





رهاوی علی ابن ملک



رہا اور جا سہی پیر ابن ملک للأصول

۳۰



رَهَاوِي عَلَى ابْنِ الْمَلِكِ

فِي الْأَصُولِ

٤١٨



سليمانية

٤١٨

SÜLEYMANİYE G. KÜTÜPHANESİ	
İsmi	Yeni Cami
Yeni No.	
Eski Kayıt No.	318
Tasnif No.	297.4



أوله وأنا خصصت للتو بالبداهة لأن تحصيل المقادير  
 النظرية من ناديا يتوقف على ما أتت به  
 إذا يتلو بيان المقادير واللفظ لا يجوز الطاعة  
 الشريعة من قوتها

وهو لو وجدنا بتجارتنا للمقادير أننا إذا كانت كل شدة  
 جميع الأفراد بالمطابقة لأن الاستخراق مساهمة  
 ودلالة المطابقة دلالة اللفظ على تمام ما وضع  
 إذا كانت للجنس فان اختصاصه بجميع الأفراد  
 بطريق الالتزام كونه ليس دلالة اللام بل  
 خارجة عن الالتزام باعتبار اللام لا يمكن  
 ويجوز أن يكون اللام للعدد المذكور  
 تقدم التشاء في الجملة ذكرنا  
 بسمه

بسم الله الرحمن الرحيم

المصدر الذي مرانا لم يتعرض الشارح لبحث المصطلح في الشرح الوفي  
 وقال أما بحث المصدر فقد ذكرته بالبعد لا شتاره في أوائل الشرح بحيث  
 يفصيه بحثه إلى بلاء البلوغ وأعلم أن الالف واللام في المصدر للجنس  
 كما هو الأصل فهما فقيد مع لام الجر فزودت بجائزته باستحقاق جميع المخالفة  
 اتفاقية التزامية لا يقال إن العباد يستحقون المصدر على كسبهم للجيل من أفعالهم  
 وإن لم تكن مخلوقة لهم لأن هدايتهم إلى الكسب وإقدارهم عليه  
 من خلق الله تعالى فهو المستحق في الحقيقة له وودهم ويجوز أن يكون الاستخراق  
 بمعونة المقام وهو مذهب الجمهور فتدل الصيغة بالمطابقة على سبق وأعلم  
 أن قولهم التقدير المحدثات لتسليم معناه أنه قائم به لأنه حادث  
 قائم بالمصدر بل معناه مستحق له ويلزم من اختصاص الاستخراق به اختصاص  
 ما به المصدر والحق في تفسير المصدر المحمودية ثابتة فهو من إطلاق المصدر  
 وإرادة المفعول المحمودية قديم قائم به تبع وانما قلنا كما هو الأصل فهما لأن  
 الأصل أن يكون اللام تعريف الماهية والحقيقة أو الجنس بحسب  
 الوضع والاستخراق والعهد من أفراد الموقوف بلام الحقيقة والمراد بتعريف  
 حقيقة والجنس أن يكون النظر إلى نفس الماهية باعتبار كونها حاضرة في الذهن  
 من غير نظر إلى ما صدقت عليه الحقيقة من الأفراد والعهد الخارج قسم للمعرف  
 بلام الحقيقة والمآصل أن تعريف الحقيقة والجنس هو الإشارة إلى الماهية من حيث  
 هي من غير اعتبار ما صدقت عليه من الأفراد وقد يقصد بلام الجنس الحقيقة من حيث  
 تحققها في ضمن جميع الأفراد وهي الاستخراقية نحو أن الإنسان لغيره وقد يقصد  
 بها الماهية من حيث وجودها في ضمن بعض الأفراد وهو العهد الذي منه كقولك  
 أدخل السوق حيث لا عهد في الخارج وإن كان فهو العهد الخارج وانما قلنا عادة  
 التزامية لأنها إذا كانت للجنس الحقيقة لا يدل على الأفراد بطريق الوضع بل  
 بطريق الالتزام كونه ولا تها على الاستخراق في خارجة عن دلالتها الوضعية  
 لكنه لازم له بحسب المقام لأنه استفيد من لام الجر ودلالة الالتزام على دلالة

اللفظ

اللفظ على ما هو خارج عن المعنى الموضوع له اللفظ اللازم له بحيث يلزم من تصور  
 المعنى تصور وهو كذلك ههنا بحسب المقام فتأمل قوله أي دلالتها به شيء لأن  
 هدى يتعدى إلى المفعول كما بنفسه وباللام وبلا يقال هداه الطريق إذا أظهر  
 في الطريق وسار معه حتى يبلغ المقصد وهداه إلى الطريق إذا علم أن الطريق في  
 ناحية كذا وهي وظيفة الرسل وهداه للطريق إذا ذهب به إلى رأس الطريق  
 لئلا يضل أو دل أنما يتعدى إلى الثاني بعلى وشرط المفسر أن يكون مطابقا للمفسر  
 والجواب عنهما أنه قد اشتهر وشاع عند أهل اللغة استعمال هدى بمعنى ذلك  
 على ما يوصل إلى المطلوب حتى صار ذلك معنى عرفيا له على أنه يجوز تفسير اللازم بالمعنى  
 وبالعكس كما قرع به المراد في قوله وقيل معناه خلق الهداية قد عرفت أن المعنى لا  
 الهداية الرجل جعله مضمنا ولما كانت أفعال العباد مخلوقة له في عند مشايخنا جعلوا  
 الفعل المسند إليه عبارة عن خلق الهداية والمعتملة لما اعتقد أن أفعالهم مخلوقة  
 لهم وان الهداية من أفعالهم أو لولا بالدلالة الموصولة وجعلوا اسناد الفعل إليه  
 مع مجازا بناء على أصلهم الفاسد ثم قد تضاف الهداية عندنا إلى غير الله تعالى وانكث  
 لهدى إلى مراد استقيم وإن هذا العنوان يهدى وهو مجاز عقلي من اسناد الفعل إلى  
 غير ما هو له كونه سببا في حصوله ومعنى الدالة الموصولة إلى المطلوب إلى ما ذكره  
 صاحب الكشاف تفسير للهداية عند المعتزلة وما ذكره الأمام الزار في تفسيره عند أهل  
 السنة وهذا هو المشهور في كل من التفسيرين وفي كلام بعض المشايخ أن الهداية  
 عندنا خلق الابتداء وعند المعتزلة بيان طريق الصواب قبل يمكن التوفيق  
 بأن بعض المشايخ بيان الحقيقة الشرعية المراد في أغلب الاستعمالات الشرح والمشهور بين  
 القوم هو المعنى اللغوي والعرف وقال الأصمغاني في شرح الطوالح أن الهداية وجدان  
 ما يوصل إلى المطلوب وهو غير مرضي لأن ذلك الوجدان هو الابتداء والهداية لأن من  
 وجد المطلوب ولم يدل عليه غيره يقال هو مضمون لئلا لا يتم الآن يقال هذا تعريف للهداية  
 بمعنى الابتداء وانما أي الهداية قوله مستعلة في كلام المعنيين وهما الدلالة الموصولة والدلالة  
 على ما يوصل إلى أنك لا تصدق من اجبت ولكن القميدى من يشاء هذا مثال استعمال الهداية في  
 الدلالة الموصولة وفي الآية أنك لا تقدر أن تدخل في الإسلام من اجبت أن تدخل فيه ولكن أنت

صلى

مراد



يدخل في الكلام من إنشاء **قوله** وأما ثمود فمدنيانم الآية هذا مثال استعمال في الدلالة على أصل  
والمعنى نكسناهم الدلائل الفارقة بين الحق والباطل ودعونا لهم إلى الحق فاستجوبوا العبي إلى الباطل  
على الهدى أي على الحق وبين الآية ترد على التفسير المشهور للمعتمد على ما لا يخفى وترد أيضا على  
تفسير أهل السنة الغير المشهور وهو خلق الله تعالى لان الخلق لا يتخلف اثره فيحصل من خلق  
الابتداء في حصولها فيه والآية تدل على عدم الحصول والآية الاولى ترد على التفسير المشهور عندنا  
ومعنى الدلالة على ما يوصل إلى المطالب اذ لو كانت كذلك لما نفي الله الهداية لان النبي فيهم  
بين لضم ما يوصل إلى المطالب وترد ايضا على تفسير المعتمد الغير المشهور لانه من بين لهم طريق  
الصواب **قوله** ولهذا لا يجوز ان استعمال في الدلالة الموصلة اكثر عرفها المتقدمون إلى  
وجه التأييد بهذا ان يلزم من خلق الله ابتداء في العبد وصوله إلى المطالب وهذا معنى قوله لو كان  
الله بعد من بناء أي يوصل إلى المطالب خلق الله ابتداء في العبد **قوله** في قوله لو كان  
مثل هذا فلم يصح لان الخلق لا يتخلف اثره فيلزم من خلق الله حصول الهداية كلف  
يقع ان يقال هذا فلم يصح لانه تناقض وللجيب ان يقول هو مجاز عن الدلالة والواقع  
إلى الابتداء بالنسبة إلى اصل الوجود وان صار حقيقة عينية بحسب شيوخ الاستعمال  
**قوله** وبعضهم دفع دعوا بقية اعتراضات صاحب الكشاف **قوله** جدواه نفعها  
وقائفة ومن اراد تفصيل هذه الاعتراضات ودفعها ودفع دعوا فعليه مطالعة الكشاف  
وتفسير كبير في مقام تفسير قوله **قوله** يهدي للمتقين الآية **قيل** لا منافاة بين توفيق الله  
والترشيد لان ما قاله الرشيد في حيل على الهداية الكاملة وما قاله الزارعي في قوله على  
مطلق الهداية اقول ان هذا التوفيق ليس نظام فان ما قاله صاحب الكشاف في تفسير الهداية  
على مذهب المعتمد لا تفسير الهداية الكاملة وما قاله الزارعي في تفسير ما عند أهل السنة فتفسير  
المعتمد اخف وتفسير أهل السنة **قوله** إلى الطراط المستقيم **قوله** أصل الطريق الواضح  
الذي لا يخرج فيه وقيل كل ما يرضاه الله من قوله فعل والمراد به ههنا الشريعة  
النبوية والملة الخبيثة أي المائلة إلى دين الاسلام والشريعة والملة والدين بمعنى  
واحد وهو الطريقة المعروفة عن النبي صوم والفرق اعتباري لانهما ان اخذت من حيث  
الملاء ان رخصت ملة وان اخذت من حيث الاذعان تسمى ديناً وان اخذت من  
حيث جعل بسبيل السلوك وطبقا يسمى شرعاً وشريعة وهو في الأصل الطريق الظاهر

والمعنى نكسناهم

علم هتد  
سأه

ومورد الماء نقلت إلى ما شرعه الله لعباده من الاحكام **قوله** وهذا في الطراط المستقيم  
يلوح أي إشارة إلى البركة **قوله** وفي لفظ مكرت من مصدر برع واستعمل في برع  
فاق واستعمل في برع يقال استعمل الصبي اذا خرج حين خروجه من الفرج ثم نقل في  
كل ما يشتر بالمقصود من ذلك العلم وطاملها ان يكون في ابتداء الكلام ما يشتر جلالا  
على ما سبق لها الكلام فيكون الابتداء والاعلى الانتهاء وهذا هو المطلق المذكور في  
العلم بالبرخ وقيل على ان تكون الخطبة والة على عرض المصنف **قوله** لان الشريعة علة  
كون ذلك تلويحا لما ذكره ببيان ان الطراط المستقيم هو الشريعة النبوية وهي  
شتمها من الكتاب سنة والاجماع والقياس وانما اقتصر الشارح على الاصل  
لكونهما اصلا للاخرين في الواقع واصول الفقه باحث عن كيفية استفادة الشريعة  
وكيفية اكتسابها من الكتاب والسنة فيكون فيه تلويح إلى ابراعة الاستعمال و  
اعلم قيل يفرح لان التبرح اذا قال المراد الذي هذا انما الاصول الشرعية و  
كاتبه من المصنف رعاية للمناسبة بين التمجيد والتصنيف على ما قيل في ذكر  
التجيد مضمنا مقصود التأليف من شرط صحة التصنيف **قوله** والصلوة ومعنى  
الله الرحمة على محمد ص م ومعنى رحمة له في الدنيا تعظيم شريعته والفاوة باليوم  
القيمة وفي العقبى ترفع منزلة وتشفيع الله وتعيم نفعه كعمل من كان في طيب  
ومن الملايكة الاستفقاله وهو من قبيل قوله ص م انه ليغان على قلبه وان لا يستغفر  
في كل يوم سبعين مرة وفي رواية مرة على احوال الوجود وهو ما نقل عن النبي صلى الله عليه وسلم  
ونور من ان العبد قد ينقل من طالة الاحاطة ارفع منها وقد ينقل عن النبي صلى الله عليه وسلم  
عنها بقية يشرف عليها من الحالة الثانية وهو كالسنة وان كان من المقربان وفي  
هذا المقام ورد قوله حسنات الابواب من المقربان فانه سبحانه وتعالى فضلا وكما  
يطلع الملايكة على ذلك اذا وقع للنبى استغفره الملايكة تعظيما له وعلى هذا في  
قوله تعالى ان الله ملائكة يصلون على النبي الآية ومن المؤمنين دعاؤه لهن  
بجنته المقام المحمود واو لا ما يراى ههنا ما امرنا به من سلوك الوسيلة  
والفضيلة والدرجة العالية الرفيعة ولا سطرار الدعاء القبول فضلا  
ووقوع المطالب من طلبه وايصاله إلى صارت الصلة على وقد ترك المصنف

الاستعمال في  
وصاح

ط المتكلم في  
الدين

وأيضا في

الله

والاستغفار



السلام وقد مر حوايا بانه يكره ترك الصلوة والسلام والاقصار على الهدى وقيل المراد بالكلية  
 خلاف الادب وليست على باهنا فان في الايتان بهما اجزا او كثرهما او اوجهما كل ذلك  
 الاجر وتارك للاول واعلم ان للمصنفين في اليايل التاليفات سبع طرق ثلثها  
 واجبة وهي البسملة والتعقيب بالمد والصلوة على صاحب السيرة واربعه منها واجبة جارية  
 احدها ذكر باعث التاليف والثاني تسمية الكتاب والثالث يمدح الفن الذي  
 فيه التاليف والرابع ذكر كيفية وقوع المؤلف اجالا وهو المسمى بمرآة الاستعمال  
**قول** من اختص بضم التاء وفهمها لان الاختصاص في كذا لازما ومقتضا وانما  
 افصح لانه لغة القرآن قال الله تعالى يختص برحمته من يشاء واعلم ان المقصود  
 الباء على المقصور ذائبا على الشايع لان الاستعمال في الاصطلاح العرفية ان يكون  
 المقصور هو المذكور بعد الباء على طريقة قولهم خصصت فلانا بالذكر اي ذكرته  
 دون غيره وجعلته من باب الأشخاص مختصا بالذكر ومنه قولهم يختص برحمته من يشاء  
 وقد تدخل الباء على المقصور عليه في الوقوف على خلاف العيبين توفيرا على الالهام قوله  
 بعض الفقهاء تختص القسم بالزوج **قول** ملكة تالوا على كيفية راسحة في التفسير والكيف  
 عرض لا يتوقف تعقله على تعقل الغير ولا يقضي القسم والملازمة في حله اقتضاء  
 او تباين خرج بالقييد للادل في تعريف الكيف الا عارض النسبية وهي الامين والميع والامانة  
 والوضع والملك والفعل والانفعال مما تارة كالكليات كالطول والعرض وبالثلث  
 المتقطعة والواحدة عند من قال بعضها من الاعراض وبالرابع الكيفيات المتقطعة للقسمة  
 والاقسمة بواسطة اقتضاء حلتها ذلك كالعلم المنقسم بانقسامه واختراجه بقيد  
 الرسوخ في تعريف الملكة عن الخلال انه كيفية غير راسحة في النفس لان الكيفية ان تختصت  
 بذوات الانفس هي كيفية نفسانية كالادراك والصحة والمرض ومع ان كانت راسحة  
 في حلقها تسمى حالا وقال بعضهم في تعريف الملكة هي كيفية النفس يمكن بها من مودة  
 جمع المسائل يستخف بها ما كان حروجا وتستحصل بها ما كان جنونا **قول** تحصل بها  
 يسرها وفي بعض النسخ تصدربها عن النفس من غير سبق رقة انه يتكفر وتامل  
 ونظر يقال رويت في الامراذ الحيت النظرية وريات كلفرت **قول** ولذا اي  
 يكون المختص به هو حقه صلى الله عليه وسلم لم يذكر المقصود استغناء عنه بقدر الصفة الخاصة

والاشارة  
 ساد

تفكر

به **قول** يعني تادب باداب النوان الادب ملكة تحصى من قامت بي به عايشته وقيل هو اسم  
 كل رباضة متوفرة بنصف بها الانسان بفضيلة من الفضائل وقيل الادب في الاصل الدعاء  
 الاديب عابدة النفس الى الحامد ثم غلب استعماله على علم اللغة والاعراب في قبل الادب ما يجي  
 رعابته في كل امر استحسن مراعاة فيه واستحسن تركه وهو نوعان ادب النفس وهو تادبها  
 عن ارتكاب المنهيات وادب الدرست وهو ان يكون التلميذ ذا النواضع وقار **قول**  
 بنزل المعروف البذل بالمعجزة الاعطاء من غير مقابل **قول** كان موضوعا بهما اي بالبدل  
 وكف الاذي **قول** الا بعد خلقه بها اي بعضه للصلال الثلاثة وهي الصلة والعفو والافيا  
 لانه اكمل البشرو الاكتمية انما تكون اذا تخلق بما امر به ضرورة ولذا قيل من امر غيره بما  
 لم يفعل ونهاه عما فعل لم يؤثر امره ونهيها واليه الاشارة في قوله توماستقيم كما امرت **قول**  
 ويطأه اصل الال اهل عند البقيين قلبت الهاء الهمة والحضرة الفاء وقيل اصله ادل قلبت  
 الواو الفاء والهم من جهت النسب اولاد علي وجعفر وعقيل والعباس والحارث بن عبد  
 المطلب ومن جهة الحب الى الدين ما روى عنه من حين سئل عن آله وقيل من الك  
 قال آله كل مؤمن او كل مؤمن تقي على اختلاف الروايات والظاهر انه اراد من جهة  
 الدين والصفة هذا على ما في بعض النسخ من غير ذكر التعجب والاعلم ما في بعضه من  
 ذكره فالظاهر انه من جهة النسب لعطف صحبه عليه الا ان يكون من باب عطف الخاص  
 على العام واعلم ان الال في الاصل وان كان بمعنى الماهل الا انه قد وصل استعماله في  
 الاشراف من ذوات العقول وما يقال ال اليك وال الحامد كلفان ال اهل وانما قيل  
 ال فرعون لقصوره بنصه لا شرف او على زعمهم انهم اشرف الاشراف **قول** وصحبه  
 ما في بعض النسخ هو اسم جمع لصاحب وقيل جمع صاحب الصحابة منسوب الى صحابة النجوم  
 صحهم من بني الرسول صم وهو مؤمن ومات كذلك وان تحلت رقة طالبت  
 الصحبة اولادهم عند وفاة مائة الف واربعه عشر الفا كلهم اهل الرواية عنه **قول**  
 الذين قاموا بنصرة الدين القويم وهي اعلاء الكلمة واحمال الملة اعلم ان المصنف  
 صدر الكتاب فترات في كل منها اشارة الى براعة الاستعمال آلا لا في قوله هذا الما  
 الطوط المستقيم ناشور به بانه من العلوم الدينية واما الثانية وهي قوله والصلوة  
 على من اختص بالخلق العظيم فانما يبا بانه من العلوم المتعلقة بالقران واما الثالثة

ن

موضوع تصدير مؤمنون من غير علمهم ما كان في قوله هذا الما  
 بوجه فانه قيل ان عليه رتبة وروايات في ذلك  
 كما اخبرته عن غير مؤمنين في بعض  
 هذا الحديث مشغلا وان  
 لم يكن في قوله هذا الما



قوله الذين قاموا بنصرة الدين القويم فيها صرح بالدين فاشعر بتبريكم بانه من العلم  
 الدينية ومن يتبع غير الاسلام ديناً وقال تعالى ام لهم شركاء شرعوا لهم من  
 الدين ما لم يأذن به الله وقال تعالى لكم دينكم ولا دين الا الذي احق بالحق خالف  
 للدين الحق لقوله تعالى ما لم يأذن به الله وما لم يأذن به الله خالف ما اذن به بالفرد  
**قوله** فالدين مقول عليهما اي على دين الحق ودين غير الحق بالاشراك اللفظية والاشراك  
 اللفظية هو ان يكون اللفظ له معنيان او معان مختلفة موضوع لكل منهما بوضع  
 على حدة كاليان فانها موضوعة للباصرة والماء والذهب والذئبة على السواء  
 فلفظ اليان مشترك بين هذه الاشياء كما لفظ الكا والاشراك المعنوية هو ان  
 اللفظ موضوعا للمعنى واحد كلي تحتها افراد كثيرة كالانسان فانه موضوع للمعنى  
 الناطق وتحتها افراد كثيرة من زيد وعمرو وكبر وغيرهم ثم لا يخفى اما ان يكون حصول  
 هذا المعنى في افراده الذميمة والمبارجة على السواء اولافان تساوت في صدقها  
 تسمة متواليها من التواطي وهو التوافق كلفظ الانسان فان صدقته على افرادها  
 بالسوية والاسمي شككا وهو على ثلاثة اوجه شكك بالاولوية وشكك بالثنية  
 والضعف بان يكون حصوله في بعض الافراد اشد من البعض وشكك بالثنية  
 والثالثة كالوجود بالنسبة الوجود الواجب والممكن **قوله** لان بعض الاديان اشد  
 من البعض كيفية وكيفية المراد بالكيفية الايمان لانه كيفية نفسانية اذ هو اذعان  
 وقبول لنسبة الصدق الى الخبز او الخبز وهو معنى التصديق وبالكيفية الفردية والاحكام  
 ولانك ان دينا اشد من بقية الاديان اما من جهة الكيفية فلان فضيلة الرسول  
 وكون اكثر حجراته بديته بخلاف حجرات الانبياء التي قبلنا فان اكثرها كانت  
 نظرية والبدئية اثبت وادق في المصنف النفس من النظري للسواء المعاني  
 في قوله ولاذعان اليه لعدم توقفه على نظر واستدلال واما من  
 جهة الكمية فلان فروع ديننا واحكامه اكثر من احكام جميع الاديان  
 لان غالب الاديان والشرايع المماثلة كانت احكام قواعد كلية  
 كالامور الخفية وهي حفظ النفس وحفظ الانسان وحفظ العقول  
 وحفظ الاديان وحفظ الاموال وقد استعمل الشرح في الكتاب جانبا

عن

عن الكثرة والمآصل ان بعض الاديان يكون اشد وانبت باعتبار قوة ظهر المعجزات  
 وافضلية الرسول وكثرة الاحكام والنظر في الادلة ووضوحها ولنا قالوا ان  
 الايمان التفصيلي وهو الايمان بكل فرد وبدليل اقوى واكمل من الاجمال واما  
 قولهم ان الايمان الاجمال لا يخط عن درجة التفصيل فانما هو في الانصاف باصل  
 الايمان فاعلم ذلك **قوله** والدين وضع الهمي سابق لذوى العقول والمراد من  
 الوضع التحصيل وهو كاجل شئيل التخصيصات الالهية وغيرها وبانه يتووه كالفصل  
**قوله** المحمود بالنسب مغفول الاختيار ويجوز الرجوع الى الخبر قال ابو عيسى الخ الكرم وسئل عن  
 المصدر ويراد فيه الخبر بالشد يقال خبر بالسكون وخبر بالشد وامرأة خيرة وخيرة قال  
 ابو اسحاق في قوله تعالى فيهن خيرات حسان الى خبرات الاخلاق وحسانها قال وقد  
 قرئ بالشد قال حده الاعلى ابو الليث رجل خير بالشد وامرأة خيرة وبالتحفيف  
 فوق بين الخير والخيرة واجتج بالاية قال لازمه لافق بينهما عند المعرفة باللغة  
 وتعمل بمعنى افضل التفصيل تقول فلان خبر الناس ولا تقول اخبر الناس فلا يؤنث  
 ولا يثنى ولا يجمع لانه في معنى افضل التفصيل **قوله** عن الاوضاع الصناعية المماثلة يوضع  
 صنائع كالتشكلات التي للسيرة فانها اوضاع صناعية وكما لو من الخياطة والجماع  
 وغيرها مما كان يشرع للكفار والمنافقين شاطنهم **قوله** الغير اليناى الداعية  
 كتخصيصاته في ابناء الارض والاشجار في بعض الاماكن بالايمان المعينة له **قوله**  
 لذوى العقول الى قبل الاصول ان يجعل سابق لذوى العقول قيدا واحدا احتراماً  
 عن افعال الحيوانات المخصصة بالايمان والاحراز **قوله** كالوجدانيات اي كالحكم  
 بان لنا جوعاً وعطشاً وخوفاً وغضباً فان كل احد يجد من نفسه ذلك من غير اخبار  
 فيه والعقل حكم بذلك باستعانة المحسوس الباطنة **قوله** المحمود عن الكفر يمكن ان  
 يكون المحمود صفة مادية للاختيار اشارة الى ان التكليف حسن كما هو المذهب  
 الصحيح ويجوز ان يكون احتراماً عن الكفر كما ذكره الشارح فانه وضع الهي  
 عند من يقول بخلق افعال العباد فارادة غير الحسن سابق لذوى العقول  
 باخبارهم المذموم **قوله** بالذات الى يفهم من كلام شارح ان هذا القيد بيان  
 الواقع وبعضهم حترز به بما يوضع والظاهر ما قاله الشارح ولكن ان يكون

والدين لغة ولفظ  
 وعرفنا وضع الهمي سابق  
 لذوى العقول  
 المحمود عن الكفر يمكن ان  
 يكون المحمود صفة مادية  
 للاختيار اشارة الى ان  
 التكليف حسن كما هو المذهب  
 الصحيح ويجوز ان يكون  
 احتراماً عن الكفر كما ذكره  
 الشارح فانه وضع الهي  
 عند من يقول بخلق افعال  
 العباد فارادة غير الحسن  
 سابق لذوى العقول باخبارهم  
 المذموم

الصياغة فوق



متعلقا بالية معناه ان ذلك الجرم ما وعنه الكبريم من الكائنات بذاته خير قوله فان ذلك  
الحاصل المناسب للعلوم باور الكائنات والكتابة والتحكيم المناسب للسان وكالمشي  
المناسب لجميع الحيوانات واحترز به عن غير المناسب كالسبوق والقهريل بالنسبة الى الانسان  
**قوله** من القوع الى الفعل القوع كون الشيء من شأنه ان يكون وليس كيانا والفعل كون  
الشيء من شأنه ان يكون وهو كيان وقيل القوع امكان حصول الفعل بوجده و  
هذا المعنى هو المتعارف عند المنطقيين كما يقولون الانسان كاتب بالقوع انه يمكن  
حصوله له مع عدمه الانسان كاتب بالفعل اي حال كونه يكتب **قوله** كمال الكمال ما  
يكمل به النوع في ذاته او صفاته والاول هو الكمال الاول بتقديمه على النوع  
كالنصول والصور النوعية فان الصور الطبيعية مع الهبوط طبيعة جنسية ناقصة غير  
منحصلة وانما تحصل وتكمل نوعا بانضمام الصور النوعية اليها وكذا الجنس طبيعة  
ناقصة غير منحصلة والاصل بانضمام الفصل اليه وانما يتبع النوع من العوارض كالعلوم  
وسائر الفضائل وهو الكمال الثاني **قوله** عن النوع **قوله** ذكر اعلم تنبيهها الى اعلم بذكره  
ابتداء الكلام تنبها للسامع على ان الملقى اليه من القول كلام يلزم حفظه ويجب ضبطه  
فثبتت اليمين ويضعف اليه ويحجز قلبه وفهمه ويعمل عليه بكنية ولا يضيع الكلام حسن  
موقفه في مثل هذا المقام كما حسن موقفه في قوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله والقراد  
الخطاب العام كقول من تقدي بواءه كتابه وهذا لا ينافي ان اعلم موضوع خطاب  
الواحد المذكور لان دلالة على الخطا العام لا ينافي وضعه لواحد اذ ليس الغرض في الخطا  
واحد امينا **قوله** كل مفهوم مركب الى لا بد للشارع في العلم ان يتصوره بوجه ما يتحقق  
او يسميه او يلازم من لوازمه ليتمكن التوجه اليه اذ لو لم يتصور الشارح ذلك العلم لكان  
طالبنا للجهول المطلق وهو حال لا تمنع توجه العقل نحو الجمول المطلق و  
هذا بداهتي وان يعرف موضوعه وهو ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية  
ليتميز ذلك العلم المطلوب عنده فاعاده من العلوم مزيد امتياز لان تباين  
العلوم بحسب تمايز الموضوعات فان علم اصول الفقه مثلا انما امتاز  
عن علم الفقه باعتبار ان موضوع اصول الفقه الادلة السمعية من حيث  
انه تستبطنها الاحكام الشرعية وموضوع علم الفقه افعال المتكلمين

بها  
وانما تحصل

من

من حيث انما تحصل وتحرر وتفتح وتفسر فلو لم يعرف الشارح في العلم ان  
موضوعه اتم شي هو علم يتيمه العلم المطلوب عن مريد امتياز ولم يكن  
له زيادة بصيرة في طلبه وان يعرف غايته بلان يتقدم بقايتة من قوانين  
مقدمة بها بالنظر الى مشقة تحصيل ذلك العلم لغيره اذ سعيه في تحصيله اذ لو لم  
يعرف غايته والوقوف منه ككان شر وعنده وطلبه له يتقدم بحثا وان يعرف  
استمداده بجواز توقفه على علم لغو كوقف علم التفسير مثلا على علم اللغة والنحو  
والنحو والبيان وغير ذلك فلو لم يعرف استمداده لم يحصل مطلوبه كما ينبغي  
فاذا احرر ذلك فاعلم ان اصول الفقه مركب اضافة كل واحد من جزئيه  
وضع لغة لمعنى ثم نقل عن مفهومه الاضافة وجعل علما لهذا العلم ومفهومه الاضافة  
غير صادق على مفهومه العلم فان مفهومه الاضافة ادلة الفقه ومفهومه العلم  
العلم للعلم الخاص ولا شك ان غير صادق عليه ولان الثاني مفود لا يلتفت  
فيه الى حال الاجزاء من دلالتها على ما وضعت له وانما الالتفات فيه الى ما نقل  
اليه والاول بالكل كعبا له علما ومضافا له بكل اعتبار من المفهومين حد  
اشد بما تعلقا بهذا المقام المفهوم المعلى والشارح روي انه عليه انما بيان  
المفهوم الاضافة وكان الاضافة بيان العلم لانه المقصود فاما قوله مضافا لتوقف  
على حوزة المضاف والمضاف اليه لان معرفة المركب موقوفة على معرفة اجزائه  
فلا اصول صحيح اصل وهو من الاسماء الاضافة التي لا تصور الا  
بالتقياس الاشياء اخر يكون وقاله والفرع ايضا لا تصور الا  
بالتقياس الاشياء اخر يكون اصلا فيكون تصور كل منهما مع تصور  
الآخر بعد تصور الآخر فان الاول لا يقف في دورا حال خلاف الثاني و  
الدور الحال دور السبق والتقدم لا دور المعية فالاصل في اللغة  
ما يتيمه عليه الشيء من حيث يتيمه عليه ويتيمه الحثية فخرج ادلة الفقه  
من حيث انها يتيمه على علم التوحيد فانها لهذا الاعتبار فدوع  
لا اصول وتيمه الحثية لا بد منه في تعريف الاضافيات الا انه  
كثيرا ما يحدق في شمرته ثم نقل الاصل في الوقوف الى المعاني او مثل الراجح

بها  
بها



والتاعن الكلية والدليل وكلها بنابر المعنى القوي فان المرجح كالجواب مثلا نوح ابتداء  
 على الراجح كالحقيقة وكذا العرف الجزيئية والمدلول بالقياس الى القاعن والدليل  
 فذهب بعضهم الى ان المراد به هنا الدليل وذهب بعضهم الى ان النقل خلاف  
 الاصل ولا فرق في العدول اليه لان الابتداء كما يشمل الحس كما ابتداء  
 السقوى الجدران يشمل العقلي كابتداء الحكم على الدليل فحمل على المعنى القوي  
 وبالإضافة الى الفقه يعلم ان المراد بالابتداء العقلي فيكون اصول الفقه  
 يتبين هو عليها ويستند الشيء وبتناؤه الادليل **والجواب** ان يقول بالابتداء  
 العقلي يشمل ابتداء الاحكام الجزئية على القواعد الكلية والمعلول على العلل والافعال  
 على العاد وخذ ذلك مما يتقن ابتداء الحكم على الدليل الا بارادة ولا بد من القوة  
 تكليف بفتح ارادة المعنى القوي الشامل المقصود وغيره والحال ان المعنى الجزئية  
 مراد قطعا بقرينة قوله اصول الشريعة من الكتاب والسنة واجماع الامة لان  
 بلح الثلاثة ادلة الفقه والفقه اللغة الفهم ومنه قوله كما ما تفقه كثيرا يقول  
 اي ما تفهم قال ابن عتيبة في تفسيره يقال فقه الدليل وكلمات القاف الثلاث الفقه  
 اذا سبق غيره الى الفهم والكسر اذا فهم والفهم اذا صار الفقه سجية وذات طلال  
 العلم بالاحكام الشرعية الفسقية الاستدلالية بالتفصيل العلم هو الاعتقاد **والعلم** الجازم  
 المطابق ويطلق على الاعتقاد والراجح الذم هو القدر المشترك بين اليقين  
 والنظن وهذا اول مهربنا والتعريف الاول مناسب لاصطلاح المتكلمين لان  
 عند مع مقابل للظن فالعلم بقرينة الجنس وباقية تيون كالفصول والمراد بالعلم  
 بالاحكام التبرؤ لها وهو الاستعداد القريب فان يكون الشخص بحيث يتدر  
 ان يعلم بالاجتهاد حكم كل من الحوادث لاستجماع المآخذ والاسباب والنزول  
 وليس المراد العلم بها بالنقل لثبوت لا ادري وهذا وان كان جازا لكنه صار  
 حقيقة عرفية لتبادر عند الاطلاق الفهم الفقهاء فلا يحمل بالحد ولا يرد ما قيل  
 ان كان المراد بالاحكام البعض لم يطرده دخول المقلد وان كان الجميع لم  
 ينكس لثبوت لا ادري في قائل واعلم ايضا انه ليس المراد من  
 العلم بالاحكام تصور بالانه من مبادي اصول الفقه ولا التصديق

فلا حاجة الى اصل العلم  
 الفقه الشامل المقصود  
 وغيره

بشواتها

بشواتها في انفسها ولا تصديق بانها قديمة قايمة بذات الله نوح فانه من سائل  
 اصول الدين بل المراد التصديق بتعلقها بافعال المتكلمين على التفضيل كقولنا  
 شرب السكر حرام قيل يخرج بقيد الاستدلالية ما علم كونه من بالضرورة  
 كما كان الاسلام فانه ليس من الفقه لانه ليس بالاستدلالية واجب  
 بالمنع وكون الدليل على الحكم قطعيا لا يخرج عن كونه استدلاليا فان الاستدلال  
 اعم من القطع والظني والحق ان الفقه بعضه قطعي ثابت بالكتاب والسنة  
 المتواترة وبعضه ظني ثابت بخير الواحد والقياس كذا في شرح البدائع واما  
 حق علماء فهو العلم بالقواعد التي يتوصل بها الاستنباط الاحكام الشرعية  
 الفرعية اذ لثبات التفصيلية توصلها قريبا فاستنباط الاحكام فصل في الاستنباط  
 الصانع والمأهيا والصفاء والشرعية للعقلية والفرعية للاصولية و  
 التفصيلية للاجالية كالمقتضى وانما في كقول الفقهاء يجب هذا للمقتضى ولا يجب  
 هذا للمنة لكن الحق ان ذكر التفصيله لبيان الواقع لا للاخر اذ ان المراد  
 من الاحكام الشرعية الفرعية وهي الاحكام الفقهية وهي لا يكون الا كذا  
 والتوصل القريب مرجح للعلم بالقواعد العرفية والكلام لانها من مبادي  
 اصول الفقه والتوصل بهما الى الفقه ليس بغير اذ يتوصل بقواعد  
 العربية الموقوفة كيفية دلالة الالفاظ على مدلولاتها الوضعية وبواسطة  
 ذلك يقدر على موقفة استنباط الاحكام من الكتاب والسنة وكذا يتوصل  
 بقواعد علم الكلام الى ثبوت الكتاب والسنة وكذا يتوصل بقواعد  
 ووجوب صدقها ليتوصل بذلك الى الفقه والمراد بالقواعد هي القضايا  
 الكلية التي يقع كبريه لصغر كسيلة المآخذ عند الاستدلال  
 على مسائل الفقه بالشكل الاول مثلا اذا قلنا ايج واجب لانه  
 مامور الشارع وكل مامور الشارع واجب نابع واحف ففهم القضايا  
 كبريه الى الصغر كسيلة الحصول ليخرج المطلوب الفقهي  
 من القوق الى الفعل هو معنى التوصل الى الفقه **واعلم** ان القاعن  
 والقضية والاصل والضابط والقانون بمعنى واحد وهو امر كلي

ط



اصول الفقه على تعريفه

منظوم

منظوم على تعريفات يعرف احكامها منه كوالامر للوجوب فانه قاعده كلية تصدق على  
اقبوا الصلوة واذا ركزها بان يقال هذا امر وكل امر للوجوب فهذا الوجوب  
**و موضوع اصول الفقه** الادلة السميعة الكلية من حيث تنبسط منها  
الاحكام الشرعية والصحيح ان موضوع الادلة والاحكام غاية ما في الباب  
ان مباحث الادلة اكثر والاهم كنه لا يقتضيه الاصاله والاستقلال **وغاية**  
**اصول** وفائدة اثبات الاحكام لافعال المكلفين اخذ من شخصيات  
الادلة والغاية والغاية معناه واحد والوقوف اعتباري فكل مطقة تترتب على  
فعل سمي غايته من حيث انها طرف الفعل ونهايته وفائدة من حيث ترتبها عليه  
وتبين الغاية على العلة الحاكمة على طلب الشيء **و استمداد** اصول الفقه من الكلام  
والعربية والاحكام الشرعية اما الكلام فلتوقف افادة الادلة للاحكام  
على معرفة الله تعالى وصفاته وافعاله وصدق الرسول فيما جاء به وغير ذلك  
فما لا يعلم في غير علم الكلام واما العربية فتوقف معرفة دلالة الادلة  
على العلم بموضوعاتها لغة من الحقيقة والمجاز والعوم والخصوم والاطلاق والتقييد  
والمنطوق والمفهوم والاتضاء والاشارة والبره والكنية وغير ذلك  
واما الاحكام فلان الادلة تتوقف على تصور الاحكام بحقايقها بقصد  
ويمكن من ايضاح المسائل بالشواهد لا على العلم بثبوتها لاستلزام الدور  
لان العلم بثبوت الاحكام متوقف على اصول الفقه فلو توقف اصول الفقه  
على معرفة الاحكام من ههنا لزم الدور والامراد بتصورات الاحكام  
تصور الوجوب والحرمة والندب والكرامة والصحة والفساد والاداء و  
القضاء يتمكن من اثباتها وتقريبها بالدليل لاستحالة كون الامر للوجوب مثلا  
بدون تصور الوجوب وكذا الباطن **واعلم** ان المصنف وصاحب المنهج طالقا  
مصطلح عامة الاصوليين في التفسير باصول الشرع لما ذكره الشارح من الفايده  
التي قصدت وعلى قد تكلمنا على العبارة المشهورة بينهم هذا واصول الدين  
علم بالقواعد الشرعية الاعتقادية المكتسبة من ادلتها اليقينية وموضوع ذات  
الذات او الموجود من حيث هو او المعلوم موجودا كان اولاً وفأيدته الغور

بالعبارة

بالعبارة الدينية والدينية والغرض من تعريف ساير العلوم انما  
هو امتياز المعرف عن جميع ما عداه بحسب الوجود لا اعطاء الحقيقة  
لانها سائلة وعلى لا يعلم الا بالوقوف عليها **قوله** وهذا القيد يقع قيد  
الجيشية لا بد منه ظاهر كلام الشارح يدل على انه يجب ذكر هذا القيد  
في تعريف الاصل وعدم ذكره محل وهو ممنوع لان قيد الجيشية مراعى  
في الامور التي تختلف باختلاف الاعتبارات والاضافات وان لم يقع  
به كثير اما يجدون هذا القيد اعتمادا على شهرته ونسبها الى الذهن اليه  
والحاصل ان الدلالة على الجيشية اما صريحة واما التزامية لا يقال الحد ولا  
يتم بدلالة الالتزام لاننا نقول ذلك قول البعض وعليه لا مانع اذا كانت  
الدلالة مشهورة متبادرة الى الذهن كما هنا ولفظ حيث موضوع للكان  
استيعاب لجهة الشيء واعتبار يقال الموجود من حيث هو موجودا  
من ههنا لجهة وبه لا اعتبار **قوله** فان ههنا الاصول فرع له بين ان  
ههنا الاصول فرع بالنسبة الى العلم التوحيد لا بتنابهما عليه واصول  
الى الفقه فلم يذكر قيد الجيشية لانتقاص تعريف الاصل والفرع لصدقه عليه  
وقد عرفت انه لا يحتاج الى ذكره **قوله** قال الشارح المراد شرح  
هذا الكتاب وغيره **قوله** بالمصدر اي الشرع كالعادل والذو لمعنى العادل  
والذو فيكون المعنى الادلة التي فيها الشارع وهو من اضافة المسبب  
الى السبب لان الشارع سبب والاصول مسبب عنه **قوله** وهو اليه  
او الرسول فانه هو الشارع في الحقيقة والرسول شارع بحسب الظاهر  
لانه الذي اوصى السرايع البناء وهو سبب قريب **قوله** لكونه ان الشارع هو  
بيان لكون القائم للمعروف والمراد عند الطارقي لانه لا يشترط فيه تقدم ذكر المعهود  
صريحا ولا كتابة بل العلم بالمخاطب به يكفي كما مر في علم البيان فخرج الامر اذا  
لم يكن في البلد الا امر واحد وكقولك لمن دخل البيت اغلق الباب **قوله**  
تعظيم المضاف كقولك بيت الله وناقته الله وعبد الطلحة **قوله** او المفعول  
يكون ان يراد بالمصدر المفعول اي المشرع اي الادلة التي تثبت المشرعات بها ثم المنزوع

عاش



والموافق لما ذكره في المتن من ان الالف في قوله تعالى واذ قال موسى لرب انا اذنب اليك ذنبا عظيما

الالف في قوله تعالى واذ قال موسى لرب انا اذنب اليك ذنبا عظيما

والمراد بالالف في قوله تعالى واذ قال موسى لرب انا اذنب اليك ذنبا عظيما

تتناول الاسباب والشروط كما تناول الاحكام فان كان المراد منه  
التيوع ومن المعلوم ان القياس لا يدخل له في اثبات ما سوي الاحكام  
فالمتى مجموع الأدلة التي تثبت بها المشروعات من غير نظر الى ان كل  
واحد يثبت الجميع او البعض وان كان المراد منه الاحكام لا غير هو  
الظاهر فالمتى الأدلة التي تثبت بكل واحد منها الاحكام قوله ويكون الآم  
فيه انه في المصدر للجنس في جنس المشروعات والاضافة اليه الحكم  
والدليل الى المدلول فان قلت لم لا يكون الآم للكنس فقلت لان  
المشروعات تناول الاسباب والشروط مع ان القياس لا يدخل له في  
اثباتها كما ذكرنا في القسم الا ان تخصص المشروعات بالاحكام وهو الظاهر  
فيصحبها بالكنس فقلت لان الاصل فيها الجنس قوله وفيه اشارة الى ان كون  
لتعظيم المضاف اليه اشارة الى ان المشروعات الثابتة بهذه الأدلة موطنة  
يلزم رعايتها ويجب تلخيصها بالقبول قوله واضافة الى المصدر والاولان  
يقول والاضافة كما تقدم لان المقيد لتعظيم المضاف والمضاف اليه انما هو  
نفس الاضافة كما نقر في علم البيان قوله لتعظيم المضاف اليه كقولك استادم  
فلان وقولنا اتمه اتمنا ونحوه في هذا التعقيب في التعقيب الذي قاله  
الشراح قوله وهو ان ذلك لم يكن محل المصدر على معناه وهو لبيان  
والاظهار لان الاصول ليست اصولا لنفس البيان الذي هو معنى الشرع وهو  
نظ ولهذا قالوا المراد اصول الشرايع والمشروعات لعدم استقامة عمل المصدر على معناه  
قوله والظاهر ان اسم هذا الدين في الاظهر ان محل الشرع هو معناه على ان اسم  
لهذا الدين المشتمل على الفروع والاصول وبقرانه حقيقة عربية بخلاف حمل على الشارع او  
المشروع فانه مجاز والمحل على الحقيقة اوله واظهر وفيه نظر في بانه تاثير قوله تعالى شرع محمد  
هذا انما يكون الشرع اسم هذا الدين كما نقره ذو وجهه لا فرق بين الشرع لانه تعالى شرع محمد  
كما يقال شرعة محمد اي دين محمد ثم استدلت على ان الزبارة هي الدين عاذا ذكرنا ان الصحاح فيكون المراد  
بالشرع هو الدين قوله لان الاصول اصول لعلم الكلام في نظر لاننا نعلم ان هذه الأدلة اصول ايضا  
بالسبب الى اصول الدين لان كون هذه الأدلة بجهة فرع على اصول الدين مما يكون

الفرق بين الجمع والجمع في الشرع ما يشبه قول الالف  
مختلف في الجمع في قوله الامام في قوله تعالى  
من دخل في هذا المصنف فله من الفضل ما يشاء  
البعض يستحق ذلك بخلاف ما قاله الجمع فانه لا يثبت  
ان اذا دخل كل افراد السيرة في ذلك

المراد بالالف في قوله تعالى واذ قال موسى لرب انا اذنب اليك ذنبا عظيما

اصلا

المراد بالالف في قوله تعالى واذ قال موسى لرب انا اذنب اليك ذنبا عظيما

والمراد بالالف في قوله تعالى واذ قال موسى لرب انا اذنب اليك ذنبا عظيما

اصلا و ذلك لان كونها بجهة متوقف على معرفة الله تعالى وصفاته من حيث انه  
الله واحد موجود عالم بكل المعلومات قادر على كل الممكنات محمدا لما يشاء من  
الرسول منزل للوحى اليهم مظهر للبعثة على ايديهم وعلى معرفة كون الرسول نبيا صادقا  
فيما جاء به من خزينة وغير ذلك مما لا يعلم لان الاصول الذين فلو توقف اصول الدين  
عليها لزم الدور كذا قيل **واجيب** باختلاف بجهة التوقف فان الكلام يتوقف  
عليها من حيث الاعتدال به وتوقفها عليه يجب الذات وتوقفه ان العقائد  
الدينية وان استقل بها العقل لا يعتد بها الا اذا اخذت من الشرع والاصول  
متوقفة بحيث لا يكون وجود الباري وصفاته فالعقائد من حيث الاعتدال تتوقف  
على الكسب والسنة المتوقفة عليها يجب الذات فلا دور لاختلاف بجهة  
التوقف **واجيب** ايضا بان المتوقف على الشرع انما هو وجوب الايمان  
كما هو مذهب البعض من انه لا وجوب الايمان بالسمع والشرع متوقف على  
نفس الايمان فلا دور **قوله** ولعابا ان يمنع الافادة اي لانها لو قال  
اصول الفقه افاد تخصيص بالفقه وليست سلم انه يعيد تخصيص فلان الافادة  
مطلقا بحيث يكون الاصول مقصورة على الفقه لا يتجا وزمنه لا غيره بان يكون  
اصولا لغيره بل لما يبين تخصيص الاصول بالفقه من جهة استنطاق المعنى الاحكام  
الفقهية بدلالة المادة اي مادة لفظ الفقه وذال لا يفي اصلها لغيره **وجواب**  
ان الاضافة الحقيقية تقتضي تخصيص المضاف بالمضاف اليه دون غيره بخلاف  
زيدا والتخصيص هو التفرقة بالشيء دون غيره ومنه خصصت فلانا بالذكر  
وتخصك بالعبادة لانجد غيرك ولو كانت الاصول اصولا لغير الفقه ايضا  
لم يكن لتخصيص الاضافة فائدة فتأمل **قوله** فالاول ان يقال الشرع بمعنى  
المشروع اي قال بعض الشراح وهذا الوجه اي كون الشرع بمعنى المشروع هو  
الراجح اذ احد المتضامين بضاف الاخر من حيث هو متضام في غيره فيقال  
ابو الامر فاذا اضيف الاصول الى الدين انما ذلك الشرع فرعه  
على ان الاضافة على هذا التعدير حقيقة بجهة السلام من قبيل اضافة السبب  
الى المسبب بخلافها على الوجه ان لث فاتها بجزية من اضافة الظروف الى الظروف

المراد بالالف في قوله تعالى واذ قال موسى لرب انا اذنب اليك ذنبا عظيما



لان المقصود بيان اصالة الاصول لبيان طرفية الشرع لها **قوله** والمراد به بالمشروع  
 مشروع خاص وهو الاحكام الشرعية العملية بخلاف المشروع الذي قاله الشافعي  
 اولاً فانه يشمل الاحكام الفرعية العملية والاعتقادية **قوله** فهو مرادف للفقه  
 في كلام صاحب التبيين ما يدل على انه ليس مرادف للفقه فانه قال انما قال اصول  
 الشرع ولم يقل اصول الفقه لان المراد من الشرع الاحكام الشرعية بطريق اطلاق اسم  
 المصدر على المفعول والمراد من الفقه الوقوف على الاحكام المشروعة ولا شك ان هذه  
 الاصول مثبتة للاحكام المشروعة لا للوقوف عليها فلهذا اختار الشرع دون  
 الفقه انتهى ولا شك الوقوف على الاحكام المشروعة غير الاحكام فكيف يكون  
 مرادف له **قوله** لئلا يلزم الزيادة على قدر الحاجة وهي الفقه **قلت** لا ضرورة  
 في حمل الشرع على الفقه الذي هو مجازه مع إمكان حمله على حقيقة الوقفية اى كل  
 مشروع اعم من الاحكام العملية والاعتقادية واستدراك الفائدة الزائدة هي كونها  
 اصولاً لعلم الكلام ايضاً مع حصول الفرض وسواها من الفقه والحاصل ان العامة  
 بما نفاة الاصول الفقه اثبتوا اصالتها واختصاص فرعية لها وسكتوا عن اصالتها  
 لغيره لانهم نفوا عن غيره والمصنف بين باضافتها الى الشرع اصالتها و لغيره  
 الذي سكتوا عنه بمقتضى الكل فيما ذهبوا اليه صحيح فانه العامة اقترعوا على ما احتجوا  
 اليه في هذا المقام وهو بيان ما سوا اصول الفقه والمصنف نظر في عموم اصالتها فافاضها  
 الى الشرع **قوله** لا يصلح ان يكون اصلاً باعتبار المذكور وهو قولهم انما قال اصول  
 الشرع ولم يقل اصول الفقه ليكون اعم فائدة لانه فاذا كانت اصولاً لعلم الكلام  
 يلزم الشرح الذين ذكره والتوجيه المذكور ان بقية قوله انما في بيت الغنية وهو قوله  
 والاصل الرابع القياس اذ التقدير واصل الرابع القياس مع انه اصل بعضه عما قالوا  
 من ان القياس يختص بالفقه دون الكلام فام تم الاعتبار الذي ذكره الشرح  
 لعدم صحة قوله والاصل الرابع القياس هذا تقرير الكلام ولا يخفى انه يلزم هذا  
 ايضاً على من جعل الشرع مرادف للفقه واما في الاصول الى الفقه ايضاً اذ  
 اذ المراد بالفقه او الشرع المرادف للاحكام المشروعة والقياس ليس  
 باصل جميعها لانه انما ثبت به ما لم يوجد فيه نص واجماع بشرط عرف

قوله في حقه  
 في حقه  
 في حقه  
 في حقه

قوله في حقه  
 في حقه  
 في حقه

عرفت في بابها فكان القياس اصلاً لبعض الاحكام لا لجميعها فيلزم منه تصديق  
 ثانيه من الغنية كما يلزم تصديق مشتملها اذ هي من التقاضي التي يجمع فيها الشرع  
 والاثبات بجدهتين فمن اثبت اصالة نظرية البعض الذي ثبت به ومن  
**قوله** ولا ان يكون هو معطوف على ان يكون اى ولا يصلح ان يكون اصلاً  
 باعتبار الفقه لانه اى الفقه غير مذکور ولما قيل ان يقول يلزم ان يكون  
 اصلاً باعتبار الفقه ولا يفر ناكونه غير مذکور لان المقام مخصص **قوله** وانما  
 قال اصول الشرع ليجلب عن سؤال متدر وتقدره ان يقال انتم قلتم  
 ان الشرع مرادف للفقه فاذا كان كذلك فلم قال اصول الشرع ولم  
 ولم يقل اصول الفقه فاجاب بان ذلك بيان الاصطلاح على انه تعيين الطريق  
 وهو غير لازم **قوله** ولا يخفى انه تبين من كلام صاحب التبيين جواب آخر  
 عن هذا السؤال ولكن فيه نظر على ما اشرنا اليه في الحاشية **قال** الماتن  
 اصول الشرع ثلاثة قيل في هذا التقسيم مستدرك لان الاجماع لا يبدل من  
 من مستند وذلك اما الكتاب او السنة او القياس فالاجماع قد دخل  
 في الاقسام الثلاثة فلما فائدة 2 ذكره **واجب** بان الاجماع يجوز  
 ان يعتقد بدون السبب الذي بان ياتي الله تعالى فيهم على فرضه  
 ويوفرهم لاختيار الصواب وفيه نظر سيذكر وجه قريباً على ان فوايد  
 اعتقاده عن السبب لا يخفى كسقوط البحث عن ذلك الدليل وكيفية اخذ  
 الحكم منه وحرمة الخالفة بعده مع جواز ما قبله بالاتفاق **قوله** لانه  
 حجة من كل وجه لتوقف حجته عليه لثبوتها به قال تعالى وما اتاكم الرسول  
 فخذوه الآية وقال لئن كنتم خيالة لقال تعالى فاعبدهوا يا اولي الابصار  
 لا يقال الكتاب حجته متوقف على صدق الرسول صلى الله عليه وسلم  
 لان القول بالحجة انما يكون بعد ثبوت اصل الايمان لا يتوقف حجته الكتاب  
 على شيء بخلاف غيره فانهم **قوله** لتوقف حجته عليها اما توقفها على الكتاب  
 فلما ذكرنا من قوله تعالى لئن كنتم خيالة الآية واما على السنة فلما قال صلح وهو  
 ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن ولا يجمع امتي على الضلالة **قوله**

قوله في حقه  
 في حقه  
 في حقه

وبعد الايمان؟



هذا هو القياس العيني  
وهو الذي لا يتغير  
بالتغير في الوجود  
بل هو ثابت في ذاته  
وهو الذي لا يتغير  
بالتغير في الوجود  
بل هو ثابت في ذاته

هذا هو القياس العيني  
وهو الذي لا يتغير  
بالتغير في الوجود  
بل هو ثابت في ذاته

احترار عن القياس العيني المنطق الكرم من صغرى وكبرى كقولنا العالم متغير  
وكل متغير حادث فالعلم حادث والمراد منها هو الشرعي وهو تقدير الوجود بالآثار  
في الحكم والعلة وقيل هو تقدير حكم الاصل الفرع بعلة متحدة كما سياتي  
في محله **قوله** وسوموجود في اللوطة فيجزم بالطريق الاولى اذا لاذى  
في المنصوص بما ويزول ساعة فساعة وفي غيره مستدام لا يزول فاذا ترتبت  
الطرفة على الالذي العارض في الالذي الاصل اول **قوله عليه** الهرة  
ليست تحت الحديث رواه الاربعة من حديث مالك وصححه الترمذي واخرجه  
ابن جبان والحكم واما فرعية غير ان ابن منذر قال لم يثبت والحوار ان الضعف  
الطاصري لا يتدرج في نصيب الائمة المتدينين لقربهم من زمن النبي صلى الله عليه  
والامام ابو حنيفة فاذا ذكره عدة من الصحابة واخذ الحديث عن بعضهم على ان  
الضعيف الذي اصطلح عليه الحديث قد يكون صريحا في نفس الامر **قوله** اقتبنا  
عليه سواكن البيوت اي قسنا بسور الهرة سور سواكن البيوت في عدم النجاسة  
يجمع على الطوف وكذا جريان حرمة الزواجر في غير الاشياء الستة قياسا على الاشياء  
الستة المنصوص عليها بعملة العدم مع اجتناب **قوله** قياسا على الوطى والحلال  
يقع ان الوطى الحلال يوجب حرمة الصاهر مع بالاجماع فيوجبها الزنا قياسا عليه  
يجمع الجزئية الثانية بالوطى وكذا سقوط تقويم منافع المنصوص بعملة عدم  
الاحراز قياسا على سقوط تقويم منافع **قوله** او كالمشارة الى الخطا طرقت  
لان القياس اصل بالنسبة الى الحكم فرج بالنسبة الى الثلاثة لتوقفها على كل  
حادثه قبله في نظر لان السنة والاجماع ايضا لاكت لتوقف ثبوت مجتبهما  
على الكتاب كما ذكرت بل الثلاثة فرج بالنسبة الى الكلام كما هو **واجب** باق  
المراد بفرعية ان يحتاج في اثبات الحكم في النوع الى الاصل المقيس عليه ولم يكن  
اثبات الحكم في النوع بدو الاصل واذا توقف القياس عليه لم يكن مستندا  
في اثبات الحكم في النوع فلم يكن اصلا مطلقا بل كان اصلا فرج دون وجه  
بخلاف الاصول الثلاثة فانها مستندة في اثبات الحكم وكاتب اصولا مطلقة  
فاختلقت بهذا الفرعية ورجعت عنها حتى كان في آخر كل واحد منها وكان في آخر  
منها

هذا هو القياس العيني  
وهو الذي لا يتغير  
بالتغير في الوجود  
بل هو ثابت في ذاته

وله الغرض الثالث بالجماع الصافية

هذا هو القياس العيني  
وهو الذي لا يتغير  
بالتغير في الوجود  
بل هو ثابت في ذاته

في اخراجه زيادة فائدة وهي بيان اشتراك الكل في نفس الاصلية حيث سماه  
اصلا و اشارت الى امتيازه عنها في الفرعية والخطا طرقت عنها في الاصلية  
ولو كان قبل الاصول اربعة نظرا لنفس الاصلية جاز كان لم يكن فيه  
اشارة الى التفاوت الذي ذكرناه فكان افراده اولى وما قيل في وجه  
اثبات فرعية القياس من انه لو ذكر مجتمعا للزوم اتفاق ماسية القياس بساير  
ماهيات الاصول الثلاثة ولم يقل احدا بالتساوي ممنوع اولاهم لزوم التساوي  
ان لو ذكر مجتمعا لانه لثابت ان يقول لم لا يجوز ان يكون معولا بالتشكيك باه يقال  
على كل فرد فرد الاصول الاربعة ويكون في بعضها اشتد واو لم من البعض الآخر  
فلا يلزم التساوي **قال** بعض الشرايح والاصوب ان يقال انما افردت بالفرق  
لانه جهة الاصلية فيه ضعيف فان المشروعي يتناول الاحكام والعقل والاسباب  
والشرط والقياس لا مدخل له فيما سوى الاحكام فانضم هذا الى جهة فرعية  
المدنورة ليعيد ضعف كونه اصلا فافردت باله كرفا طرقت ولا يخفى ان الجواب  
الذي ذكره الشرايح في اشارة الى الخطا ايضا فام خص الثاني بذلك فانضم  
**قوله** فانه قلت انما هو رد هذا السؤال قوله اولاهم ليس يتطرق بخلاف الثلاثة  
**قوله** الآية الماثلة التي كقولها تعالى ثلثة فرود قوله تعالى اولاهم  
النساء والعام المخصوص كقولهم تعالى اقتلوا المشركين والاجماع المنقول  
الينا بطريق الاحاد كقول عبدة السكنا ما اجمع اصحاب رسول الله صلى الله  
عليه وسلم على شئ كما جاعلهم على الاربعة قبل النظر **قوله** والقياس بعملة  
منصوصه كطهارة سور سواكن البيوت قياسا على سور الهرة فان العلة  
منصوص عليها في الاصل وهي الطوف والقياس حرمة اللوطة على حرمة  
وطى الحايض فان العلة منصوص عليها في الاصل وهي الاذى وانما كان القياس  
بعملة منصوصه قطعيا لعدم الاحتمال بخلاف القياس بعملة غير منصوصه  
فانه ظني لاحتمال ان يكون الحكم معلولا بعملة غير تلك العلة التي استنبطها  
المجتهد ومع وجود الاحتمال تزول القطعية **قوله** فان قلت السنة لا يعمل  
بها الا عند العجز هذا السؤال نشاء من نفسه ولله الا بصار اليه الا عند العجز

هذا هو القياس العيني  
وهو الذي لا يتغير  
بالتغير في الوجود  
بل هو ثابت في ذاته

هذا هو القياس العيني  
وهو الذي لا يتغير  
بالتغير في الوجود  
بل هو ثابت في ذاته



**قوله** وبالقسامين الاولين يجوز نسخ الكتاب فيه نظر فان القسم الكلي لا يجوز  
 به نسخ الكتاب لا لخطا ودرجته عند لان النسخ يشترط فيه المماثلة بين  
 النسخ والمنسوخ كما سياتي في بيان النسخ فكيف يقول يجوز به نسخ  
 الكتاب ويمكن ان يقال المشهور بجوز الزيادة على الكتاب وسونسخ  
 معني لان الزيادة بيان من حيث الاختصاص تحتل اللفظ ونسخ من حيث  
 انها ترفع الاطلاق وتبدله بالتقييد على ما يعرف في النسخ ان شاء الله تعالى  
 فاطلاق الشارع جواز النسخ بهذا الاعتبار وفيه بعد لان هذا لا يفرق من  
 وانما ظاهره النسخ المحض **فان قلت** ما فائدة قوله وبالقسامين الاولين  
 يجوز نسخ الكتاب وما الحاجة ان **قلت** كان يقول السنة تتناول من الكتاب  
 الاقسام الثلاثة وقسماتها من مرتبة الكتاب حيث يجوز نسخ الكتاب بهما  
 فلان ان السنة مطلقا لا يعمل بها الا عند النسخ **قوله** اولان الثلثة اي هذا  
 جواب رابع عن افراد القياس بالذم والبراهين بالاصل الحكم الحلي والحكمة والحق  
 والبطلان والجرار والفساد والوجوب وكذا والمراد بالوصف الخصوص  
 والعموم والتقييد والاطلاق والحاظ والمجاز والاشراك وكذا في النسخ  
 والظن **قوله** متغير وصفه من الخصوص الى العموم وذلك لا يمكن الابتداع الحكم  
 في صورة اخرى وهو الفرع لكن ذلك الحكم لما كان مضافا الى العلة والعلته  
 الى النص كان الحكم في التفسير ثابتا بالنص كما لو كان لعموم يتناول تلك الصورة  
 كما اذا كانت العلة منصوطة فكان القياس مظهر لا يشبه بخلاف الاصول  
 الثلثة وهذا معنى قولهم اثر القياس في تغيير الحكم من الخصوص لانه اثباته  
**قوله** كما في الاشياء الستة وهي الذهب والفضة والحلقة والشعير  
 والتمر والمخ فان الربوا كان اولها قاصدا بتفسير النبي صلى الله عليه وسلم  
 ثم عمم في كل مكمل وموزن قياسا عليها بجملة التدرج مع الجنس **قوله**  
 فان قلت هذا السؤال نشأ من قوله والقياس متغير وصفه من الخصوص  
 الى العموم **قوله** وهو القطع اي وصف الحكم الذي يشبه الاجماع سو قطعية  
 الحكم بانه من عند الله او الرسول فيكون كالقياس في ان كلا منهما يثبت

قوله وبالقسامين الاولين يجوز نسخ الكتاب فيه نظر فان القسم الكلي لا يجوز به نسخ الكتاب لا لخطا ودرجته عند لان النسخ يشترط فيه المماثلة بين النسخ والمنسوخ كما سياتي في بيان النسخ فكيف يقول يجوز به نسخ الكتاب ويمكن ان يقال المشهور بجوز الزيادة على الكتاب وسونسخ معني لان الزيادة بيان من حيث الاختصاص تحتل اللفظ ونسخ من حيث انها ترفع الاطلاق وتبدله بالتقييد على ما يعرف في النسخ ان شاء الله تعالى فاطلاق الشارع جواز النسخ بهذا الاعتبار وفيه بعد لان هذا لا يفرق من وانما ظاهره النسخ المحض فان قلت ما فائدة قوله وبالقسامين الاولين يجوز نسخ الكتاب وما الحاجة ان قلت كان يقول السنة تتناول من الكتاب الاقسام الثلاثة وقسماتها من مرتبة الكتاب حيث يجوز نسخ الكتاب بهما فلان ان السنة مطلقا لا يعمل بها الا عند النسخ قوله اولان الثلثة اي هذا جواب رابع عن افراد القياس بالذم والبراهين بالاصل الحكم الحلي والحكمة والحق والبطلان والجرار والفساد والوجوب وكذا والمراد بالوصف الخصوص والعموم والتقييد والاطلاق والحاظ والمجاز والاشراك وكذا في النسخ والظن قوله متغير وصفه من الخصوص الى العموم وذلك لا يمكن الابتداع الحكم في صورة اخرى وهو الفرع لكن ذلك الحكم لما كان مضافا الى العلة والعلته الى النص كان الحكم في التفسير ثابتا بالنص كما لو كان لعموم يتناول تلك الصورة كما اذا كانت العلة منصوطة فكان القياس مظهر لا يشبه بخلاف الاصول الثلثة وهذا معنى قولهم اثر القياس في تغيير الحكم من الخصوص لانه اثباته قوله كما في الاشياء الستة وهي الذهب والفضة والحلقة والشعير والتمر والمخ فان الربوا كان اولها قاصدا بتفسير النبي صلى الله عليه وسلم ثم عمم في كل مكمل وموزن قياسا عليها بجملة التدرج مع الجنس قوله فان قلت هذا السؤال نشأ من قوله والقياس متغير وصفه من الخصوص الى العموم قوله وهو القطع اي وصف الحكم الذي يشبه الاجماع سو قطعية الحكم بانه من عند الله او الرسول فيكون كالقياس في ان كلا منهما يثبت

قوله وبالقسامين الاولين يجوز نسخ الكتاب فيه نظر فان القسم الكلي لا يجوز به نسخ الكتاب لا لخطا ودرجته عند لان النسخ يشترط فيه المماثلة بين النسخ والمنسوخ كما سياتي في بيان النسخ فكيف يقول يجوز به نسخ الكتاب ويمكن ان يقال المشهور بجوز الزيادة على الكتاب وسونسخ معني لان الزيادة بيان من حيث الاختصاص تحتل اللفظ ونسخ من حيث انها ترفع الاطلاق وتبدله بالتقييد على ما يعرف في النسخ ان شاء الله تعالى فاطلاق الشارع جواز النسخ بهذا الاعتبار وفيه بعد لان هذا لا يفرق من وانما ظاهره النسخ المحض فان قلت ما فائدة قوله وبالقسامين الاولين يجوز نسخ الكتاب وما الحاجة ان قلت كان يقول السنة تتناول من الكتاب الاقسام الثلاثة وقسماتها من مرتبة الكتاب حيث يجوز نسخ الكتاب بهما فلان ان السنة مطلقا لا يعمل بها الا عند النسخ قوله اولان الثلثة اي هذا جواب رابع عن افراد القياس بالذم والبراهين بالاصل الحكم الحلي والحكمة والحق والبطلان والجرار والفساد والوجوب وكذا والمراد بالوصف الخصوص والعموم والتقييد والاطلاق والحاظ والمجاز والاشراك وكذا في النسخ والظن قوله متغير وصفه من الخصوص الى العموم وذلك لا يمكن الابتداع الحكم في صورة اخرى وهو الفرع لكن ذلك الحكم لما كان مضافا الى العلة والعلته الى النص كان الحكم في التفسير ثابتا بالنص كما لو كان لعموم يتناول تلك الصورة كما اذا كانت العلة منصوطة فكان القياس مظهر لا يشبه بخلاف الاصول الثلثة وهذا معنى قولهم اثر القياس في تغيير الحكم من الخصوص لانه اثباته قوله كما في الاشياء الستة وهي الذهب والفضة والحلقة والشعير والتمر والمخ فان الربوا كان اولها قاصدا بتفسير النبي صلى الله عليه وسلم ثم عمم في كل مكمل وموزن قياسا عليها بجملة التدرج مع الجنس قوله فان قلت هذا السؤال نشأ من قوله والقياس متغير وصفه من الخصوص الى العموم قوله وهو القطع اي وصف الحكم الذي يشبه الاجماع سو قطعية الحكم بانه من عند الله او الرسول فيكون كالقياس في ان كلا منهما يثبت

مسح على كماله  
 ونسخه بطله  
 الصدور  
 حرمه

وصف

يثبت الحكم الذي لا اصل له **قوله** وفيه نظر وجهه انه لو صح ذلك لكان حال الامة  
 اعلم من حال الرسول صلى الله عليه وسلم لانه كان يقول عز وجل ظاهره وحكي  
 او استنباط من النصوص وسو باطل على ان عدالتهم يمنع عن الاجماع على حكم  
 من احكام الله تعالى جوازا لا غير دليل واما الاجماع فيما ذكره واقترحه غير دليل  
 قد استغنى بالاجماع عن نقله **قوله** فالتسوال باق واجاب عنه الفاضل  
 السمرقندي بان اشتراط السند في الاجماع ممنوع وليس سلم ذلك فلان  
 ان الاجماع في اثبات الحكم ان الاجماع في اثبات الحكم يقتضي الاستدلال  
 الحكم بنفسه من غير نظر الى السند كما ان النبي صلى الله عليه وسلم حكم بالاجماع  
 والرأي كان ذلك الحكم ثابتا بالسنة التي هي وحى للابرايم فكان اثبات  
 وكان اثبات الحكم اصلا مستتبته بغيره بخلاف القياس فانه ينقل الحكم  
 المستند الى الفرع وسو مفتقر في اثبات الحكم اليه ضرورة ولا يثبت  
 به وصف زائدة للحكم بل ينزل عن القطعية الى الظنية **اجاب** بعض  
 الشراح عن السؤال بان العالم حاصل بالاجماع غير العلم كما حصل بالسبب  
 الرابع فهو قطعي عند وجود شرائط بخلاف القياس فانه لا يوجب قطعاً  
 وعند تناوت المدلول يظهر تناوت الدليل **قوله** فالاولى ان يقال ان  
 قد عرفت انه لا حاجة الى هذا الاول لما اجاب به بعض الشراح لكن الشارع  
 لما اجاب بجواب لم يتم قاله فالاولى اي وفي لفظ الاول اشارته الى الجواب مطلقا  
 لا بعينه **قوله** من علة وهي قسمة لان الثلثة مثبتة اصل الحكم ووصف  
 والقياس متغير وصفه من العموم **قوله** لتوجيه كلامه واقع وهو  
 قول المصنف والاصل الرابع القياس **قوله** لا مطردة بان عدم الحكم بها  
 وجودا وعدمها حتى يرد عليه السؤال وهو قوله فان قلت على هذا ينبغي ان  
 ان يفرق الاجماع بالذم **قوله** وبأثار الصحابة او التابعين الذين زعموا الصحابة  
 في فتاواهم ولا يرد كذا استصحاب او قاعدة كلية او اصل باب **قوله**  
 قد فرضها الى اخرها بانها شريعة من قبلنا من غير تكرار ونسخ فيلزمنا على انها  
 شريعة لرسولنا فيكون داخل في الكتاب والسنة والتقاليد على بالاجماع فيكون داخل

الاجماع والاصل ان يكون اللفظ اذا اجمع  
 عن النسخ والاصح ان يكون اللفظ اذا اجمع  
 ما كان على كماله كالاجماع والاصح ان يكون اللفظ اذا اجمع  
 تعين وقيل ان كان اللفظ اذا اجمع  
 في الزمان من ذلك

قوله وبالقسامين الاولين يجوز نسخ الكتاب فيه نظر فان القسم الكلي لا يجوز به نسخ الكتاب لا لخطا ودرجته عند لان النسخ يشترط فيه المماثلة بين النسخ والمنسوخ كما سياتي في بيان النسخ فكيف يقول يجوز به نسخ الكتاب ويمكن ان يقال المشهور بجوز الزيادة على الكتاب وسونسخ معني لان الزيادة بيان من حيث الاختصاص تحتل اللفظ ونسخ من حيث انها ترفع الاطلاق وتبدله بالتقييد على ما يعرف في النسخ ان شاء الله تعالى فاطلاق الشارع جواز النسخ بهذا الاعتبار وفيه بعد لان هذا لا يفرق من وانما ظاهره النسخ المحض فان قلت ما فائدة قوله وبالقسامين الاولين يجوز نسخ الكتاب وما الحاجة ان قلت كان يقول السنة تتناول من الكتاب الاقسام الثلاثة وقسماتها من مرتبة الكتاب حيث يجوز نسخ الكتاب بهما فلان ان السنة مطلقا لا يعمل بها الا عند النسخ قوله اولان الثلثة اي هذا جواب رابع عن افراد القياس بالذم والبراهين بالاصل الحكم الحلي والحكمة والحق والبطلان والجرار والفساد والوجوب وكذا والمراد بالوصف الخصوص والعموم والتقييد والاطلاق والحاظ والمجاز والاشراك وكذا في النسخ والظن قوله متغير وصفه من الخصوص الى العموم وذلك لا يمكن الابتداع الحكم في صورة اخرى وهو الفرع لكن ذلك الحكم لما كان مضافا الى العلة والعلته الى النص كان الحكم في التفسير ثابتا بالنص كما لو كان لعموم يتناول تلك الصورة كما اذا كانت العلة منصوطة فكان القياس مظهر لا يشبه بخلاف الاصول الثلثة وهذا معنى قولهم اثر القياس في تغيير الحكم من الخصوص لانه اثباته قوله كما في الاشياء الستة وهي الذهب والفضة والحلقة والشعير والتمر والمخ فان الربوا كان اولها قاصدا بتفسير النبي صلى الله عليه وسلم ثم عمم في كل مكمل وموزن قياسا عليها بجملة التدرج مع الجنس قوله فان قلت هذا السؤال نشأ من قوله والقياس متغير وصفه من الخصوص الى العموم قوله وهو القطع اي وصف الحكم الذي يشبه الاجماع سو قطعية الحكم بانه من عند الله او الرسول فيكون كالقياس في ان كلا منهما يثبت







والالفاظ والانتقال من المصدر الى المنقول اظهر من الانتقال بما وضع للنفوس  
 و هو اكتاب الالفاظ واذ اثبت الالفاظ والشهيرة في تفسير الكتاب بالمرأة  
 كما لخصه بالاسم ثم تعريفه بالبناء والفرق بين التوفيق والتفسير والتعريف  
 تعريف لفظي بان يفسر الشيء بلفظ اظهر منه كما ذكرنا والتعريف يشمل اللفظ والرسمة  
 لانه ان ذكر جميع الالفاظ فهو حد تام وان ذكر بعضها فهو ناقص وان ذكر جميع الالفاظ  
 فقط فهو رسم تام والافناقص **قوله** لان المجموع تعريفات الكتاب اي مع كون الالفاظ  
 بمعنى الكتاب كما ذهب اليه البعض حيث قال الزاكي بمنزلة الجنس و باق الكلام  
 كالنصل والازالة هذا الوهم من المصنف بحرف التفسير الال على الاحاد قيل  
 لانه دخل في التفسير الازالة الوهم المذكور بل احيى انه لو استدلال استدلالا **ذاته**  
 لالفاظه لو كان اقرب فاقوله **قوله** حتى يلزم ذكر الحدود في الحد بيان وذكران ماهية  
 الكتاب هي بعينها ماهية القرآن لانها اسمان لشيء واحد فتعريف احدهما تعريف  
 للآخر فاذا جعل المجموع تعريفا للكتاب يلزم منه تعريف القرآن فيكون معوقا  
 وقد جعلته في جملة التعريف فيلزم ذكر الحدود وهو القرآن او المكتوب لان المراد  
 من الكتاب المكتوب في الحد وهو مجموع القرآن والحدود وذكر الحدود في الحد عتق  
 لانه يلزم منه تعريف الشيء بنفسه وهو لا يجوز لان معرف الشيء يجب ان يكون  
 العلم به سابقا على العلم بالمعرف لان العلم بالمعرف سبب العلم بالمعروف  
 والسبب سابق على المسبب واذ كان كذلك فلا يجوز تعريف الشيء بنفسه  
 والاي 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  
 الحدود ومجموع اجزاء الشيء نفسه فتعريف الشيء بجميع اجزائه تعريف بنفسه  
 وسوقا قلت الفرق بين الحد والحدود بالاجمال والتفاصيل فدلالة  
 على وجهين احدهما على سبيل الاجمال بان يحصل جميع الاجزاء وهو واحد  
 ولهذا الاعتبار الحدود وثانيهما على سبيل التفصيل بان يحصل لكل جزء وجه  
 على حدة وجميع الاجزاء بهذا الاعتبار حد ولا يلزم من تعريف جميع الاجزاء  
 على سبيل الاجمال جميع الاجزاء على سبيل التفصيل تعريف الشيء بنفسه وبيان

وبيان ذلك ان تعريف الماهية بجميع الاجزاء مفاه ان تصورات جميع الالفاظ  
 بنسبة تصور جميع الالفاظ وجميع تصورات الاجزاء غير متصور جميع الاجزاء هذا  
 غاية تحقيق هذا المقام فمن لم يستمد الكلام فعليه الاقدام الى العلم واعلم  
 ان الحد ونسبة التعريف للشيء حقيقة ورسمية ولفظي فالحقيقة ما ابناء في ماهية  
 الشيء وحقيقته ومن شرط ان يذكر فيه جميع ذاتيات الحد وكتفوك في حد الانسان  
 جسم تام حواس متحرك بالارادة ناطق والرسمي ما ابناء عن الشيء بل انتم له  
 فخص به كقولك الانسان فكل منقب العام يعرض الالفاظ بادي البشر  
 واللفظي ما ابناء عن الشيء بلفظ اظهر عند السامع من اللفظ المسئول عنه مرادف  
 له كقولك العقار الحجر والصفير الاسد من يكون الاسد والحجر عند اظهر العقار  
 والصفير وشرط الاول واما الطرد والعكس اما الطرد فهو صدق عليه الحد  
 اي كلما صدق الحد صدق الحد وبالاطراد يصير الحد مانعا عن دخول غير الحدود  
 فيه واما العكس فاخره بعضهم في عكس الطرد وهو جعل المحمول موضوعا  
 والموضوع محمولا مع رعاية الكيفية ومذابفة عند المنطقيين بالعكس سوى  
 كما يقال كل انسان ناطق وكل ناطق انسان وهذا من قولهم كلما صدق الحد و  
 وصدق الحد فانه عكس لفظهم كلما صدق الحد صدق الحد فصار حاصل  
 الطرد كلما كتبنا بالحد وصدق الحد والعكس كلما كتبنا بالحد على الحد وصدق الحد  
 من ان عكس الاثبات نفي ففسره بان كلما اتفق الحد اتفق الحد وصدق العكس  
 كلما كتبنا بان ليس محدودا على ما ليس محدودا حاصل المعنيين واحد وسوكون الحد  
 جامعا لافراد الحدود وان كان بين نفسهما ما ذكره المصنف من ليس بحد  
 حقيقة لانه لم يتعرض فيه للاعجاز وهو مع ذلك للكتاب على ما هو متورق في قوله  
 وذكر فيه الكتاب والنقل وبها من العوارض فالقران تعريف للكتاب  
 لانه مرادف له والمنزل اي تعريف للقران فان قلت اذ كان القرآن  
 علما مرادفا للكتاب فهو اشهر في سماه منه فكيف صح تعريفه بما بعد تعريفه  
 رسميا قلت لا يبعد ان يكون لشيء واحد مفهومان متماثلان يعامل باعتبار  
 كل ما يليق به والقران كذلك فان له مفهومين جزوي وقد مر به وقع التعريف

ان العكس هو العكس

على ان يكون اللفظ هو اللفظ  
 فما شاعرا ان اللفظ هو اللفظ







ان المنزل على الرسول متبادل لها كيف يجزئها عنها فلا ولا اجزاها  
 بالكتوب في المصاحف كما ضل به بعض الشراح فتأمل **قوله** وهو اي المصحف  
 المصحف لان في الجمع مفرد امر فيقول قوله تعالى اعدوا لهما قريبا للفقوى قبل الاجز  
 ان يكون من هذا القبيل لان الضمير راجع الى العدل الذي تضمنه اعدوا لا الفرد  
 من افراد التي طيبين باعدوا وفيه نظر طراز عمو والضمير الى العدل المفرد الذي  
 تضمنه الجمع على ان الجمع المحلى باللام يبطل عنه معنى اجمعيه ويصير معناه الجنس  
 و هو ينصرف الى الاسمى عند الاطلاق فيكون المصاحف في قوة المصحف  
 قيل ما سئمت تلاوته انما يخرج بعينه المصاحف اذ لم يبق الجمع على معناه باف يكون  
 معناه الجنس ويكون ذكر المكتوب كخصي السلق اما اذا بقي فلا بل انما يخرج بالكتوب  
 باف يكون السلام للمهدى المصاحف العثمانية ويكون الطرف هو المخرج لما ثبت  
 بطريق الاحاد المشتهرة وقد يقال لاحاجة الا ذكر الطرف مع متعلقه لان ما يخرج  
 بها يخرج بعينه التواتر ويجاب بان الوصل في التواتر بيان الواقع والاحراز  
 تابع **قوله** يلزم الدور وهو توقف الشيء على ما يتوقف عليه اما بترتبة او بتراتب  
 والا اوله دورا مقترنا واثنان في مضمون **قوله** لان تصور المصحف في بيان لزوم  
 الدوران ما مية المصحف موقوفة على معرفة ما مية القرآن ضرورة انه لا يصح  
 له الا ما كتب فيه القرآن وما مية القرآن موقوفة على ما مية المصحف لاحقه  
 في تعريفه **قوله** والا اي وان لم يرد لم يخرج عن تعريف القرآن ما سئمت  
 تلاوته لصدق تعريف القرآن في عليه لانه منزل على الرسول صلى الله عليه  
 مكتوب في المصاحف في جملة مع انه ليس بقرآن فلم يطرد التعريف فلم  
 يكن مانعاً له في غير الحدود في حد لانه لا يحد الا بكلاما واحداً و جملته  
 فاذا وجد الحد ولم يوجد الحد ولم يكن مطرداً ومنها كذلك لان ما سئمت  
 تلاوته يصدق عليه لحد مع انه ليس قرآناً واذا لم يكن مانعاً لم يحصل التعريف  
 لوجه الحد بدون الحد وقد كان لوقف تعريف ما مية القرآن على ما مية  
 المصحف ضرورياً لذلك لا يلزم الدور **قوله** فلما تصور المصحف موقوف  
 الى تقديره وقع الدوران ان القرآن له مفهومان جزئي وهو مجموع الشخصي الذي

وهو انما هو على انما هو على  
 انما هو على انما هو على  
 انما هو على انما هو على

انما هو على انما هو على  
 انما هو على انما هو على  
 انما هو على انما هو على

انما هو على انما هو على  
 انما هو على انما هو على  
 انما هو على انما هو على

انما هو على انما هو على  
 انما هو على انما هو على  
 انما هو على انما هو على

الذي بينه وبين المصحف **قوله** متبادل لكل والجزء والكلام المنزلي اي فيفقور  
 المصحف موقوف على تصور حقيقة القرآن بمفهومه الشخصي هو مجموع ما بين  
 اللفظين لانه اذ قيل ما المصحف فيقال الذي كتب فيه القرآن وهذا معروف  
 عند كل احد فهو بداهي لا يتوقف على شيء والقرآن بمفهومه الكلي موقوف على تصور  
 المصحف لانه في تعريفه فلا دور لاختلاف جهة التوقف لان ما مية المصحف  
 انما هو القرآن بمفهومه الكلي والحاصل ان الاصولي لا يعرف الا المفهوم الكلي  
 ومعرفة وان توقفت على معرفة المصحف لكن معرفة المصحف غير موقوفة على معرفة  
 واما القرآن في بعض المجموع الشخصي فتعرف المصحف وان توقفت على معرفة لكن معرفة  
 لا يتوقف على معرفة المصحف لانه معلوم معروف بين الناس لا يحتاج الى الكشف  
 ورفع الالتباس هذا اذا جعل التعريف توقيفاً للشخص كما فعل بعض المحققين اما  
 اذا جعل تعريفاً للمفهوم الكلي الصادق على المجموع وعلى البعض كما هو غرض الاصولي  
 و اختاره المصنف فلا دور لان معرفة المصحف غير متوقفة عليه بهذا الاعتقاد وانما  
 هي موقوفة عليه بمفهومه الجزئي لكن ظاهر كلام الشارح يدل على انه تعريف  
 للمفهوم الجزئي كما علمنا سابقاً وهو مناف لعله بعد فلما هذا تعريف لم يفرجه  
 مفهومه الكلي فتبينه لذلك فانه ثبت ذلك لا بد من الدور لان الوجود المتوعد عبارة  
 عن القرآن فان قلت لم لا يفسر المصحف بجمع فيه المصاحف العجايب مطلقاً  
 ما هو موضوع اللغة ويخرج منسوخ التلاوة وسائر الكتب السماوية والاحاديث  
 الالهية والآية الشاذة عن التعريف بعينه التواتر قلنا مع عدول عن حقيقة  
 ان المجاز الوحي فلا يحسن في التعريف ولو قيل في جواب الدور المراد بالقرآن انما  
 في تعريف المصحف معناه اللغوي كان حسناً وسأكثر ما يتبع من انه يتأخرون  
 الحدود في بعض الحدود فيعترض عليهم ماله ورفيد فعون بان المراد بالماخوف  
 في احد معناه اللغوي وان كان الظاهر هو المعنى الاصطلاحي فان قلت  
 المكتوب في المصاحف حادث عند اهل السنة خلافاً للخمابلة والقرآن كلام الله تعالى  
 وهو ليس حادث فالجواب ان كلام الله تعالى اسم مشترك بين الكلام الشخصي  
 ومع الاضافة كونه صفة له تعالى وبين اللفظ الحادث المؤلف من آسور والآيات

انما هو على انما هو على  
 انما هو على انما هو على  
 انما هو على انما هو على

انما هو على انما هو على  
 انما هو على انما هو على  
 انما هو على انما هو على

انما هو على انما هو على  
 انما هو على انما هو على  
 انما هو على انما هو على

انما هو على انما هو على  
 انما هو على انما هو على  
 انما هو على انما هو على

انما هو على انما هو على  
 انما هو على انما هو على  
 انما هو على انما هو على

انما هو على انما هو على  
 انما هو على انما هو على  
 انما هو على انما هو على



ومعنى الاضافة انه فنون الله تعالى ليس في تأليف الملوقين الا ان الاحكام  
لما كانت منوطة بالكلام اللفظي دون النفس جعل الوان اسما له واعتبر في تميزه  
عن المعنى القديم فلذا اخرج اية الاصول بالكتاب **قوله** فان قلت ان منشأ  
هذا السؤال جواب الدور **قوله** والتعريف انما يكون للماهية الكلية كما يجوز  
والانسان بخلاف الجزئي فلانه لا يعرف لان معرفته لا تحصل للتعيين شخصاً  
بالاشارة وكذا كالتعريف عنه باسم العلم ولا يفيد ذلك لان غاية التام  
الاشتغال على مقدمات الشئ بدون شخصاته ولقائل ان يقول الشخص وكما  
هو مجموع الماهية والشخص فلم لا يجوز ان يحد بما يفيد الامرين وقد يقال ان  
اقتصر في تعريف الشخص على مقدمات الماهية لم يقتض بالاشارة فلا يفيد التميز  
الذي هو اقل مراتب التعرف وان ذكر معها العرفيات ايضا لم يجب دوام  
حدتها لان مكانها واطرافها مع بقاء الشخص فلا يكون حدا وفيه نظر لانه ان يذكر  
معها العرفيات الشخصيات وعند ذلك والها يزول الحد ايضا اعني ذلك  
الشخص فلا يفر عدم حد ذلك والحق ان الشخص يمكن ان يحد بما يفيد  
امتيازها عن جميع ما عداه بحسب الوجوه لا بما يفيد تعيينه وشخصيته بحيث  
لا يكون اشتركا بين كثيرين بحسب الفعل فان ذلك انما يحصل بالاشارة  
لا غير وكذا القرآن الشخصية لا يمكن معرفته حقيقة الا بان يفر اولا الى  
آخذه ويقال هو هذين الكلمات بهذا الترتيب اما اذا قصد التمييز فهو ممكن  
بان يقال هو مجموع المنقول بين ذنبي المصحف **قوله** لان الاصوليين يجوزون  
عن القرآن ان قد تقدم ان القرآن فهو ما شخصيات العرف العام وهو مجموع  
ما بين اللفظين فلا نطلق على الآية بهذا الاعتبار انما قرآن بل بعضه فان  
اطلق فجاز ومنهوما كلياً في عرف الاصوليين وهو دليل الفقه الصادق  
على الكل والجزء وذلك لانهم يجوزون عن القرآن في حيث انه دليل الحكم وذلك  
آية لا مجموع القرآن فاجازوا في تحصيل صفات مشتركة بين الكل والجزء  
مقتضية بان يكونه منزها على الرسول مكتوبا في المصاحف منقولاً بالنواته وهذا  
موضوع كلي لا اشتركا بين الكل وجزئية اشتركا معنويها يكون حقيقة في بعض

هذا هو الذي ليس به  
في الحقيقة بغيره  
الاشارة الى ان  
في الحقيقة بغيره  
في الحقيقة بغيره  
في الحقيقة بغيره

في بعض كما هو حقيقة في الكل فالآية الواحدة تستقر انما حقيقة كما لكل الا ان  
هذا التعريف ان النبي على عمومه يتناول حروف الباء وهي التي يتركب منها  
الكل مع انها تستقر في افعال الاصوليين ولا عند الفقهاء لعدم تعلق  
عندهم بها وان عدها بالقرآن فانا نوجب ان يراود بالتميز ما دل على المعنى  
لظهور ان الانزال ليس الا لافادة في حيث يتناول حروف المعاني في القرآن  
وهي احد اقسام الكلمة ويتناول ساير الكلمات وما فوقها من الالوان وهذا هو  
الموافق لعرف الاصوليين لان بحثه عن احوال الكتاب والسنة وغيرهما ليس الا في  
حيث كونها دليلاً شرعياً كما تقدم والدليل عندم ما يمكن التوصل بصحح النظر  
الى المطلوب خبري في لا يعطى حكم القرآن لكل كلمة او كلمتين فصاعداً ما لم يبلغ  
حد الآية عند اكثر الفقهاء من جهة من جهة المحدثات وتلاوته في الجنب وان ذلك  
على حكم شرعي لكن ذلك امر اخر يتعلق بنظر الفقيه لا الاصول فنبه لذلك  
**قوله** ولم يتعرض لكونه معاً لانه ليس مشتركاً بين الالوان اذ الاجاز  
انما وقع بسورة او مقدارها اخذ من قوله تو فاتوا بسورة من مثله  
واقصر سورة في القرآن ثلث آيات والجزء يطلق على آية او بعضها فلم يكن  
مشتركا بين الالوان يدل على ذلك ان الامام ستمس الآية الصلبي  
قال ان ما دون الآية والآية التفصيل ليس يجوز وهو قرآن ثبت العلم  
به قطعاً فاقبل والاجاز عبارة عن كون الكلام بحيث لا يمكن معاوضته  
بمثله من اجزائه جملة عاجزاً ولهذا اختلفوا في جهة اجاز القرآن مع الاتفاق  
على كونه معجزة فاقبل ان البلاغة وقيل باخياره عن الغيبات  
وقيل بأسلوبه الغريب وقيل بغير الله العقول عن المعاني  
والصحيح الاجاز كلام الله تعالى في غاية البلاغة ومضاهية النما  
قبل ان اجاز القرآن عرضي لا ذاتي لان الذات ما كان داخل في حقيقة  
الشئ ومقتضاه كالجوان بالنسبة الى الانسان والوحي ما كان  
خارجاً عنها كما هو الحكم ولا شك ان الاجاز من الصفات اللازمة للنظم  
باعتبار افادته المعنى الخارجة عن حقيقة فافهم وقد يقال ان معنى القرآن

هذا هو الذي ليس به  
في الحقيقة بغيره  
الاشارة الى ان  
في الحقيقة بغيره  
في الحقيقة بغيره  
في الحقيقة بغيره

وهو في الحقيقة  
بغيره في الحقيقة  
بغيره في الحقيقة  
بغيره في الحقيقة  
بغيره في الحقيقة







قوية عندهم ايضا فضاء فاضحة احتاجوا الي المعان النظر و دليل كحيفة  
بالعكس على الشافعية وسوكون البسطة ليست آية من الفاتحة و فر كل  
سورة شبيهة عند الشافعي بعنه انه ليس بدليل في الواقع لكن جملة كحيفة  
دليل في الواقع لعدم اطلاعهم على عدم دلالة على مطابقتهم قوتية لفضاء  
فضاء فاضحة احتاجوا الي المعان النظر فاذا قوي عند كل طريق الشبهة  
من الطرف الاخر لا يلزم التكفير وان كان انكارا للقطعة **قوله** انها في القرآن  
على ما هو الصحيح من مذمومة هذا ما ذهب اليه المتأخرون من ان الصحيح  
من المذهب انها في اوائل السور آية من القرآن وان لم تكن من السور  
فان قلت ففعل هذا لا يكون فيها شبهة قلت بل فيها شبهة ايضا لكن الشبهة  
التي منا غير التي هناك كما سنذكرها والحاصل ان مناسبتين كل منهما ما نفعه  
من الاكفارة احداهما ان التسمية ليست قرانا عندنا على قول المتقدمين من ائمتنا  
وعند الشافعي هي آية من الفاتحة ومن كل سورة وثانيتها انها قران على الصحيح  
في قول المتأخرين وليست من الفاتحة والسورة وعند مالك ليست بقران بل انزلت  
في اوائل السور للفصل بين السور **قوله** انزلت للفصل بين السور كما فعل غير ابن  
عباس رضي الله عنهما ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان لا يعرف ختم سورة  
ولا ابتداء اخرى حتى ينزل عليه جبرائيل علم بسم الله الرحمن الرحيم في اول كل  
سورة فان قلت هذا يلزم مذهب الشافعي فان تكرار النزول يقتضي تعدد القرآنية  
قلت القول بتكرره لا يقتضي القول بتعدد وكيف وقد قيل بتكرر نزول الفاتحة  
ولم يقل احد بتعدد قرآنيةها **قوله** ولهذا كتبت بخط واحدة علته لكونها انزلت  
للفصل وعلت سعد الدين التفتازاني ما قاله المتأخرون من انها آية في اوائل  
السور بدليل انها كتبت في المصاحف بخط القرآن من غير انكار مع المبالغة بنوينا  
بجهد القرآن عما سواه حتى لم يثبتوا آمين وقد يقال مع ذلك لا يبيد القطع بما  
قاله المتأخرون بل الظن قرح به ابن الحاجب **قوله** وانما لم يكن جاحدا لمكان الشبهة  
جواب عما يقال لو كانت قرانا على الصحيح من المذهب لوجب انكاره وانكره  
لكونه منكر القطع واللازم باطل لان للاجماع على عدم الاكفارة لمكان الشبهة

قوله كتاب الشبهة في القرآن  
وقد ذكر عند كل اسم ذي حظ لاكتسابها  
في القران والتفكير بتدليله  
الانكار كذا في التحقيق في شرح

نكوتها

في كونها قران لا اشتباه الاثار واختلاف العلماء فان ما كان قول الخليليت  
من القرآن الآفة النمل فانها بعض آية فيجب او ذلك يورث الشبهة و  
مثل هذا بمعنى التكفير وقد تقدم بيان الشبهة المانعة من العكس **قوله** وكثير  
الصلح بجواب عن سوال مقدر تغدير سوال ظاهر بان يقال صح على قول  
المتأخرين ان يجوز الصلح بما واما تغدير الجواب منوان ووجوب قراءة الوتر  
يثبت بنقص الاشبهة فيه فلا يتعدى الا بقدر ان الاشبهة في كون آية تامة  
والشبهة ليست كذلك لان الصحيح من مذهب الشافعي انها مع ما يعبر  
الي راس الآية آية تامة فاو رث ذلك شبهة في كون آية تامة فلا يتعدى بالقر  
المقطوع به وهذا الجواب مبنى على الصحيح من الرواية والا فذكر التمرناشي في شرح  
الجامع الصغير انه لو اتفق بجواز الصلح عندنا في حنيفة لكن الصحيح هو الاول  
**قوله** الشبهة الاختلاف الفرق بين الخلاف والاختلاف ان الخلاف  
ما لم يكن مستدرا في دليل والاختلاف ما استدل الدليل ولهذا ينبغي القضاء  
بالحكم في الثاني دون الاول من فروع ما لو حكم القاضي بشهادة الفاسق فانه  
ينفذ قضاءه عند الحنيفة وكذا الوصفي بموجب منع بيع المدبر المطلق فانه  
ينفذ وليس كذلك في نقصه لان مذهبنا كما هو الاول من فروع الاول  
ما لو قضى القاضي بكذا في بيع متروك التسمية عند فانه لا ينفذ قضاءه عند  
الحنيفة لثبوت حرمة بدليل قطع وهو قوله تعالى ولا تأكلوا مما نزلنا من السماء  
وغير ذلك من السنة والاجماع فقضاء الشافعي نحو ازيه لا ينفذ لعدم استنباط  
الذي يدل وكذا الوصفت على مديون سينس وجزم مالك بسقوط الدين  
المطالبة لم ينفذ لانه عاير عن الدليل كذا الوصفي بيع ام الولد لم ينفذ في الامم  
**قوله** واما قراءة الجنب والاطباض فانما بازت لقصد التيمم جواب  
سوال ايضا وكل من السؤال والجواب ظاهرا فان قلت لم لا يجوز ان يكون  
هذا الجواز للشبهة المذكورة ايضا مبالغة في رعاية التضاد واجب  
بان جعل من الواوه للحال غير مستقيم لان العامل في الحال وذي الحال  
شيء واحد ويستلزم ان يكون العامل مفردا او ما يشبهه

قوله وانما لم تجزها الصلح بما  
قوله وانما لم تجزها الصلح بما

لان المدبر

لم

ضية

قوله وانما لم تجزها الصلح بما

قوله وانما لم تجزها الصلح بما



وهي المناهضة في وهي اربعة تعامل معنوي وهي لا يصح ما ملق في الحال بوجه ولا ان  
الحال قيد لذى الحال وكاينا لا يصح قيدا لا ربعة اذ لو كانها اربعة  
ثابت بدون ذكر هذا القيد وعبارة التضاد ليست بواجبة فان المتضادين  
قد يتفقان في امر عام كالسواد والبياض يتفقان في اللونية واما ان الاربعة  
يتفقان في البيانية وفي انها اقسام فلم لا يقال انها ثمانية مع ان  
الكلمة لا يثبت في رفع التضاد ولا يوجب نقصا فيه ولا خلافا في رعاية  
بل فيه رعاية اليقين والتفريغ ومحافظة الارشاد والتعليم بهذا قال  
بعض الشراح وفي جعل هذا القسم المقابل من قسم البيان  
نظر لان البيان هو الاطوار وازالة الخطاء على ما عرف فلا يتناول  
هذا القسم اذا استعمل لا يتناول ما يتاخره فلا يكون هذا الاقسام من قبيل  
البيان فلا يحتاج ان يقال وهي ثمانية **قوله** والثالث اي باعتبار اصل التقسيم  
والافوار يعرّف بالنظر الى الاضداد **قوله** في وجوه اي نظرف استعمال النظم  
في باب البيان اي بيان الحكم فيل الصواب ان يقال في وجوه النظم ينقسم  
الى اقسام لا الاستعمال والفروق بين هذا القسم والنظم الثاني  
ان القسم الثاني في بعض البيان وهذا القسم في كيفية استعمال اللفظ في ابيات  
البيان وهو يشمل القسم الاول والثاني لان الاول خاص بالمعاني والثاني  
بالمركبات وهذا القسم يحرى فيها **قوله** والاي وان لم يستعمل في موضوعه  
فهو الجاز في نظرية نظر لان اللفظ اذا لم يكن مستعملا في موضوعه لا يلزم ان يكون  
مجازا لوان لا يكون مستعملا اصلا واللفظ قبل الاستعمال لا يمتنع  
مجازا كما لا يمتنع حقيقة وان يكون غلطا وان يكون كناية لان اللفظ كما نقل  
في غير موضوعه للعلاقة والكناية ما استعمل في غير موضوعه من غير قرينة  
للعلاقة فيصدم على كل منهما انه استعمال اللفظ في غير موضوعه مع انه  
ليس بحقيقة فمن اين سعيين الجاز عند عدم استعمال اللفظ في موضوعه  
فالاولى ان يقال لان اللفظ اما ان يكون مستعملا في غيرهما وضع له او في غير  
ما وضع له فالاولى الحقيقة والثاني الجاز وكل منهما اما ان يكون ظاهرهما كجسبة

كثرة

كثرة الاستعمال او الاول الصريح والثاني الكناية **قوله** قد اقسام  
النظم ومما قسم الاول والثاني والثالث لان اللفظ مقدم على المعنى  
لان التفرق في اللفظ الموضوع للمعنى مقدم على التفرق في المعنى طبعا لان  
المعنى انما يستفاد منه فيقدم وصفا ولذا قدم المفرد على التركيب **قوله** والرابع  
في معرفة وجوه الوقوف الخ اي في الطرف التي بها يقع المجتهد على الاحكام  
الشعرية وهذا القسم ايضا متعلق بالمركبات لان عبارة النص ما سبق  
الكلام له والاشارة كما ثبت بنظم الكلام الخ والكلام يقتضي التركيب وما كان  
هذا القسم مستفادا من الاقسام المتقدمة اذ هو عنها قيل الاف المقدم  
اقسام النظم وهذا قسم المعنى بدليل ان الشيخ رحمه الله ذكر النظم في الاقسام  
المتقدمة فقال في وجوه النظم في وجوه البيان بذلك النظم استعمال  
النظم فقيل هذا القسم للمعنى وكون الدلالة والاقصاء من اقسام المعنى الظاهر  
وكذا كون الاشارة والعبارة لان العبارة وان كانت نظما الا ان نظر  
المستدل الى المعنى دون النظم اذ الحكم انما يثبت بالمعنى دون النظر في اللفظ  
ان المعنى لما كان مفهوما من النظم سمي الاستدلال به استدلالا بالعبارة  
وسواء الحقيقة استدلال بالمعنى الثابت بالعبارة فصالح ان يكون اقسام  
المعنى بهذا الطريق **قوله** الاستدلال الخ الاستدلال هو انتقال الذهن  
من الاثر الى المؤثر كالدخان مع النار وقيل بالعكس وهو المراد هنا لان  
المجتهد ينتقل من الدليل الذي هو المؤثر الى المدلول الذي هو الاثر و  
العبارة صالح لان الاستدلال صفة المستدل وليس من اقسام الكتاب  
لكن عالم تعد الاقسام بدون عقدة من **قوله** لان مفهومه الخ ظاهره ان  
العبارة والاشارة والاقصاء من اقسام النظم والدلالة من قسم المعنى وهو  
صالح لما قاله قبل قدم اقسام النظم الخ وجعل بعض العبارة والاشارة والاشارة  
الى النظم والدلالة والاقصاء من اقسام المعنى واذا علم **قوله** والاول  
ان تمسك فمع الخ اي الاول ان يفرق بين مثل هذه التكاليف والتقسيمات  
صحا لان بعض هذه الاختصاصات غير تام نظر ما دام لم يمتسك به بالاشارة







معيب عند اهل النظر قلنا انما لم يؤخذ القول جنب وان كان قريبا  
لافتاح استعماله في الرأى والاعتقاد صارا كانه حقيقة عرفية فيه  
واللفظ ليس كذلك لانه خاص بما يخرج من العم قبل يخرج باللفظ الدوال  
الاربع وفيه نظر لان ذكر الجنس في الحد انما يكون لبيان اصل الذات وتعيين  
الما بينه لا لافتراز عن شئ فان الالفيس اصول اللاميات والفضول فيما تها  
ولا فتراز انما يناسب بعد تعيين الذات وقد يجاب بانه انما لا يكثر بالجنس  
اذا كان اعم من الفصل مطلقا في الحيوان والناطوق في تعريف الانسان انما اذا  
كان بينه وبين الفصل عموم وخصوص من وجه فيجوز الافتراز به وهو سهل كذلك  
لان الموضوع للمعنى قد يكون لفظا وقد لا يكون واللفظ قد يكون موضوعا  
وقد لا يكون وكيفية ان الجنس حينئذ يكون له جثمان في النظر الى الموضوع  
اصل الذات كما هو وظيفة الالفيس وبالتالي الى خصوصه بقية الافتراز كما هو  
شان الفضول والاصل ان كلا من الجنس والفصل مناشا من حيث هو مجموع  
من حيث خصوصه **قوله** والمتمتع اراد وبرا الالفاظ الدالة بالوضع **قوله**  
وما يكون دلالة بالطبع كاخ بفتح الهزة والحاء المعية الدال على الوجود واخ  
بفتح الهزة او ضمها والحاء المهملة الدال على الوجود في التصديق فان طبع اللفظ  
يقضي التلطف به عند عرض هذا المعنى له وبهذا الاتضا صار هذا اللفظ  
والاعلى ذلك المعنى اعني الوجود فتكون الدلالة منسوبة الى الطبع ايضا  
او بالفعل كاللفظ المسموع من وراء حجاباته يدل على وجود لافظته عملا  
اعتبرا القيد في من وراء حجاباته ليدل على اللفظ في وجود لافظته المسموع من  
المتأخر يعلم وجود لافظته بالمتأخرة لا بدلالة اللفظ اما المسموع من وراء  
الحجابات يعلم وجود لافظته الابدالية اللفظ عليه عملا واعلم ان الدلالة لا يفتقر  
عند المنطقيين الكلمة واما اذا فهم من اللفظ معنى في بعض الاوقات  
بواسطة قوسيه فلا حكمون بان ذلك اللفظ دال على ذلك المعنى بخلاف اصل  
الاصول والعربية **قوله** وضع الوضع كقيد شئ باخر ليعلم ان عند كل لفظ اول  
او اخر وقيل هو جعل اللفظ دلالا على معنى من المعاني والاول تعريف للوضع العام

وهذا

وهذا تعريف للوضع الخاص وهو ما لغوي او شرعي او عرفي او اصطلاح  
وانتارة على الدلالة لكونه اخفى اذ كل موضوع دال ولا عكس لقولنا ان  
لا افتاح الى قوله بالوضع **قوله** المعنى مصدر يسمي في العباية او تحققي معنى  
اي المقصود او اعم مكان بمعنى المقصود عن معنى اذا قصد او باننا كان كذا  
لا يطلق على الصورة الذهنية من حيث هي بل من حيث انما يقصد  
باللفظ وذلك انما يكون بالوضع لان الدلالة اللفظية العملية الطبيعية  
ليست مقصورة في العلوم كما تقرر في قوله فالتعريف هو الصورة الذهنية بجزء  
لان تعقد باللفظ سواء وضع لها لفظ ام لا ولا مناسبتة له بهذا المقام والمهزوم  
اعم من المعنى على الاول ومرادف له على الثاني **قوله** يخرج به ينبغي ان يقول وهو  
كالفصل يخرج به ما لم يكن دلالة بالوضع وهو الممكلا وما يكون بالطبع والفعل واما  
قيدنا بسبب الدلالة عن المهمل بالوضع ولم تلتف عدم الدلالة لان اللفظ المهمل  
كما تقرر الذي يتخاطب به العاقبة ودرية مغلوب زيد قد يدل على المعنى المحقق عند  
وقد يدل على ان شئ قام به هذا اللفظ حتى اذا كان التلطف به وراه حذر الدلالة  
دالتها على هذا من حيث بالوضع فسبب الدلالة عن المهمل مطلقا كما هو عليه  
بعضهم ممنوع **قوله** والمشتك ايضا اي خرج بقوله معنى واحد المشك فاه موضوع  
لمعنيين او اكثر على سبيل البديل ولا حاجة الى ذكر ايضا فان قوله وضع خرج بالاول  
والدلالة بالوضع وقوله المعنى خرج المشك فها قيدان يخرج كل منهما على حدة لا قيد  
واحد يخرج به عن شئ فكان الاول في جعل وضع هو كالفصل الاول بوجه لا يكون  
دلالة بالوضع والمعنى واحد كالفصل الثاني خرج به المشترك الخ فالقيد لا يلزم  
ما قاله في حل العبارة انهما قيد واحد مما قيدان احترضا عما ذكره في قوله  
سلم لولم يذكر كلمة ايضا لكن ذكر ما عين جعلها قيدا واحدا فعدم ذكرها كان  
او **قوله** قيل لا حاجة الى اللفظ انما هي عن الجملة بقوله معلوم لان هذا اسم باللفظ  
الى اصل الوضع لا بالنظر الى اللفظ والظاهر ان الجملة كالمعلوم المعنى للموضوع  
الوضع وان تعدد لان الوضع تعين اللفظ بآراء المعنى ومجال ان وضع اللفظ  
بآراء معني ولا يعلم ذلك المعنى وكذا الاسم بعد العلم بالوضع وتعدده عند اللفظ

معتبرة  
وهو

ينبغي



عند الاطلاق يكون غير معلوم له ما لم تنضم اليه قرينة لكن من اراد المعنى ودلت  
اللفظ عليه بون بعيد وانما يشبه اللفظ ما حكى بالاعتبار المتداول الاول  
292 في وضع اللفظ عن سده الالف وكلية الصفة نظراً الى ظاهره وانما جعل اللفظ  
لاصتياجه الى البيان **قوله** وقيل الصفة اي معلوم عن المشترك فيكون المشترك  
واطلاجه للوضع المعنى ولم يحرج به الا المهمل وقوله معلوم هو محرج للمشترك فانه  
موضوع لمعنى من المعاني المختلفة على سبيل الابرار اي على راي فيكون منها حيث  
الذات والخاص لا يكون منها حيث الذات **قوله** المرد منه الخ من كون الخاص  
معلوماً الخ هو دفع لسؤال يرد على قوله معلوم وتفرقة ان يقال يرد على التعريف  
تفريقه رقيقة لان الرقيقة عندكم خاص مع انها مبهمه وتفرقة اللفظ يقال مطلق  
الابرار لانها في الخاص كما بناه الابرار في الذات وهو مبهمه لان الرقيقة الابرار  
والابرار هي من هذا الوجه وان احتملت الابرار في الصفات والابرار في الصفات لا يقع  
الآن حسب العارض لان الذات في الخارج لا تخلو عن وصف كقولك والامر ان او  
الصفوة والكبر لا غير ذلك ومثله لا يكون قادراً على خلق المول فان ابرار  
من حيث الذات لان ذاته غير معلوم لتقاطعها **قوله** صفة لمعنى يجوز ان يكون مالا  
او من ضمير المستتر معلوم **قوله** الخ ان يكون الخ هذا بيان المراد بالانفراد  
يندفع ما قيل ان اراد بالانفراد ان لا يكون موضوعاً لمعنى آخر فالمراد كحال و  
مجلس ايضا كذلك لان معناه معلوم وهو موضوع له فقط وان اراد ان لا  
يكون في معناه كثيرة فيلزم ان لا يكون شيئاً من اسماء الاعداد كالثلاثة والاربع  
الى غير النهاية فاقفاً وهو خلاف الاجماع وتفرقة اللفظ ان المراد بالانفراد ان يكون  
اللفظ متنازلاً للمعنى واحده حيث انه واحد مع قطع النظر عن ان يكون له في  
رج افراد او لم يكن المسكون وكونه موضوعاً لمعنى لكن لا على الانفراد  
فان اعادة منظورة للواضع في الوضع فلا يكون حاصلاً والبنية وكما هو  
لمعنى واحد على الانفراد لانها وضعت لنفس هذا العدد وهو الثلثة من غير نظر الى  
شيء آخر وتكرية من الافراد لا يقع في خصوصه لا يجب كثرة فيه لانها بمنزلة  
اجزاء زيد وتكرية منها فيكون التكرية باعتبار الافراد زيد على الوجود غير

منه

ويستغنى الخصوص **قوله** فانه موضوع لمعنى واحد شامل للافراد هذا الخ  
لتعريف المصنف العام بابتداء اول افراد متفقة الخ ودفع سبيل التكرار  
لانه يقضى الى العموم المعنوي وفيه كلام كما سيجي فتاوى الخاصل ان اللفظ  
الموضوع لمعنى واحد حتمه افراد ان قطع النظر عنها حال الوضع وتعلقه الاحكام  
بافراد العام **قوله** مستنكر في التعريف اي واقعة في غير موضعها لانها لا طلة الافراد  
والتعريف للحقيقة وللهذا كان من شرط الحد ان يقع اطلاقاً على كل فرد من الافراد  
المحدود لوجود الحقيقة فيه فالك اذا قلت الات ان حيوان ناطق بصديق  
هذا الحد على كل فرد من افراد الات ان فلو قلت الات ان كل حيوان ناطق يتبع  
اطلاقه على زيد مثلاً فانه ليس كل حيوان ناطق فيكون ذكره في التعريف مقصود  
اندرج شيئاً من افراد المحدود والحد واجب بان العقباء رجمهم الله لم يلتفتوا  
الى اصطلاح اهل المنطق في الحدود وذكره وتفرقة في تصانيفهم توقف  
بها على المراد ومعنى اللفظ كما هو التلويح بالغة فلذا لم يبالوا بتكرار الخ  
اذا ضبطت بمصطلح بيان الافراد كما يحصل ببيان الحقيقة والخاص ان ذكرها  
في تعريف الاشياء بحسب الحقيقة في نفس الامر مستنكر واما في تعريف الابرار  
بحسب الامور الاصطلاحية المطلوب فيها التطبيق على الافراد فغير  
مستنكر قال بعض الشراح بل الجواب الصحيح ان يقال لانهم ان هذا التعريف  
ليسان الخمسة لعدم الجنس والفصل الغريب بل لا امتياز عما عداه ود  
غير متمايز للتعريف **قوله** وهو اما ان يكون خصوص الجنس الخ وهذا لان  
معنى الانسان واحد **قوله** وهو اما ان يكون حصول الجنس الخ وهذا  
لان معنى الانسان واحد وهو الحيوان الناطق وكذا معنى الرجل واحد  
موان ان ذكرنا ورتبة الصفة وكذا معنى زيد واحد وهو الذات المستحصنة  
فالنون الثلاثة ان لكل واحد معنى واحد او كون الاولين والافراد لا يتمايز  
لانها واحد تماماً لانها غير منظور اليها فصار للات ان والرجل كزيد لكن  
خصوص الجنس يحقق الانواع وخصوص النوع يحقق الافراد وخصوص العن  
لا يحقق غير معناه **قوله** جعلوا اللفظ المشتمل على كثيرين متفاداً في الحكم

هكاهم



الشرح جسا كالان الجنس كل بيتا ول افراد مختلفة وكذا النوع يتناول  
 افراد متفقة الا ان المصنوع في اصطلاح الفقهاء والاختلاف بحسب المصنوع  
 والاحكام وكذا الاتفاق بحسبها وفي اصطلاح اصل المنطق بحسب الحقيقة  
 ولهذا كان لسان جنبا عند اصل الشرع لسانا والمرأة فانها  
 نوعان مختلفان بحسب الاوضاع والاحكام وان احدهما حقيقة الاصيل  
 ان الرجل يصلح للمامة الكبرى والصغرى والشهادة في الحدود والعقوبات  
 فبها دون المرأة وصار الرجل نوعا لا يتباين افراده ذلك مع ان الان نوع  
 الانواع عند المنطقيين والرجل صنف **قوله** ان من اشترى عبدا وظهر امته  
 لم ينعقد البيع ثم سدا الفرع مستي على اصل وهو ان الاشارة والتسمية اذا  
 اجتمعا والمتاراة من جنس المسمى يتعلق الحكم بالمتاراة وان كان من قولها  
 جنبا يتعلق بالمستى كما لو اشترى عبدا على انه باقوت آخر فاذا هو اقره ينعقد  
 البيع لوجود المتاراة ولو ظهر انه زواج لا ينعقد لعدم المسمى والذکر والآن  
 حسان فتعلق الحكم بالمستى وهو معدوم فلا ينعقد يصح الكلام في المعدوم  
 واعلم ان الفقهاء حكموا بآراء على الرجل والمرأة باختلاف المصنوع انظر الى الجنس  
 التعلق بينهما المقاصد والاحكام ففعلوا لو اشترى عبدا فظهر انه امته لا ينعقد  
 البيع مع ان اختلاف النوع لا يمنع الاعتقاد وحكموا بآراء بكونها نوعين لان  
 نظرا الى اشارة الكهات الانسانية واختلافها في الذكورة والانوثة فيتميزون  
 بما ذكره ان خارج ليس كليتا تامة **قوله** كما يجنون وغيره اي المعنوية والمحصل  
**قوله** العين او في هذا الاسم من غير ما يقع خاص العين اولى باسم الخاص  
 من خاص الجنس والبيع لعدم احتمال الشركة فيه فان معناه الواجب للمعلوم  
 لا يشمل غيره واحدا لانه جزئي حقيقي فكان للواجب تسمية **قوله** انما قدم الكلام لانه  
 جزء لجزئي اعلم ان الكلام جزئي غالبا لان فانه جزء لجزء الجزئي كل الكلام وذلك  
 لان الجزئي عبارة عن الكلام مع شئ اخر فان زيدا لانه جزان الامة ان شخص يكون الانسان  
 زيدا زيدا لان كلمة الشئ بالنتية الكلمة وجزئها بالنتية الجزئية سواء كان  
 ذلك الجزئي حقيقيا كزيدا واصفيا كالان فانه جزئي للحيوان ويكون جزؤه

لذلك

تركيب الان من الحيوان والناطق وانما قلنا غالبا لان بعض الكليات  
 ليس جزءا لجزئياتها كالحاقته والعرض العام واذ كان الكلام جزئا فقدم وصفا  
 كما هو تقدم طبعاً **قوله** اي الاشارة الثابتة للمسمى من علم الشئ الاشارة الثابتة به  
 اوله مثلا اذا قلت حكم الصلوة سقوط الواجب عن زمة المكلف بالاداء  
 في الدنيا وحصول الثواب في الآخرة فمعناه الاشارة الثابتة على ذلك الصلوة  
**قوله** الموانع الصافية اي العوائق للصافية عن ارادة الحقيقة  
**قوله** قطعاً تتميز بوزان يكون صفة لمصدر محذوف اي تناولا قطعياً اعلم  
 ان القطع يستعمل لمعنيين احدهما ان لا يكون احتمال حصول الحكم بالمتاراة  
 ان لا يكون احتمال ناشئ عنه دليل اخص مطلقاً من مطلق الاحتمال و  
 نقيض الاخص اعم من نقيض الاعم مطلقاً والمراد بالقطع هنا المفعول الثاني  
 لان الخاص كما يكون للممتنع لا يكون لغيره وغير المتواتر الاحتمال فيه لا يشهد  
 القطع بالمعنى الاعم قبل سدا عند شاع الواجبات والاصح ان زيد ومن ياتيه  
 حلا فالتام غير قند كحل النزاع في المعنى فان قال بالقطع لا يقول بالمعنى  
 الاخص لظهور بطلانه اذا احتمال المجاز قائم اتفاقا ولهذا يجوز تالكيد فيكون  
 مراداه القطع بالمعنى الاعم ومن تنافى لا يجوز نقله بالمعنى الاعم او الخلاف في  
 المجرى عن الواجبات الصافية والمعنى الاعم فيه ثبوتية فيكون المراد من القطع بالمعنى  
 الاخص حصول التوثيق بين المذهبين **قوله** فاذا قلنا زيد عالم وجب الحكم  
 بالعلم عليه وكذا العطف العلم حاقص فوجب الحكم به على زيد علم وجه يقطع احتمال  
 ارادة الغرض ان زيد انما يتخصص بالعلم ويثبت دون غيره من النقط  
 وان كان الغرض عاماً لكن نفس النقط لا يراد الغرض **قوله** كيف يثبت القطع  
 مع احتمال ارادته المجاز الا ما استثنى كما يحكم وقد علمت ان المراد بالقطع  
 هنا بالمعنى الاعم وهو لا ينافي احتمال المجاز لان قطعيته بالنظر الى اصل الوصف  
 سابق على الاحتمال الذي يتوقف ثبوت الحقيقة والمجاز عليه ولان المجاز  
 عارض للثبت الا بانضمام ارادة واعراض ثبوتية حالته او مخالفة والكل  
 في العوارض العدم **قوله** الاحتمال الذي لم يثبت عنه دليل للمعدوم



الى فهم من هذا الجواب ان الخاص لا ينافيه الاحتمال الذي لم يثبت اعم ولا يدل  
 صل سدا في غير خاص الكتاب والسنة اذ ان الخاص منها احتمال اذ لا يمكن  
 حال الخلو عن القرينة منتف قطعاً والالكان ذلك تجريراً لا تبيناً اذ لا  
 يلبي بمصعب الشرع ان يطلق لفظاً يراد منه معنى كصومه ويريد بذلك  
 اللفظ من خلاف ذلك المتبادر من غير قرينة تدل عليه فاهم **قوله** الا برب ان من  
 لم يعم تحت حابط غير ما تل الى تبعك القاف من الاقامة لان القيام الى لم يكن  
 تحت الحابط يعني لو قبل ان لم تحت هذا الحابط وهي غير ما تل فعلت للاهتتم  
 تحراً لا احتمال سقوطها على تمام على ذلك بخلاف ما اذا كانت ما تل فانك بالتمام  
 بل تقديره ان احتمال ما شئ من دليل **قوله** اي بيان التفسير لان من شرطه ان  
 يكون النص محلاً او مشكلاً والخاص بين بغيره فلا يكون فيه اجازة كما حال  
**قوله** لانه يحتمل بيان التغيير كانه جواب سوال تقديره ان يقال المصنف في  
 احتمال البيان مطلقاً فلم يحدده على بيان التفسير فقط فقال انه يحتمل البيان  
 بغيره عند دلالة القرينة لاحتمال المجازية وكذا يحتمل بيان التبدل وبيان  
 التغيير اذ اريد في المجاز فان قلت اذا كان يحتمل بيان التغيير والتبدل  
 والعور فكيف نفي المصنف احتمال البيان مطلقاً قلت المراد نفي احتمال  
 البيان المنافي للقطع وبيان التقيد لان قوله لا يحتمل البيان مهملة قوما  
 الجزئية لانه قوة قولنا البيان لا يحتمل الخاص فلا يراد نفي البيان مطلقاً  
 وان لم يحتمل غيره من اقسام البيان **قوله** هذا الحكم بغيره قوله لا يحتمل البيان  
 مع الحكم الاول وهو قوله تبيناً ولان المحض قطعاً متلاً زمان لان تناول  
 المحض قطعاً مستلزم عدم احتمال البيان وعدم احتمال البيان مستلزم تبيناً  
 ولان المحض قطعاً **قوله** والى النبي زعم من قال الخاص يحتمل البيان كان مع نظراً  
 الى احتمال المجاز **قوله** في المتن لكونه تبيناً على عدم احتمال البيان وقوله لان  
 البيان الخ على لكونه تبيناً فهو على فعله وعلة العلة والاولى ان يجعل على الكبر  
 المطوية وتقديرها وكل ما كان تبيناً في نفي لا يحتمل البيان لان البيان الخ  
 فاهم **قوله** وهي اي ازالة الحفاء **قوله** واثبات الثابت ونفي المنع  
 لازمة ما

ظ

محال سدا على طريق الف والشر المرتب قاثبات الثابت راجع الى  
 الطهور ونفي المنع راجع الى قوله لازمة الحفاء وبيان ذلك ان الخالق  
 تبيناً وحقيقة البيان اثبات الطهور ولازمه ازالة الحفاء فلو لم يثبت  
 التي قد يلزم اثبات الثابت وموال الطهور ونفي المنع وهو الحفاء وكلامه في  
 قيل فيه نظر لان الخاص قد يكون منهما يخرج الى تبين المراد منه واجبة ان  
 المراد بالمراد منها ما لا يقيم منه المراد الا ببيان وهو لا يكون فاصلاً لان التي  
 ما دل على المعنى المعلوم **قوله** لا يقال هذا اي قول المصنف لكونه تبيناً مصداقاً  
 على المطلوب وهي جعل المدعى جراً من الدليل وذلك لان المدعى ان الخاص  
 لا يحتمل البيان فالبيان جراً من المدعى وقد جعل جراً من الدليل بقوله لكونه  
 تبيناً في نفس فاخذ البيان فيها ويلزم من جعل المدعى جراً من الدليل اثبات الشئ  
 بغيره وهو محال اذ الدليل يكون غير المدعى فدفع الشرح هذا الاعراض بان يكون  
 عدم احتمال البيان اي هذا المجموع هو المدعى ودليله لكونه تبيناً ونقصه  
 فلا يكون مصداقاً على المطلوب لان المدعى ليس جراً من دليله فاهم **قوله** هذا  
 تفريع لما ذكره وتقريره الخاص الخاص لا يحتمل البيان وكلامه لا يحتمل البيان  
 لا يجوز الخالق البيان به فالخاص لا يجوز الخالق البيان به دليل الصغرى انه تبيناً في نفسه  
 دليل الكبرى ان البيان اما اثبات الطهور وهو حقيقة ازالة الحفاء وهي  
 لانه منه وكلامه باطل لان الخاص تبيناً في نفسه فيؤدي الى اثبات الثابت  
 او ازالة المنزلة ومما حال **قوله** اي الطأ شيتة الركوع والسجود والار  
 فيهما بمقدار **قوله** والاستواء في القوتاي من الركوع **قوله** وهو قوله  
 عليه السلام لا عا في من في المسجد وترك التبدل ارجح ففصل فانك لم تقبل  
 هذا حديث متفق عليه من حديث ابي هريرة رضي الله عنه **قوله** كما ذهب اليه ابو  
 يوسف واتى في ما كنت واجد وفانهم ابو حنيفة ومحمد فانها قالوا لا يجوز  
 في الركوع والسجود عارضة الكرخي واما العوفة والجلسة فتشأن عند بيان  
 المشخ وعبادة الخلاق ينظر في جواز الصلوة بدون ففند ما اذ لم يثبت التبدل  
 يجوز وعند من لا يجوز **قوله** وهو الميلا اي معناه اللغو الميلا يقال ركوة النخلة

في التفسير  
 في التفسير

في التفسير  
 في التفسير



اذا ماتت وركع البعير اذا طأ طأ رأسه وركع الشجر اذا انحنى من كثر قوله  
يكون زائدا على النص بخبر الواحد وذلك لا يجوز لانه يكون شكي لا لا في الطلوع  
بالطبي وتوهمه منوع عندها ولا يقال ان يقول ستمائة لا يصلح بيوتها ما كان يلبس  
الشيخ ان لو لم يصلح ان يكون ذلك بيان الجمل الكتاب وهو قوله تعالى الصلوة  
وهو مفسر ويكن ان يجاب عنه بان لا يجلو اما ان يكون بيان للصلوة او الركوع  
والسجود ولا سبيل الى الاول ولا يلزم ان يكون التعديل واجبا على حاله و  
اللازم باطل اذا اتى بالركوع مع التعديل مثلا اتى بركوع واحد وان طوله كما  
فتعين الثاني وهو المطلوب وقد علمت انه لا يصلح بيان له **قوله** هو ان يكون  
الشرعي فتخرج الى البيان اي لا تصح المغة الشرعية الى قيد ايد على اللغة **قوله** وان  
سماها اي ان كل مغة شرعية يحتاج الى قيد ايد على اللغوي لكنه اي الاصطلاح  
الشرعي الى قيد احتمال لم يتبادر عن دليل وفيه تأمل **قوله** لان الحاق الطائفة  
بالركوع والسجود على سبيل الوجوب جائز في تنقص الصلوة بدونه وتناثر  
بشركه ولكن لا ينطبل لان الحكم مثبت بقدر دليله كما هو منزلة اقرار الاحاد وذا  
صحت مع ان تنه الخبر تفيد عدم توقف الصلوة عليه وهو قوله عليه السلام وما سمعت  
من هذا شيئا فقد انقضت صلواتك اخرج هذه الزيادة ابو داود والترمذي  
والنسائي في حديث المسيء صلاته وجه افادته عدم التوقف نسبتها صلوة  
والباطلة ليست للصلوة ولانه وضعها بالنقص والباطل انما يوصف باللام  
فقد امر عليه السلام انما امره بالعادة ليؤدى راعيا غير كرامة لا للفتا ومما يدل  
عليه لو لم تكن هذه الزيادة تركه عليه السلام اياه بعد اول ركعة حتى امم ولو كان  
عدها مفسدا لفسدت باقول ركعة وبجذالفت ولا يحل المنقح في الصلوة **قوله** فيمنه  
كس على قوله عليه السلام فاكث لم تصل على الصلوة الخالية عن الامم على قول الكوفي  
وعلى المسنون على قول الخوافي والاول او ما لان الجار حينئذ **قوله** لم تصل  
يكون اقرب الى الحقيقة ولان المواظبة دليل للولوع وعنه عيسى اليماني  
ترك الاعتدال بركعة ومن المشايخ من قال بركعة الاعادة ويكون الوضوء هو الثاني في  
اشكاله وجوب الاعادة اذا هو الحكم في كل صلوة اذ يتبع مع كراهية التحريم ويكون

جاءه لعل ان الوضوء لا يتكرر وجعل الثاني فرضا يقتضيه عدم تنوطه بالاول  
وهو لازم ترك الركن لا الوجوب اللهم الا ان يقال ان ذلك امتثان في طاعة  
او حجب الكلام وان ما قرع عن الوضوء كما علم سبحانه انه سيقوم وقابل ان يعمل  
كيف يجوز ابو يوسف سدة الزيادة على الكتاب بخبر الواحد وهو ممنوع عنده  
ولهذا قال بعض المحققين ينبغي ان يحل قول اني يوسف انما في بعض العملية وفيه  
نظر ويكن ان يجاب بان خبر الطائفة استشهد عنده والزيادة يجوز بالمشهور  
فيه شيء او يقال انما اثبت ابو يوسف فرضية التعديل بفعله عليه الصلوة  
والسلام لانه علمه الكلام ما صلح الامطئينا والصلوة كانت تجله وقوله السلام  
وقع بيانها لا مجال فيكون فرضا الا ما اجمع له دليل كالتعدي الاولي والفاضة  
واما الطائفة فلم يوجد له دليل المحرغ لها عن الفرضية فتأمل **قوله** وهو ان الولد  
ان يتابع في افعال الوضوء الى هذا بخلاف غيره في شيع المجمع فانه قال الولد  
ان يعمل كما قبله بخلاف الاول في هو ايد معتدل وهذا هو المشهور في تفسير  
الولاء وقيل بان لا يشغل بين العضوين يعمل غير الوضوء **قوله** وهو شرط  
عند مالك وابن ابي ليلى والشافعي في القديم **قوله** لانه عدم واطب عليه اخرج ابن  
ماجة والطبراني والبيهقي عن ابي بن كعب ان النبي صلى الله عليه وسلم نزلت  
سبيل الموالات وقال سدا وضوا لا يقبل الله الصلوة الا به **قوله** في قوله عليه  
والسلام قال لا يقبل الله صلاة امرئ حتى يضع الطهور وضوا وضوا وضوا  
السماعي في الاصطلاح واستدل به الرافعي في شرحه غير ان النووي في  
وقل غيره موقوف وزاد الدارقي ولا يصح وقال ابن حزم لا اصل له وقال غيره  
الرافعي لا وجود له في الروايات **قوله** ومي شرط عند مالك هذا السنن وهو فا  
من مذهب مالك وانما الموقوف انها شرط عند احمد وتركتها لا يفرق لقوله  
دم لا وضوء لمن لم يسلم رواه ابو داود وابن ماجه والترمذي والحاكم  
ابن مبره رضى بلغظ لا صلوة لمن لا وضوء له ولا وضوء لمن لم يذكر اسم الله  
**قوله** وهي ان يقصد بوضوئية استباحة الصلوة الا وان يقول هو ان  
يقصد بقلبه لا بصحة الا بالطهارة او وقع الحدث ليشتمل من صف الطواف

ابن

بيت



عند ان فتح والصلوة عند البعض فجلا ما ذكره فانه فاقص بالصلوة فقط  
**قوله** ومضى شرط عندنا في ذلك عندنا كذا واحمد لقوله عم الاعمال بالنية الحديث  
متفق عليه من حديث عمر بن الخطاب فانما الاعمال بالنية وبالنية والعمل  
بالنية والاعمال بالنية وان الاعمال بالنيات كما في الكتاب فقال النووي في  
اسناده ونظر بعضهم فيه اذ قد رواه كذلك ابن حبان والحاكم وابو حنيفة  
**قوله** معناها اي الغل والمسح معلوم ومضى الى المعنى الاساسية في الاول والثاني  
**قوله** وفي حاله هو عطف تفسير وذلك لان النص لا يلائم مقتضى جو الفصل  
والمسح في الوضوء على اتي وجهه فصل والتعيين من الاشياء مثل اطلاق  
الجواز وهو حكم شرعي فكان شحا حكم الكتاب الجواز وهو لا يجوز فان  
قبل حديث الاعمال بالنيات مشهور والزيادة بالمشهور جارية عندنا  
علمية قلنا ان شهرته ممنوعة بل هو غريب ولكن سلمنا انه مشهور لكنه مشهور  
الظاهر كما سيجي في محط غير نية فلم يجعل به او اعترض بشبهة او التيمم مع  
ان النص لا يلائم مقتضى الجواز على اتي وجهه فصل واجبت بان النية في التيمم  
بالنفس لا يغيره لان التيمم يشرى عنها اذ هو العقد والنية في العقد استعمل  
بان ذلك انما يستقيم ان لو كانت النية عبارة عن مطلق العقد وسلك  
بل في عبارة عن قصد الصعيل لا سبابة الصلوة وهذا اخص منه ولعل الدلالة  
له على الخاص فكيف يستفاد ذلك منه ويمكن ان يقال لان ان العقد يمتد على  
خاص بدلالة الفاء الدالة على السببية اي فتميموا للصلوة والعقد للصلوة  
عين النية **قوله** فان قلت الى ترتيب السؤال ان يقال لمن يقال لم لا اوجبت  
النية والولاء والترتيب والتسمية في الوضوء كما قلتم بوجوب التيمم في  
الصلوة مع ان كلامها ثبت بجبر الواجب وتوتر الجواب ان الوضوء اقط  
رتبة من الصلوة لكونه شرطاً تالياً لها فلو قلنا بالوضوء مكمل الوضوء كما  
قلنا مكمل الصلوة بل ترم الترتيب في فرع الوضوء وفرع التيمم وفيه حيث  
اولا ما يؤمن ان كان واجبه اقطرتية من اجبها كوضوء بالنية التي فرضها اذ  
قوة التابع ليست كقوة المنوع **قوله** ولقائل ان يقول ان هذا وارد على النظر

واذ سقط

واذ سقط النظر ثبت الجواب سالماً وقد علمت انه لا يتم فكان الاول  
ان بين ضعف الجواب ثم نقول فالوجه ان يقال ان مقتضى الحديث  
ومكملها الى هكذا اوجه في بعض النسخ وسو عطف تفسيره بقوله او لمكملها  
فيكون ذكر حكمها نظراً وقد عرفت ظهور التفاوت بين المكملين في غير  
هذا الوجه فتفتن **قوله** والامر للوجوب باي ومثله لو كان قطعي الثبوت  
يثبت به الغرض لا تقطع الاحتمال فاذا كان قطعية يثبت به الوجوب  
**قوله** في التيمم من القسم الثالث فيه شيء لانه يحتمل لغير الكمال كما يحتمل  
نفي الاصل ولا قطع مع الاحتمال ويجاب بانه صريح بالنقصان في تلك الزيادة  
التي ذكرناها وسومعنى الكمال اذ هو لازم ترك الواجب لا النية **قوله**  
لانها انما يجب في العبادات المراد بالوجوب الوضوء وهي الوضوء كما يستلزم  
الفعل بالنية فالاول ان يقول وفيه النية من القسم الرابع لانه  
اقبل ان يكون معناه ثواب الاعمال واعتبارها فتكون مشتركة للدلالة  
ولقائل ان يقول صاحب الهداية قد استدل بقوله عليكم انما الاعمال  
بالنية على كون النية شرطاً في الصلاة فيظهر بذلك ان كونها انما الاعمال  
بالنية فيقبل طعن الثبوت والدلالة كما ذكره المصنف الكشاف فيكون  
فانه كان من ذلك القبيل لما صح استدلال صاحب الهداية على كون النية  
شرطاً في الصلوة وصاحب الهداية تبع ذلك شمس الايمه في مبسوطه وكان  
ان يجاب بان هذا الحديث مشهور بالزيادة بالمشهور على الكتاب على  
سبيل الفرض جازية وان كان مشترك الدلالة فصيح في النية وصاحب  
الهداية ظاهر لانه جار على قواعد الاصول والمصنف جعله من الواجبات  
التي مفهوماً فيكون من القسم الرابع الذي ثبت بالنية دون الواجب  
**قوله** وكذا جبر التسمية كما لا بد على وجوبها والظاهر ان المراد بالوجوب الوضوء  
كما ترى وهذا لا يناسب المقام لان الكلام في ادخال هذه الاشياء في القسم الرابع  
يعزى من حيث النية فتعني دلالة اخبارها عن الاشياء على الوضوء لا يدل  
على المطلوب فالاول ان يقول ما ذكرناه او لا ثم يقول وكذا خبر النية

عالم  
بكت



الخ ويكون ان يقال المراد بالوجوب المشي والوقوف اعم من ان يكون  
 قطعيا وظنيا لان الواجب نوعان قطعي وظني فالواجب اعم والوقوف  
 اخص وتفي الاعم سيندرم تفي الاخص لانه اذا انغى الحمول ينغى  
 الاسنان والعرض فيلزم من تفي الوجوب تفي الوقوف والواجب المصطلح  
**قوله** لان مثل سينعمل النغى الفضيل لتقابل ان يقول قد قلتم في  
 قوله عليه السلام لا صلح الا بالفاكهة محمول على تفي الفضيلة مع انكم قلتم  
 بوجودها فلم قلتم بنسبة التسمية ويمكن ان يقال نسبة التسمية معارض  
 بغير صلح الله عليه وسلم من توفضا وسمى كان ظهور الجميع اعضاب  
 ومن توفضا ولم يسم كان ظهور الماء اهابة الماء فلم يسم قطعي الدلالة  
 نظر فان هذا حديثك ضعيف لانه انما يرد به عن الامش كحي من شام  
 وهو متروك ولذا قال بعض المحققين مقتضى النظر وجوب التسمية في  
 الوضوء غير ان صحة لا يتوقف عليها لان الكون انما يثبت بالقطع و  
 هذا يندفع ما قيل من ان المراد به تفي الفضيلة لئلا يلزم تنحية الوضوء  
 بغير الزيادة عليها فانه انما يلزم بتقدير الافتراض لا الوجوب **قوله**  
 الا ترى انه عليه السلام وطب على المضمضة والاستنشاق وانما  
 سنتان وذلك لان الوجوب انما يثبت بالمواظبة المفروضة بعدم الترك  
 اما مطلق المواظبة فلا تفيد الوجوب ومواظبة عليه السلام على الوضوء  
 كانت مع الترك اهبا كما في المضمضة والاستنشاق وهذا دليل  
 السنة صلح من القسم الرابع **قوله** وفي الترتيب معارض بما روي انه عليه  
 السلام في مسح راسه فتذكر بعد غسل يمينه غسل يمينه فافهم انما  
 يباين كتب السنة وعلية في الترتيب واقر في الطبراني في الاوسط عن عبد الله بن  
 مسعود رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من مسح  
 راسه فذكره وسوط في فوجده لحيته بل ليا خدمته ويمسح برأسه فان ذلك بخبره ان لم  
 فعليه الوضوء والصلوة في مسنده سهل ابن سعد انهم بالكذب والله اعلم **قوله** في  
 وضع الكتابان علة لتسمية بالقديم **قوله** لقوله عليه السلام لا يطوفن بهذا

اليمين

البيت محدث ولا عريان كذا ورية الفقهاء واخر الترمذي والحاكم و  
 الدارقطني والطبراني والبيهقي من حديث ابن عباس ان رسول  
 الله صلى الله عليه وسلم قال الطواف بالبيت صلاة الا ان الله  
 اياح فيه الكلام وصححه ابن خزيمة وابن حبان وطه طرق مرفوعة و  
 موقوف **قوله** لان الطواف خاص معلوم معناه وهو الدور  
 ان بالبيت وسو يتحقق من الحديث كما يتحقق من الظاهر **قوله** فلا  
 يكون موقوفا على الظهارة كما قاله الشافعي رخصة الله لا يكون عملا  
 كتاب لانه ساكت على اشنة اطرافها **قوله** فان قلت ان كل الى اي  
 واذا كان محلا جاز ان يلحقه خبر بيان له **قوله** قلنا لا اجال فيه بالنسبة  
 الى الظهارة لانه لا يجملها **قوله** واجال اي نهر الطواف بند اليوم وهو  
 العدد والابتداء لا ياتي في عدم اجاله بوجه اخر وهو محل حيث الغد غير  
 محل حيث الظهارة واجال النهر بوجه لا ياتي في عدم اجاله بوجه اخر  
 لاختلاف الجمعة **قوله** فلا يحتاج الى ايجاب ذلك على هذه يمكن ان  
 يجاب عن ذلك من طريق ان ما في ان يقال عدم تادى الوقوف يحصل  
 في ضمن غسل الوجه ميسر على قوات الترتيب وتوسطه عند لان ذلك  
 المقدار لا يخرج عن المسح وايضا كل ما يدخل في الغيبة لم يعتبر **قوله**  
 في شئ من الطهارات **قوله** فسعى ذلك البعض مجالا ما حصله ان لانه  
 محلة في حق مقدار المسح وحديث المعبر التحقق بياننا ونزاد ضعيف  
 لانه لا ينطبق عليه حد المحل وحديث المعبر لا يدل على ان ما دون  
 الربع لا يكون فرضا مع ان ان ربع رمة الله يستشكل القول باجمال الآلة  
 فيما باه فكيف يجاز منها انما محلة وسبب في محله والله اعلم **قوله** لان  
 الامر لا تقتضيه التكرار ولا يجمله فلا يكون النقص مجالا من حيث  
 العدد بيان له وقد يقال احتمال التكرار مسندا من صيغة النفع  
 لان باب النفع للمبالغة وذلك محتمل ان يكون من حيث العدد  
 ومن حيث الاسراع في المشي قاله في خبر الواحد بيان وقد جاز



لو كان باب النفع يقتضي الاجمال كان قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطوا  
مجالا بالنسبة الى المبدأ فلا يصلح فيه الابداء **قوله** والاولى  
ان يقال الخ يعني ما ثبت انه لا مجال في الآية والاولى ان يقال ثبوت  
العدد وتعيين المبدأ بالافعال المشهورة وبها يجوز الزيادة لا باعتبار  
الاحاد والتقابل ان يقول لو ثبتا بخبر مشهور لكانا فرضين لا يجوز تكررها  
لان الزيادة بالمشهور يقتضي الغرضية مع انهم قالوا ان الشواظ الثلاثة  
الاجزئية تجوز بالدم اذا تكرر والفرق هو الاول الاربعة ولذا لا تجوز  
بالدم ويفسد الخ بتركها وكذا يجوز المبدأ من غير جهة الخ الاسود  
فما **قوله** والباقي بالرفع عطفا على فاعل بطل كما فعله الخ  
والبواقي مجرورات لعطفها على المضاف اليه وهو الولا **قوله** يعني ليعين  
الخ يشير الى ان لفظ الآية خبر ومعناه الامر بالبر من اي المطلقات  
المدحولات من منزوات الاقراثة فرى اي مضى ثلثة قروا على انه قول  
او مدة ثلثة قروا على انها قروا وقيل سوطا انه والمعنى حكم المطلقات  
ببر من ثلثة قروا وقروا جمع كثره والموضع موضع قلة وكان الظاهر  
يقول ثلثة اجزاء اختلفت تاويله فقبل وضع جمع الكثرة في موضع  
جمع القلة كما وقيل لما جمع في المطلقات اني بلفظ جمع الكثرة لان كل مطلق  
تترى ثلثة وقبل التقدير ثلثا فمؤخره والقوى من تركه يستعمل في  
الظهر والحيض يحمل ان في القوى على الاظهار وهو مثبت زيد بن ثابت  
بن عمرو عايشه رضي الله عنهم وعلينا على الخيض وهو مثبت الخلفاء  
الراشدين واني الدرر رضي الله عنهم وان في الصحيح **قوله** يكون الخ  
واقعا حاكة الخيض اي لكونه مأمورا به على هذا التقدير والظاهر باطل الا  
جماع لانه بدعة فالمراد من **قوله** وبان الهاء في الآية الخ تقرير ان الهاء  
علامة التذكير مثل هذا العدد يقال ثلثة رجال وثلثة نساء و  
الحيضة مؤنثة والظهر مذكرة فقلت الهاء ان المراد من القوى الاظهار  
**قوله** والجواب عن الآية الخ كان الاولى ان يذكر هذا اجزا بعد ان يذكر الدليل لتا

الحيض

لان الجواب عن دليل الخضم لا يكون الا بعد اقامة دليلنا **قوله** بان  
اللام الاولى عدم ذكر الباء في الموصفين كما فعل في قوله وعن الثاني ان  
الحيض **قوله** في الخ في قوله تعالى لعدهتمن **قوله** كما في قوله له والتمو  
وابنوا الخراب وكما في قوله تعالى فالتقطال فرعون ليكون لهم عدوا  
وفرا فيكون المنع فطلقون من يكون عاقبة طلاقهن العدة **قوله** او بالبر  
من قوله لعدهتمن لغيل عدتهن فاصلة ان اللام على هذا تكون في الوقت  
داخلة على مضافي ان الاضافة للبيان **قوله** بدليل قراءة ابن عباس  
الخ وروى ابنا سفيان عن عمرو بن دينار ان ابن عباس قراء  
فطلقوهن لغيل عدتهن وقال الزهري وقناده فطلقه لغيل عدتها  
وروى طاوس عن ابي قال حد الطلاق ان يطلقها قبل عدتها فلت  
وما قبل عدتها قال ظهر من غير جماع فذل على ان العدة بالحيض **قوله**  
في اكناف معنى الآية مستقبلا لعدهتمن لان الطلاق سابقا على  
العدة **قوله** وعن الثاني ان الخ يحق الخ تقريه ان يقال ان الها وان دلت  
على تكمير المعدود لا تدل على خصوص الاظهار دون الخيض لموازن  
يكون دونها نظرا الى لفظه فانه لفظ مذكرة وضع للدم المحض كما وضع  
لانقطاعه فيعامل معه العدد معا مع جميع المعدود فالقوة والحيضة اسمان  
لمستترة واحد وهو المفرد من الخيض غير ان القسمة يد عليه بدون الن  
والبيض بها ولا يبعد ان يكون المعنى واحدا اسمان مذكرة ومؤنثة  
على كل منهما احكامه اللفظية عند ذكره على ان النافع ان يقع ثلث  
الحيض بناء على ان الحيضة من اسماء الاجناس التي تفرق بينهما وبين واحدها  
بالتكثير وتامة وما للوحده والمرة لا يكون للثانية **قوله** وقلنا هذا باطل بهذا  
شروع في شرح ما ذهبنا اليه من ان المراد بالقدر الخيض وارطال  
ما قاله الخ في ولا يخفى عدم اتباط الكلام وكان الاولى بتقديم هذا الخ  
كما قلنا فتم **قوله** وطلعت فيها اي في الحقيقة **قوله** لان المعنى هو الطهر المتحلل من  
الدبرين جوابا لسؤال توجيهه انما لا سلم انه اذا اعتبر الطهر الذي وقع فيه الطلاق



تكون العدة قرنين وبعض الثالث لا ثلاثة وانما يلزم ذلك لو كان  
الطهر اسما للمجموع ما يخلط بين الدين وهو ممنوع بل هو اسم للتفصيل  
والكثير من يطلق على طهر ساعة وتقرير الجواب ان الطهر لا يخلو  
اما ان يكون اسما للمجموع او اسما للتفصيل والكثير لا يسيل الى الثاني  
والا لم يبق فرق بين الاول والثالث في معنى الاطلاق على البعض  
فيلزم انقضاء العدة بمعنى شئ من الثالث من غير توقف على انقطاعه  
بل يلزم انقضاءها بطهر واحد او اقل لا ثلثة على ثلثة اطهار نظر  
الى الابعاد وذلك بخلاف الاجماع فتعين الاول فيلزم انقضاء  
وان قيل المراد لا سدا ولا ذاك بل ظهر انقطاع الحيض وهذا لان طهر  
امر متجدد والامور المتجددة لا تدخل تحت العدة الا بالتجديدها وانقطاعها  
بالاضداد كالحركة والسكون وجنينها لا يلزم انقضاء العدة بطهر  
واحد وانما يلزم ان لو كان كل بعض من طهر متتاليا بالحيض ونظرا  
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 المتجددة تحت العدة كما يقف  
على انتهابها يتوقف على ابتدائها فانه كما لا يتوقف اول الشهر بكونه  
يوما فكذلك اخره فان جاز اطلاق الطهر الواحد على البعض من الاول  
بمجرد الانتساب الى الحيض جاز اطلاقه على البعض من الثالث بمجرد الانتساب  
من الحيض وان امتنع سدا امتنع ذاك ومن ادعى جواز الاول دون الثاني  
لم يكن من البيان **قوله** فتكون الاقصر اثلثة كاملة والمحل على ما  
يوافق الكتاب اولى من المحل على ما يخالفه **قوله** قلنا المح تقرير الجواب  
ان هذه الزيادة ثبتت ضرورة وجوب التكليف فلما عبا به وذلك لان  
الجففة الواحدة لا تجزئ والعدة فتتمثل مثل هذه الزيادة كما في عدة  
الامة فاتر على النصف من عدة الحرة وقد جعلت قرنين ضرورة وذ  
ك ان تقول في محل النقصان ايضا ضرورة وسي ان لا يلزم تطويل

العدة

العدة على ان سدا المحذور الذي يلتزم منه ينسب بان مرع الح  
ولا يجتب الطهر الذي طلقت فيه من العدة اجيب  
بان محل النقصان وان كان فيه ضرورة لكنه لم يفسر هذه العدة  
بخلاف الزيادة على ما مر وتطويل العدة محذور بعد التكليف بل  
وجوبها على من امتد طهرها وان قوله عليه السلام طلاق الامة  
ثلاثين وعدها حيتان فيقال في ذلك لان الرق في النصف  
لا في التغير **قوله** فان قلت قد جاء بالنقصان عن الثالث الخ  
سدا واراد من جهة الثالث فقي ثلثة كما قاله والمراعاة بان يصح النقص  
عن الثلثة وبيان ذلك ان اقل ما يطلق عليه ثلثة من طهر  
هنا لفظ الجمع واراد به شهرين وبعض الثلثة فكلمة قبل الالحاق  
اشهر والمراعاة ان وبعض الثلثة كذا انها يجوز ان يراد  
من ثلثة قرنين وبعض الثالث فيصح انقضاء العدة بقرنين  
وبعض ولا يلزم ابطال العلل بموجب النبي **قوله** الا شهرين على معنى  
وكلماتها انما هو في الخاص والعامة يجوز ان يراد بوضو وثنية بظن  
لان اخفى الخصوص في العام لولا كما جمعا ثلثة ولا يجوز التخصيص  
بعده كما سبق والا واول ان يقال سدا السؤال عما يراد من ثلثة  
ثلثة اشهر **قوله** وتقريره موقوف على مسئلة مختلفة في العلم  
ان الصحاح يرضى الله عنهما فقلنا في مسئلة الحيض فمقال عندنا  
ابن مسعود وابن عباس والذين هموا على الزوج الثاني من شهرين فليكن  
ماضيه من الطلقات واحدا كانت او اثنين او ثلاثة وقيل ابو بصير  
وابو يوسف وقال عمر وعلي وابي ابن كعب وعمران بن الخطاب  
وابو هريرة لا يهدم ما دون الثلثة وقيل محمد بن زفر ان يقع  
واحد وهذا الخلاف مبني على ان الزوج الثاني الماعية والطلقات  
الثلثة مثبتت جلا جديدا امر غاية المهمة الثانية بها فقط فعندنا  
موثبت للمحل وعند الاخرين هو غاية المهمة **قوله** فمن ذهب



الى الاول قال اذا كان الزوج الثاني محملا اي في الطلقات الثلاث  
فاولى ان يحل الخل الطلقة والظلمتين اية بطريق الدلالة  
لانه لا كان محملا في الحرمة الغليظة في الحليفة اولى لنقصان الخل الثالث  
للزوج من غير محملا بعد الطلاق انما كانت تحل بعد  
ثنتين واذا طلقها طلقة او طلقين ثم عادت لا تحل الا بعد طلقة  
واحدة في الاول فقط فاذا حل الخل ملكها الزوج الاول بالطلقات  
الثلاث **قوله** فيملكها الزوج الاول بالطلقات الباصلة يملكها  
سببية **قوله** فلا يكون للزوج اى للثاني حكم في الخل الا في الطلقات  
الثلاث **قوله** اجتمع محمد وزفر الشافعي بقوله سبحانه ونعاني فان  
طلقها المراد منه الطلقة الثالثة بالاجماع والمراد بالنكاح التزوج  
اى يتزوج زوجا غيره اى رجلا اجنبيا وسماه زوجا باعتبار ما يؤول  
اليه لتسمية العقب **قوله** فانه سبحانه جعل الزوج غايته  
للحرمة النابتة بالطلقة اى بسبب الطلقة الثالثة **قوله** ومع اى  
الغاية غير مؤثرة في الخل لان الغاية لا تأثير لها في اثبات ما بعد ما  
بل هى منتهية فقط فاذا انتهى الغيا ثبت الحكم فيما بعد بالسبب  
السابق كما في الايمان الموقف ينتهى الحرمة النابتة بها بغاية  
ثم ثبت الا باخت بالسبب السابق وكما في الصوم تنتهى حرمة الكحل  
والشرب بالليل ثم ثبت الخل بالاحاطة الاصلية فكذلك اياها يكون  
اصابة الزوج الثاني مثبتة للحرمة ثم يثبت الخل بالسبب السابق وهو  
كونها من نبات آدم خاليتها عن اسباب الحرمة لا يقال الخل الاول  
قد اضمحل بفسده فلا بد من ان يثبت حل اخر يضمحل به الحرمة كما تجوز  
الخل الاول لاننا نقول نحن لا ننكر ذلك ولكننا نثبت بالسبب الذي  
يثبت به الاول الحكم اى السبب الذي طهره من اول من اضافته  
الى سبب لم يظهره اصله **قوله** فالقول  
بانه اى الزوج الثاني في مثبت للخل

وهو كونها من نبات آدم لا بالزوج الثاني  
بغاية لان اضافته مع

كما قال

كما قال به ابو حنيفة ليس عملا بالكتاب **قوله** اذ لا وجود للغاية  
قبل وجود الغيا لان غايته الشئ بمنزلة بعضه وبعض الشئ لا ينفصل  
عن كونه اذ لو انفصل لا يكون بعضا له فيلغو قبل وجوده ولهذا لو  
قال اذا جاد راسن الخلال فوايه لا اكلم فلانا حتى استبرأ الى  
فاستشاره قبل معة رأس الشهر لا يعتبر في البر حتى لو كانت  
لان الاستشارة غايته للحرمة النابتة باليمن فلا تعتبر قبلها و  
اذ لم تعتبر كان وجودها معدوما فكان وجود الزوج الثاني في  
هذه الحالة كعدمه **قوله** لا يقال نفس التزوج لا يصلح ان يكون  
غاية يعنى في الحرمة الغليظة **قوله** فاجاب المصنف عند الخ حاصله  
انه يقول ما ذكرتم من عدم العمل بالكتاب انما يلزم ان لو اثبتنا صفة  
التحليل وكونه مثبنا حلا جديا بقوله تعالى حتى تنكح زوجا غيره وليس  
كذلك بل انما اثبتنا ذلك تخبر به وهو يجوز بمشله الزيادة لا بالنقص  
فلا يرد ما ذكرتموه وهى على قول جمهور من ان المراد بالنكاح العقد  
حيث اضعف الالمراه لانها في مباشرة العقد كالرجل  
فصحت اضافته اليها فاما الوطى فلا يضاف اليها حقيقة لانها  
محل للوطى فكانت موطوءة لا ووطى وانما سميت زانية لتمكها من الوطى  
وقيل المراد بالنكاح الوطى عملا بحقيقة وحمل الكلام على الافادة دون  
الاعادة اذ العقد استفيد باطلاق اسم الزوج على ان اسناد  
النكاح بمعنى الوطى الى المرأة وان كان مجازا فهو مجاز واحد شايع بين  
التمكين كاسناد الزنا اليها بخلاف النكاح اذ اجمل على  
العقد فانه يكون مجازا ولفظ الزوج مجازا ايضا مع ما يكثر  
به من معنى التزوج المستفاد من النكاح فيكون في الكلام  
مجازان واعادة ومجاز واحد وافادة خبر من مجازين واعادة ومع  
يكون الابلاغ ثابتا بانشارة النهن كما انه ثابت بالثبنة  
واختار بعض شايخنا رحمه الله تعالى هذا القول لغلة المجاز



ويقال ان يقال المحل على العقد صحيح وان كان مجازا لكان جازا فرب  
الى الحقيقة لا يقال محمدا دعوى شهر الحديث لا يكتفى بل لابد من البيان  
لا نقول بكتفه في شهر الحديث قول العلماء المتقدمين و  
تفسيه بالقبول والسجل به وكان على المصنف ان يقول انما ثبت  
الاصل والحللية بحديث العسيلة لا بقوله حتى تنكح لان المراد بالنكاح فخذ  
العقد كما هو قول الجمهور لا يقال بهذا الحديث لا يثبت  
المدعى في المنازع فيه وسو صورة المحمدم من انما ثبت ذلك  
في صورة الحرمة الغليظة لا نقول بيبثه بطريق الدلالة لان ما  
يثبت اصل الظل ووصفه فلان يثبت وصفه **اولي قوله** وسو قوله  
انه عليه السلام الحديث رواه الجماعة الا ابا داود ومن حديث  
عائشة رضي الله عنها ولقطة جارت امرأة رفاعة القرظي الى النبي صلى الله  
عليه وسلم فقالت قالت نعم قال عليه السلام لا والله لنت  
عند رفاعة فطلقت فابت طلاقا فتزوجت بعد بعيد الرحمن بن  
الزبير بفتح الزاي لا غير وان ما مع مثل هدية التوثيق فتيمم صلى الله  
عليه وسلم وقال ان يريد من ان ترجع الى رفاعة لا حتى تزوجني  
عسيلة ويزوق عسيلتك وفي لفظ البخاري كذبت والله يا رسول  
الله اني لا تفضها نقض الادمي ولكنها فاشتريه يدان ترجع الى رفاعة  
قال عليه السلام فان كان كذلك لم تجل له حتى يزوق من عسيلتك **والله**  
العهنة عدم القدرة على الجماع لمض او كبر او سحر او عدم الوصول الى البكردون  
الثبت او الى بعض النساء **قوله** ان يريد من هو مقول قول النبي  
صلى الله عليه وسلم **قوله** والعود روي الى الحالة الاولى فتعود تبكلا نطقا  
فبمقت صدق حقيقة العود قبل الزوج التام لو قال بعد الطلقة والطلعتين  
بلا تخلل زوج ان يريد من ان يعود الى فلان صدق حصة وان كان لعود لا  
ما يملك به تلتان فاصل ان العود الى الحالة الاولى حاله العود الى بيتها وكذا  
يصدق بمجرد ملك النكاح والحل لا تنفاد اشتراط عموم وجه الشبهة **قوله**

ان  
على اضافة

على ان اضافة النكاح اليها بمعنى الوطء غير مسموعة في كلامهم  
ولو جاز ان يسه واطئة باعتبار التمكن جاز ان يسه الركوب ركبا وهو  
خلاف اللفظة واما اضافة الزنا اليها فليس بطريق المجاز بل  
اسم لتمكين الحرام كما في الوطء الحرام وليس سلم ان النكاح هنا  
التمكين لا يحصل المقصود لان المحل ثابت بالوطء الذي هو فعل  
الزوج ولا يلزم من التمكين الوطء وهذا الجواب صحيح ان  
كان المراد بالتمكين هو المطاوعة المطلقة وان كان المراد به  
المطاوعة بالمباشرة فليس صحيح لان ذلك يستلزم الوطء لا محالة  
**قوله** بالسبب السابق معطوف على قوله بحديث العسيلة للسبب  
السابق وقوله المفسر ينتهي بالغاية ويعمل السبب السابق ليس  
بمطرد بل فيه تفصيل وهو ان سبب الحرمة ان كان يحتمل التوقيت  
كان الجبل بالسبب السابق كما قالوا في الاكل والشرب فان سبب  
الحرمة هو الامساك وهو مؤقت وان كان غير محتمل لثبت بالسبب  
الجديد كالذي نحن فيه فان سبب الحرمة من الطلقات الثلاث  
وهي بقضي حرمته مؤترة الا اذا طرأ عليه ما يبطله وهو الزوج  
الثاني **قوله** لانه كان ثابتا اي السبب السابق كان ثابتا وسو قوله  
من نبات ادم قوله والعود كما كان ثابتا فيحدث به الحل فهو السبب  
الظاهر واطافة الحكم الى السبب الظاهر **قوله** هكذا الحالة اي الحالة الاولى  
لا تكون حلا جديدا لان حدوث السبب يستلزم حدوث السبب  
**قوله** والنوق على العود المحرق آخر في وجه الاستدلال بالحديث  
وتوجهه انه عليه السلام علق العود وهو الرجوع الى الحالة الاولى  
بالذوق وتعليق الحكم بالمشقة دليل على ان ما خذ لا يشقها  
سواء العلة فيكون الذوق علة للعود وسوقا حدث فثبت الحل الثاني  
لان حدوث العلة يستلزم حدوث العلول **قوله** في قوله عن المحلل  
المحلل له رواه ابن جهم من حديث عفتة بن عامر وراه بسنن محمد



والترمذي من حديث ابن مسعود بلفظ لعن رسول الله صلى الله عليه وسلم  
المحلل والمحلل **قوله** لا تكلم علي قصد الفرقان الخ قلت قد استدلت بهذا الحديث  
في الفروع على كراهة اشتراط التحليل بالقول لان عموم غير مراد اجابوا الاشيل المتزوج  
تنزوح رغبة فقالوا اذا تزوج بها بشرط التحليل بان يقول تنزوحك علي  
ان احلكتك له او تقول بغيره فهو مكروه كراهية التحريم المنتقضة بسبب اللعنة  
لقوله عليه السلام لعن الله المحلل والمحلل قال الزبني في الترخي استدلت  
سدا الحديث علي كراهية النكاح المشروط به التحليل فظاهرة التحريم كما  
هو مذهب احمد لكن يقال لما سماه محللادل علي صحة النكاح لان  
المحلل من يثبت الحل فلو كان فاسد الماسماه اشهي فظاهر  
انه اعترض ثم جوابه اما الاعتراض فنشأوه عدم معرفة اصطلاح  
اصحابنا وذلك انهم لا يطلقون اسم الحرة الا على من ثبت بعطي فاذا  
ثبت بطنى سموه مكروها وهو مع ذلك سبب للعقاب **اما الجواب**  
فكلما يقتضى تلازم الحرة والفساد وليس كذلك اذ قد يكلم بالصحة  
مع لزوم الاثم في عبارات فضلا عن غير ما سدا ثم قالوا  
ولو نوباه الى اشتراط التحليل ولم يقولوا فلا عبرة به ويكون الرجل  
ما جرد القصد الاصطلاح فحل قولنا علي قصد الفرقان على ما اذا شرط بالثبوت  
اما اذا نوباه لم يتوجه اللعن علي ان بعضهم قال انه ما جوز وان شرط با  
لقول لقصد الاصطلاح وما ويل اللعن عند كونه لا اذ شرط الاثر  
فان قلت لم يستدل الشارح علي سبب الكتاب في حديث  
دون حديث الفسيلة لانه صريح في كون الزوج الثاني مشتبها للحل لان  
المحلل هو المنيب للحل قلت لان الاستدلال لا يتم علي قول الجوهري  
احمد لانه محل حديث علي شرط الحل او طالته كما تقر في الفروع لا مشتبها  
**قوله** لانه صار سببا للنكاح والسبب شريك الكس في الاثم و  
والثواب **قوله** فلما راد من اللعن الى الواو منها ينفى اوله لانه جواب اخر وهو الاشبه  
بالعرض من اللعن **قوله** انظر ما رفسا سترها اما صكسته المحلل فكليشترته مثل

سدا النكاح

سدا النكاح بدليل قوله عليه السلام الا انبئكم بالتيس المستفارة واهل  
واما حساسه المحلل له فكلما شره ما ينفى عن الطبع السليم من عودها اليه  
بعد مصاحبة غيره آياتها واستماعة بها لا حقيقة اللعن اذ لو لاق  
بمنصب الرياسة في حق الامة لانه لم يعث لغا **قوله** بل عمل بخاصين  
يعني خاص الكتاب وهو في انها الحرة وخاص السنه وهو العود في اثبات  
الحل الكامل سدا اولي مما قاله محمد وزفر والشافعي من ان المشتب  
لحل هو الاباحه الاصلية لا خاص السنه فيلزم منهم الفاق مع امكان الحل  
ومع منافاته لخاص الكتاب والاعمال اولي من الاعمال **قوله** وتقال  
ان بقول الجوهري ما قاله صاحب الكشف وتقرره ان يقال قد اذ  
ثبت المسألة بهذا عن موضوعها اما من اثبت الحل بحديث العيلة  
فقد زاد علي خاص الكتاب بخبر الواحد فيكون الجواب الصحيح ان الحديث  
مشهورين او يثبت علي الكتاب لا احاد لان احوال سدا الخاص عما زيد عليه الجزير  
يما حل فيه خاص كتابا وسنة كيف وقد جعل الزوج الثاني منسباً اليه الفلنظ  
عدم عدم الطلقة والطلاقين كما قال محمد وزفر والشافعي وجعله مشتباً للحل لا ينفى  
ذلك كما قال به ابو حنيفة وابو يوسف ونشأ في اللوزم يقتضيه في اللوزم  
واجب بان المسند من باب المناقضة والجواب من باب المنفعة غير ان ما اجاب  
به صاحب الكشف من المنفعة اصح مما اجاب به غيره منها لان منع اجادة الحديث بخود  
دعوى الشهرة غير كاف بخلاف منع الزيادة باظهار الامال خاص للحديث فمالم يجعل خاص  
الكتاب اذ ذكر من الدليل لانه قطع لعرف النفس على ان المنظور اليه في الجواب هو مفهوم  
حقه وسو الغاية ومفهوم الفرد هو الرجوع الى ما كانت عليه من الحل لا كعه الزوج  
الثاني متباً للحل ومنها للحرة بيتو منها فيهما يشبه في لوازنها علي  
انما لوازنها التفسير علي ذلك كما ضرتنا التناهي في المدلول لواز  
قيام الحثيات السنافته بالمحل الواحد لعدم الاعتداد بخصوص  
الحال فتأمل **قوله** فان قلت الحل ثابت في الطلقتين الخ فتعريفه كاسم  
ان الزوج الثاني محلل في المتنازع فيه لانه لو كان كذلك لزم اثبات

ما جنة

ادعاه



الثابت وهو محال لان الحمل ثابت لان زواله متعلق بالثبات فقبله  
لا يشترط منه لان اجزاء الحكم لا يتوزع على آفة العقل **قوله** فلما  
لزوم اي لزوم اثبات الثابت الى حاصله لان الحمل الذي يشترطه الزوج  
الثاني غير الحمل الذي كان قبله وذلك لان الحمل الذي كان قبله كان فصلاً  
يزيله الطلوع والطلاق فكان مشتقاً لا ليس بثابت والحمل انما يقبل  
اصل الحمل يقبل بثبوت وصف الحمل بان يملك تحريمه بعد الطلوع  
والطلاقين وما صلح سبباً لا يصلح سبباً لوصفه قال بعض المحققين  
بجنازته ما عرهم من كلام الشارع لا يبريد على انه مشتق بل هو الحمل  
وكون الحمل على الوجه المذكور ليس من مفهومه وثبوت ذلك في صورته  
الغليظة ليس منه بل باتفاق الحال وهو انه قبل ابتداء الحمل لا يتيقن  
الزوج ما له من الطلقات قبله وحيث ابتداء ثبوت الحمل كان ثباتاً مشروطاً  
فظهر ان القول بالتحريم في الآية الثلاثة **قوله** العشيان كالتين  
العسيلة نصف عسيلة هي القطعة من العسل كني بها عن حلاوة  
الجماع لما روي عن عائشة رضي الله عنها ان النبي صلى الله عليه وسلم  
قال العسيلة هي الجماع **قوله** اشارة الى ان غيبوبة الحنفية كما فيه  
قلت بل الشطر الاباح بشرط كون من قوة نفسه فلو ادعى الشيخ  
الكبير الذي لا يقدر على الجماع لا بقوة بل بمساعدة اليد لا يحلها  
الا اذا انقش وعمل الصفر الذي لا يجمع مثله او لانه لا يكد  
لذاته اصلاً بخلاف من في آية فتورد الجها فيها حتى التفتي الختان ان  
فانها يحل به وخرج المجهوب الذي لم يبق له شئ سوي فانه لا يحل  
بشدة في البسطة ان كان المجهوب لا يتزل لا تحل ولا يشترط ثبوت  
الولد منه وفي الجريد لو كان مجبواً لم يحل فان حبلت وولدت  
حلت للاول عند ابى يوسف خلافاً للمحدثين بشرط كونه في المحل  
بيقين حتى لو جامعها وهي مفضاة لا تحل لم يحل **قوله** ومن ان  
الانزال غير مشروط خلافاً للحسن البصري فانها تحل عند حقة

كان بيا

شذ

تنزل حملاً للعسيلة عليه وشرع بانها تصدق معه ومع الاباح وانما هو  
كمال **قوله** اعلم ان القطع مع الضمان لا يجتمعان الاصل من حيث  
ان عشرة لا يجتمع مع عشرة القطع مع الضمان والجد مع النفس  
والقصاص مع الكفارة والحد مع العقر والمنقعة مع المهر واليتم  
مع الوضوء والحيض مع الحمل والعش مع الخراج والصدقة مع الزكاة  
والقربة مع الصوم فكل السرقة عندنا قطع بيني الضمان **قوله**  
حتى لو هلك السرقة عندنا قبل القطع او بعده او استهلكه لا يضمن  
وهذا ظاهر المذهب المفتوح به وروى الحسن عن ابى حنيفة انه يضمن  
اذا استهلكه **قوله** لانها اي القطع والضمان مختلفان حكماً وسبباً  
وجملاً واستحقاقاً فان مستحق القطع هو الله تعالى ومستحق الاخذ هو  
العبد واذا اختلفا من كل وجه لا يقتضي ثبوت الاخر والا انتفاءه  
وامكن اعتبارهما معاً حكماً للسرقة وقد دل الدليل على ثبوت الضمان  
وسوغوم قوله تعالى فاعتدوا واعليه بمثل ما اعتدي عليكم وقوله عليه  
السلام على اليد ما اخذت حتى يؤد فيجب القول به **قوله** قوله عليه  
السلام لا غرم على السارق بعد ما قطعت يمينه قال شيخ الاسلام ابن  
حجر لم نجد هذا اللفظ والذي في النسائي من طريق السور بن ابيه اهمم  
عن عبد الرحمن بن عوف دفعه لا يعوم صاحب سرقة اذا اقيم عليه  
الحد وقال بعده هذا منقطع لا يثبت ورواه الدارقطني وقال النسائي  
لم يدرك عبد الرحمن وكذا البزار والطبراني في الاوسط وكذا نقل  
ابن ابي خاتم في العلل وقال منكره قر عليه اليس في الموقفة وبجواب  
بان ايتنا قد عملوا بهذا الحديث واستدلوا به فدل ذلك على صحة  
القاعدة عندنا ان المجتهد اذا عمل بدليل من السنة وطقن المفسم لا  
يقتت الى قوله لان المجتهد يبدل وسعه فيه وكذا لا يلتفت الى قول  
المحدثين من انه ضعيف او غير صحيح لان ذلك اصطلاح حادث نشأ  
من طول الطريق **قوله** وسوقوله تعالى فاقطعوا اذ سول لفظ خاص

والسهم

لان



وضع لغير معلوم وهو الابانة ولا دلالة له على نفي الضمان وانقطاع  
العصمة ايضا ولا هو من ضو وراثته لاختلافهما اسما وهو ظاهر  
**قوله** بل زائد عليه بغير الواحد لا يخفى ان هذا الاستدلال الزائد  
لانه يقول بجواز الزيادة على الكتاب بغير الواحد **قوله** بعد ان يتم  
ما انبئتم اي جيتهم بالمنعتم وهو الزيادة على النص بغير الواحد  
**قوله** ثبت باشارة قوله تعالى يعني سقط عصمة المال ثبت باشارة  
نص مفرد بالقطع وهو قوله تعالى جزاء لا بقوله فاقطعوا لبيته ما  
فتم واول الكلام يتوقف على آخره في اثبات الحكم وتقريره فوجه  
**قوله** يراد به ما يوجب حقه على الخلوص وحقه على الخلوص  
بجنتك حرمته هي له على الخلوص فالجزاء المطلق بهتك حرمته هي له على الخلو  
وبالحرمه التي هي له على الخلوص يكون الفعل حراما لذاته كشرب الخمر  
لغيره كشرع عصية الغير فالجزاء المطلق يكون حراما لذاته لا لغيره  
وما دامت العصمة باقية لا يثبت الجزاء المطلق والجزاء المطلق ثابت  
بالنص فقد تحوت العصمة بالضرورة و مني تحوت اليه لم يبق للعبد  
حق والتحق في حقه بالاقيمة له كعصية المسلم اذا تخمير فلا يجب الضمان  
رعاية للحق لا انتقال حقه واقد استوفى بالقطع ما وجب لغيره فلا يجب  
عليه شئ آخر ووجوب الرد حال قيام المسروق لا يدل على بقاء العصمة  
كالجزاء المعصوية للمسلم تسترد وان لم تكن معصومة له فالرد للملك لا  
للعصمة والضمان للعصمة لا للملك لا يقال فعلة لاقى عصمتين عصمة الله  
تعالى تكون المال محتمرا لحقه لوجود النهي فيجب القطع وعصمة العبد  
لانه محترم حقه ايضا لبقاء حاجته اليه فيجب الضمان كما في قتل المسلم  
خطاء وشرب خمر الذي فانه يجب الدية مع الكفارة واخذ مع الضمان  
لا يقال ان الجزاء هنا متحدة لان محلها العصمة وهي واحدة وقد كوت  
الى الله تعالى **قوله** ولان الجزاء مصدر جزئي الى الجزاء اما ما اخذ من  
جزا بالهجرة اي كفى وعلا سدا تكون الهجرة اصلية او من جزى بالباد

من

الى قطع

الى قطع وسوا الا تمام فعلة نذا يكون اصله جزا بغير انما فلبت الفاء  
لوقوعها بعد الف متطرفة وكل من المعيين يدل على ان القطع جزاء  
كامل وكمال الجزاء يستدعي كمال الجزاء ومع بقاء العصمة حقا للعبد  
لا تكون الجزاء كاملة فلا بد من انتقال العصمة الى الله تعالى لتفسير  
الاضافة والحرمة كاملتين وفيه نظر **قوله** فان بقيت العصمة في  
المال من جرته العبد لا يكون حراما لعينه بل لغيره وهو حق المالك  
فيبقى مباحا بالنظر الى ذاته كالمعصوب للعاصب فيؤدي الى انتفاء  
القطع للشبهة وهو ثابت نصا واجماعا فيكون ما يؤدي الى انتفاء  
منتفيا لا يقال لانتم ان هذه الشبهة منسقة للقطع وانما يستقيم  
ذلك ان لو كانت الشبهة التي لا يمكن الاحتراز عنها معتبرة وليس  
كذلك لا يقال ان الاحتراز عنها بل يمكن الاحتراز عنها بالطريق الذي قلناه  
شبهة لا يمكن الاحتراز عنها بل يمكن الاحتراز عنها بالطريق الذي قلناه  
فما مل فان قيل لو انتقلت العصمة الى الله تعالى انتفاء لاصا  
العقل حراما لعينه ولم يبق حقا للمالك فكان ينبغي ان يكتفى  
في السرقة بالشبوت المبرد عن الدعوى كما يبره حقوق الله تعالى  
مثل الزنا وشرب الخمر قلنا يلتزم ذلك في حالة الاقرار على ما  
في البدائع من ان السارق اذا قرأه سرق من فلان الغائب  
قطع استحسانا ولا يتنظر حضوره وتصديقه واما في حالة  
البينة او الاقرار على الراجح فلان القطع وان كان حدا من  
حدود الله تعالى الا انه مرتب على تحقق السرقة وهي من باب  
النجا صمات المالية والدعوى فيها شرط **قوله** لانه الى المال وحق  
العبد **قوله** يلزم ان لا يقطع كما في سرقة الخمر فانه لا يقطع مع  
انتقال العصمة الى الله تعالى وللأزم وهو عدم القطع منتفيا  
هنا فالمراد من مثله وهو انتقال العصمة **قوله** والخمر ليس كذلك  
اي ليس حقا للعبد لعدم الحكم بشرط **قوله** وليس من ضرورة



انتقال العصمة انتقال الملك جواب سوال ان يقال ينبغي ان يتحول  
الملك الى الله تعالى ايضا حتى لم يبق للمالك حق الاسترداد اذا كان  
المسروق قايما لانه كما ان العصمة شرط لكون السرقة موجبة للقطع  
فالمالك كذلك اذا قطع في غير الملك فلهما اسفل الملك كالعصمة وتغير  
الجواب انه لو انتقل الملك الى الله تعالى لصار مباحا لان ملك الله تعالى  
لا يوصف بالعصمة بل لا يباحة فلو قلنا بانتقال الملك اليه لبطلت العصمة  
اصلا وفي بطلانها بطلان الجنابة والمقصود من النقل تحققها لا ابطالها  
فامتنع القول باسفال الملك بخلاف العصمة فان اسفالها انما يثبت كمال  
الجنابة وانها واقعة على المال فيتحول له من اوصاف المال وهو  
العصمة لانها عبارة عن كونه حرام التعرض فاما الملك فصفة المالك اذ  
هو عبارة عن القدرة على الحمل فلا يتقبل لان المالك ليس يحل للجنابة  
فما مله **قوله** اعلم ان العصمة تنتقل حال انعقاد السرقة موجبة للقطع  
مساس الحاجة الى الحفظ في تلك الحالة وليس الفعل حراما لغيره  
مضمونا بالعقوبة الزاجرة **قوله** ولكن انما يتقرر الخ هو دفع الما يقال  
قد قلتم بان العصمة تنتقل حال انعقاد السرقة موجبة للقطع ومقتضاه  
سقوط الضمان عند ذلك سواء قطع او لم يقطع فاما بكم استفتوا بان  
واثبتوه سقوطه وتغيره القطع انما قلنا بالانتقال للقطع القطع عند الله  
تعالى وما كان حراما تعالى تامة بالاستبراء فالانتقال تامة لا يستغاد  
وما لم يتم الانتقال لا يسقط الضمان لانه اذا لم يتم كانت العصمة في العبد  
باقية واذا كانت باقية في العبد كان الضمان لازما على تحقق اصل  
السبب وهو حق العبد وعدم تمام العارض وهو الاسفال لحق السرقة  
**قوله** فكان الحفظ بالقطع حبرا له من الحفظ بالضمان قد يقال هذا اذا  
اقتصر على الضمان اما اذا وجب معه القطع فلا شك ان الحفظ بهما يتم  
ويجاب بما قاله بعض الشراخ الاصح ان القطع لصيانة حقوق السكان  
وقية ضرر على السارق كما قد من الواضعوه عقلا بضم اليه ضررا بحر

وهو الضمان تبلا تجع عليه ضرران لدفع ضرر واحد وهو خارج عن  
موضوع المجازاة واما الضرر الخاص اللاحق لرب السرقة باسقاط  
الضمان لمجور بالنتفع العام وسو كمال الحفظ عليه وعلى سائر الناس  
بالقطع والنتفع العام يتجمل له الضرر الخاص وانما لم يسقط باسقاطهم  
لان المقصود الزجر وشرع القطع في حقهم ازجر وامنع او لعدم  
نصورا جنما عليهم على الاسقاط لا يقال لو كان القطع لمصلحة العامة كان  
الشرط طلب شخص تامنهم لا خصوص طلب المسروق منه لا ما تقول لما  
كانت السرقة من باب الخصامات المالية اشترط في ثبوتها كما يشترط عليها  
من القطع طلب من له يد حافظة على المال المسروق وفي الكافي وهذا  
اذا افتار المالك القطع وان قال اذا اهتمت به لم يقطع **عندنا قوله**  
وفي المبسوط الخ حاصلة ان سقوط الضمان انما هو في القضاء والحكم  
اما فيما بينه وبين الله تعالى فيفتى بالضمان لنوع من الخلاف فيضمن  
ديانه لا قضاء بحرزا عن شهرة الخلاف **قوله** فان قلت قد توعد العصمة  
الخ هذا نشاء من قوله من شرط القطع ان يكون المسروق معصوما  
قبل السرقة حقا للعبد فقال ان ابل قد يوجد القطع ولم يوجد شرطه  
اذ ليس مال الوقف ملكا لا حد فعلى ما قلت ينبغي ان يقطع لعدم  
المالك مع انه يقطع ويحصل الجواب بالمنع والتسليم بقره لا نسلم ان  
مال الوقف ليس ملكا لا حد بل هو على ملك الوقف حكما فقد وجد  
الشرط ولئن سلمنا انه ليس على ملك الوقف لكن هذا بالملك  
التعلق بحق الغير سواء كان ذلك الغير ملكا حقيقا او لا مستحقا  
فالم ادب بالملك الخ من المالك حقيقة او حكما لان الملك ليس شرطا  
في العصمة لعينه متى تشترط حقيقة بل لانه متعلق بحق الغير **قوله**  
وكذلك صح ابداع الطلاق الخ اعلم ان المصنف كما اورده من قبل الضمان  
فروعا يتراخي انما قلنا فيها الاصل المذكور وهم قد عملوا به فيها واغاب  
غنها واورده عليهم فروعا قلنا فيها الاصل المذكور وعملنا به فيها ولا جواب



لهم عنها فقال وكذلك ومرجع الاشارة الى تناول الخاص المحض  
 قطعاً وعدم احتمال البيان **قوله** صح اي قاع الطلاق بعد الخلع اعلم ان  
 المختلفه يلحقها الطلاق عندنا خلافاً للشافعي حتى لو ان رجلاً قال لزوجتي  
 خلعتك عن عصمتي وقد بقي شيء من عدد الطلاق ثم قال لها وهي في  
 انت طالق مثلاً صح ذلك منه ووقع هذا الطلاق على المرأة وتضمن به  
 العدد ان لو كان وزال به الملك ان لم يكن ولم يصح عدان فويل  
 يكون لغوا **قوله** لان الطلاق لا زال تلك الكساح من القول ممنوع فان الطلاق  
 الرجعي لا يبرول به الملك فلا ولي ان يقول في تعريف الطلاق يرفع  
 القيد الثابت شرعاً بالكساح **قوله** تسك المصنف الى الاولى والاسنى  
 ذكره في الآية ووجه الاستدلال بها عند قول المصنف عملاً بقوله فان طلقها  
 فلا تحل له من بعد كما هو طريقة المزهج لان فائدة المزهج ذكره حل العبارة  
 غير **قوله** ومعنى الآية يقع قوله تعالى فان خفتن ان لا يقبلا حد ودية  
 فلا جناح عليهما فيما افتدت به **قوله** فلا اثم على الزوج فيما اخذ ولا على  
 المرأة فيما افتدت به حتى لا يكون دفعها اسراً فاولا اخذها ظلماً  
 وصل الطلاق بالافتد بالمال وذلك لان الغاء لفظ خاص وضع لمعنى  
 محصور وهو الوصل والتعقيب فيقتضى وصل الطلاق بالافتد اذ يصح  
 الطلاق بعد الخلع وتحقق ان الله تعالى ذكر الطلاق الذي يكون  
 مرتين بقوله تعالى الطلاق مرتان اي ثنتين ثم ذكر ان المرأة  
 بقوله فان خفتن ان لا يقبلا حد ودية فلا جناح عليهما فيما افتدت به  
 في تخصيص فعل المرأة هنا تعريف فعل الزوج فاسبق من قوله الطلاق  
 مرتان لانه لما جمع بينهما في قوله تعالى يعجبنا ثم خص جانب المزمع انما لا يفتد  
 بالافتد الا بفعل الزوج كان بياناً بالضرورة ان فعل الزوج في  
 هذه الحالة وهي حالة الخلع هو الذي تقرر فيما سبق في اول الآتية  
 وسوا الطلاق فكان سداً لبيان النوع الطلاق اعني الطلاق بغير مال  
 والطلاق به وسوا لا فتد اقصا كما تصرح بان فعل الزوج في الخلع

العدان

واقفة

واقفة المرأة طلاقاً لا فسح كما يروي ذلك عن الشافعي وان كان  
 الصحيح من مذهب به خلافة بيلا يلزم نزل العمل بهذا البيان الذي هو  
 في حكم المنطوق ثم قال فان طلقها اي بعد المرتين سواء كانتا على حال  
 او بدونه فدل على مشروعية الطلاق بعد الخلع بموجب **قوله** فمن  
 ابطال الطلاق بعده واوصل قوله تعالى فان طلقها باول الآية وهو قوله  
 تعالى الطلاق مرتان لا يكون عاملاً بافتدال فيه فاد الترتيب لانه  
 من العدول عن العطف على الاقرب الى العطف على الابعد على الابعد  
 كلاماً خير منها على تقدير ان يكون قوله تعالى ولا تحل لكم الخ كلاً ما مضى  
 واراد في بيان الخلع غير منصرف الى الطلقتين المذكورتين وانما  
 على ما ذهب اليه عامة المفسرين من ان الاقرب المنصرف الى الطلقتين  
 المذكورتين والمعنى لا يحل لكم ان تافذوا في الطلقتين شيئاً ان لم يجزها  
 ان لا يقبلا حد ودية فان خافا ذلك فلا اثم الاخذ والافتد اسماً  
 فاد لان اتصال بقوله تعالى الطلاق مرتان حينئذ هو معنى اتصاله  
 بالافتد او يتم المطلوب فامل **قوله** واعتبر من عليه اي على الاستدلال  
 بروايتهم ورواية **قوله** لان المذكور من هذا الخبر الرواية **قوله** ولان  
 موجب الغالغ هذا الخبر من الرواية **قوله** وكل ذلك الاشارة من  
 عند قوله والا لا يتصور الى اخره **قوله** واجب عنه بان اتصاله اي  
 قوله تعالى فان طلقها بهذا جواب الخبر من الرواية **قوله** فكانه قبل  
 فلا جناح عليهما فيما افتدت به في الطلقتين المذكورتين ثم رتب  
 على الافتد الثلثة ووجهه ان قوله تعالى الطلاق مرتان يحتمل ان يكون  
 بطريق الخلع او بغيره فثبت بقوله فيما افتدت جوازها بطريق الخلع  
 فكانه قال فان طلقها بعد الطلقتين الحائيتين عن الخلع والافتد  
 او اللتين كلتا حالهما واحدة ما خلع واقفداً به ثم المقصود ايضاً  
 وهو صحة ايقاع الطلاق بعد الخلع ويندفع به ما قيل من انه لو كان الغا  
 للتعقيب للزم من مشروعية الطلقة الثالثة وجوب التحليل بها

اجتبي ب



من غير سبق الافتاد او لطلاق على مال الزيادة على الكتاب وترك العمل  
بالفاني قوله تعالى فان طلقها لان التعقيب على ما حققناه من التعقب  
في الطلقتين ينفي الزيادة والافتاء على انما قولنا بان تعقيب الثالثة  
على التثنية فقيده يكون بما او احد مما خلفا وافتد الكانت مشددا عليها  
بعد ما قالين من الخلع والافتد اثابتة بالاجماع والخبر المشهور  
ولا ضمير في اثبات كل بدليل **قوله** فلا يلزم ان يكون الطلاق اربعاً لان  
الافتد ايمان للطلقتين لا طلقه بالثنية وذكر في الكسف ان اشياي  
ذكر الطلق الثالث بوضوح وبغير غرض فلا يلزم توجيه الطلاق فاقول  
**قوله** وموجب الفاء التعقيب والوصول بهذا جواب عن اعتراض الدراية  
**قوله** وهذا لم يقل به احد الاولي ان يقول لان هذا الخلع لان المقام مقام  
التعليل ومرفوع الاشارة كون الفاء للترتيب في الذكر فقط لان الفاء  
انما هي للترتيب في الوجود والآفة لترتيب في الذكر فاصل في جميع  
حروف العطف **قوله** واما عدم تصور الطلق الثالث بدون الخلع  
الجواب عن قوله والاما تصور الطلق الثالث قبل الخلع وهو من جهة  
جواب اعتراض الدراية **قوله** لان غاية ما بينهم من ذلك انما هي كون الفاء  
للتعقيب والوصول في الوجود ولم يتعرض الشارع للجواب من قول  
المفتي واما تصور الخلع قبل الطلقتين عملاً بموجب الفاء في قوله  
فان ضمنه والجواب ان الخلع ليس مرسماً على الطلقتين بل مندرج فيهما  
والمذكور عقب الفاء ليس نفس الخلع حتى يلزم ترتيبه على الطلقتين  
فقط على تقدير الحرف لا ضاح في الافتد اقبل لا يصح التمسك بالآية في  
ان الخلع طلاق وانما ملحقه صريح الطلاق لان المذكور في الآية هو  
الطلاق على مال لا الخلع **واجيب** بان الآية نزلت في الخلع لا الطلاق  
على مال **وقد** بيان الطلاق على مال اعم من الخلع لانه قد يكون  
بصفة الطلاق وقد يكون بصفة الخلع فيدل على المطلوب بعمومه  
ولان سلم ان المذكور فيها هو الطلاق على مال لا الخلع بل اعم وفيه نظر

كونها  
ب

ان

اذ لم يقع نزاع الخضم الا في ان الافتد وبصفة الخلع طلاق على مال اعم  
لو سلم ذلك لم يصح نزاعه في انه طلاق وانما ملحقه صريح الطلاق **قوله**  
فالاولى ان يتسك الخ ويبرود بل الشافعي لانه قياس في تعاقب النص  
عنان قوله ان الطلاق لازمة ملك النكاح ممنوع لان الطلاق  
الرجعي واقع ولا يرد به الملك بالاجماع **قوله** ولقابل ان يقول  
الخ هو كلام ظاهر جبل ليس تحتها من عند الشارع كما تراى بل  
المحققون ذكره وعبارتهم فيه واعلم ان هذا البحث بين  
على كذا الخ **قوله** فان قلت على ما ذكرتم من ان الافتد انصرف  
الى الطلقتين وان المراد بهما الطلاق بطريق الخلع لا يكون المراد  
بقوله الطلاق من ان الرجعي لان الخلع طلاق باين واللازم  
بالل اتفاق المفسرين على ان المراد منه الرجعي وتفسير الجواب  
يؤخذ مما حققناه من النعم في الطلقتين فبئذ كذلك **قوله** في  
المفوضة التفويض التسليم وتكرار المنازعة استعمل في النكاح  
بلا مراءى وعلى ان لا مراءى لها لكن المنوطة التي تكلمت نفسها بلام  
لا تصلح حكماً للخلاف لان كما غير متعقد عند الشارع لعدم  
الولي بل المراد من المفوضة هي التي اذنت لوليها ان يزوجها من  
غير تسمية مهر او على ان لا مهر لهما فزوجها ان كانت من اهل الاثر  
والصغيرة التي سلم الاب نكاحها من الزوج كذلك كذا في شرح الاصول  
في الحقائق لا يتصور ذلك في صبيته او مجنونته اذ ليس للاولاد  
مهورين **قوله** وهي بكسر الواو والخ فاصلة انه كوز في المفوضة الحرة  
كسر الواو وفخما على انه اسم فاعل او اسم مفعول كما ذكره الشارع  
واما الامة المروجة بلامه فلا تسمى الامفوضة بالفتح **قوله** وكتب  
المنقة ذكره في الغاية ان المتعة يجب عندنا في موضعين فبئذ الخ  
عند عدم التسمية كما هنا وعند التسمية الغائبة كما لو سمي لهما  
او ضمنه فان قلت ينبغي ان ينصف مهر المنقح في مسئلة المفوضة

مذاق

مذاق

مذاق



كالمسمى قلنا المسمى معلوم يكن نصيغه ومهر المثل مجهول لا يمكن تنصيفه  
كذا في الكافي فان قلت فكان ينبغي ان تنصف المتعة بالطلاق قبل الد  
قلت المتعة ثابتة مقام مهر المثل فلما تنصف مهر المثل لكونه مجهولا لا تنصف  
المتعة وان كانت معلومة نظر الى وصف الاصل لا الى وصف الخلف  
**قوله** والابتغاء وسوا الطلب الى حاصله ان الابتغاء لغطي خاص وضع لفتح معلوم  
وسوا الطلب والياء حرف خاص وضع لفتح مخصوص وسوا الصفاق وقد غلوا  
المال بالاسعاء وسوا الطلب بالعقد الصحيح فلا ينسك المال عن الطلب بالعقد  
الصحيح ومن ضرورة وجوب المال بنفس العقد الصحيح فالقول بغيره اذ  
وجوب المال الى زما نك ستيفاء المطلوب ولد قول كما قال ان في لا  
عملا بالخاص من كذا ما فترهم من كلام فخر الاسلام في نظر الاول  
ان يقال الابتغاء انما يكون بالعقد الصحيح لقوله تعالى غير مسافحين ولا  
شيء من العقد الصحيح غير ملصق بالمال لقوله تعالى يا موالكم فلا شيء من  
الاسعاء غير ملصق بالمال ونكاح المفوضة اسعاء فلا يصح بلا الصفاق بال  
واعترض بان التمسك بهذه الآية في المفوضة لا يستقيم لان في زيادة لالة  
على كونه مشروعا بالمال وليس فيها نفي كونه مشروعا بالمال بل ذلك  
مسكون عنه وقد قام الدليل على منسوخه عنه بلا مال وسوقه تعالى كما  
ما طاب لكم من النساء واليه الايامي منكم والمطلق على اطلاقه والمقيد على  
تقيده **واجيب** بان المطلق يحمل على المقيد في الحكم الواحد والحادثة  
الواحدة بالانفاق كما في كفارة اليمين بالصوم وهناك في حمله  
على المقيد بالمال وفيه نظر اذ لا نسلم اتحاد الحكم بل هو عين النزاع فالقول  
ما مضى من تركيب القياس فانه يستلزم نفي كونه مشروعا بلا مال  
واما قول ابن العباس فعارض باوراه المنسوبة من حديث علقه ان  
ابن مسعود رضي الله عنه سئل عن رجل تزوج امرأة ولم يرض لها ولم يستس  
حتى مات فودعتم قال اقول فربما برأني فان كان صوابا فخرجتته وان كان  
خطا ففني ومن التبتان ارضي لهما من نسائها لا وس لا سلط

قول

يكون

وعليه

وعليها العدة ولها الميراث فقام مفضل ابن سنان الاشعري فقال  
اشهد ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى في بروع بنت واشق  
وفى رواية ابى داود فقام ناس من اشجع فيهم الطزاع وابن سنان  
الاشعري فقالوا لشهد ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قضا ما فينا  
في بروع بنت واشق وان زوجها هلال ابن امية الاشعري كما قضيت فخرج  
عبد الله بن مسعود فترعا شديدا حين وافق قضاؤه قضاة  
رسول الله صلى الله عليه وسلم قال البيهقي جميع روايات هذا الحديث  
اسنيد باسماح وماروى عن علي رضي الله عنه انه قال لا تقبل معتل  
بن سنان فانه اعمر ابى يوال على عقبيه قال ابن المنذر لم يقع هذا عن  
علي رضي الله عنه **قوله** ارادة ان يتغوا نفا قد رولا لارادة دون ان يقول قوله  
ابتغاءكم واموالكم لان الارادة لازمة للطلب لا تنفك عنه ولان المقول له  
شرطه ان يكون قلبيا فلذا اول بقلبي **قوله** ويجوز ان يكون بدلا لك  
ان تقول شرطه البديل ان يحل محل المبدل منه وهذا ليس كذلك وللجواب  
انه لا يشترط ذلك على الصحيح كافي قوله وجعلوا الله شركا الجبن فان قلت  
من اتى الابدال قلت هو بديل اشتغال والعائد محذوف تقديره ان  
يتغوا **قوله** اذ لا يجب المهر بنفس العقد الفاسد اجماعا بل يتراخي الى الوط  
لان العقد ما فسد فدا ما في ضمنه من المسمى يجب مهر المثل لانه  
الموجب الاصلى وهو انما يجب اذا وطنا ولم يجب بالخلوة الصريحة  
لان التمكن فيه منتف شرعا اذ كحل واحد من المتعاقدين فسخه  
قبل الدخول بغير حفرة صاحبه انا بعد الدخول فليس لكل منهما  
فسخه الا بحفرة وفيه الخلاف المراد من المهر في الفاسد العقر  
وهو مقدار ما يجب اجره لزانما لو كان طلالا وهذا بخلاف العقد  
الصحيح فانه يجب المسمى بالعقد ويكفل بالخلوة فالخلوة في الصبي فائنة  
مقام الوطى للتكفل منه بخلاف الفاسد **قوله** وقد حكمتهم بغيره ذلك  
تزوجها على ان لا مهر لها وهذا بخلاف البيع فانه يبطل بغير الثمن وقيل

لو



يفسد كالكوت عنه والفرق ان لثمن في البيع ركن بخلاف المهر  
فانه لا يراه فشر المحل لا الصحة العقد **قوله** زوجهتها بما معك من القرآن  
رواه البخاري ومسلم من حديث سهل بن سعيد الساعدي وليس فيه  
دلالة على ان القرآن جعل مهر او لهذا الميث شرط ان يعلمها وانما قال  
بما معك اي بسبب ما معك من القرآن **قوله** فلتحق البيان بقوله عليه السلام  
لامهر اقل من عشرة دراهم رواه الدارقطني من حديث جابر بن عبد الله بن  
بن عبيد وجاج بن ارطاه وما ضعيفان عند المحدثين لكن البصيرفة  
رواه من طريق وضعفنا في السنن الكبرية والضعيف اذا تعددت  
طرقه صار حسنا لغيره تجب به ذكره النووي في شرح المهذب وما صح  
ان يجزى بفتح ان يبين به المجل ويعضده ما رواه البهقي وابن عبد البر  
على رضي الله عنه انه قال اقل ما يستحل به المرأة عشرة دراهم  
اعلم ان الفقهاء والشارح جعلوه في الفروع من الحديث بيانا للمال في  
قوله تعالى ان يتغوا باموالكم ولقائل ان يقول لانتم الابل في الآية  
بل انما يقضى وجود المال مطلقا فالتعين الخاص زيادة عليه بخبر الواحد  
وانتم تمنعون **قوله** فلان الكناية المراد بها الضمير في فرضناه لان الكناية  
عند الاصوليين ما استمر المراد به ولا يفهم منه الا القرينة لفظية او  
معنوية كالفاظ الضماير نحو انا وانت وهو فانها لا تميز بين اسم واسم  
الابقرينة تنضم اليها من تكلم وخطاب او غيبة وسياق تفسير  
الكناية في اصطلاح اجل البيان والفرق بينها وبين المجاز على كل من  
الاصطلاحين في محلة 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 الاسناد  
خاصا في ان مقدر المهر هو الشارع على ما هو موضوع الاسناد **قوله**  
واعترض عليه اي على التمسك بالآية في ان الفرض خاص بموضع المعنى التقدير الخ  
حاصلنا لاننا سلمنا ان الفرض لفظ خاص بل مشترك بين اليجاب والقطع

والبيان والتقدير سلمنا ذلك لاننا سلمنا ان الفرض في التقدير بل حقيقة  
في القطع كما قال صاحب الكشاف في سورة النور اصل الفرض  
القطع وكذا قال غيره من ائمة اللغة ثم نقل الى اليجاب والتقدير لان  
الفرض مقطوع به وكذا المقدر مقطوع عن الغير فكان مجازا فيهما على ان  
حمله على اليجاب باهنا اولى بقرينة كلمة على فانها صالحة اليجاب  
لاصله التقدير بقرينة عطف الملوكات على المنكوحات فان اليجاب يستقيم  
في حق الاماء كما يستقيم في حق الازواج وانما معنى التقدير فلا يستقيم  
في حق الاماء ولهذا استراية التقدير الفرض ههنا بمعنى اليجاب  
قال صاحب الكشاف معنى الآية قد علم الله ما يجب فرضه على المؤمنين  
في الازواج والاماء وتقرير الجواب ان العلماء اجمعوا على ان حمل اللفظ  
المتعمل في عدة معان على الحقيقة والمجاز اولى من حمله على الاشراك  
لمصالح المجاز ومفاسد الاشراك وان التبادر من علامات الحقيقة  
ولفظ الفرض مع ورود استعماله فيما ذكر من المعاني قد غلب في معنى  
التقدير دون غيره والغلبة فيه تادره الى الذين دون غيره وما  
يتبادر اليه الذين دون غيره كان حقيقة فيما يتبادر فيه دون غيره  
فلفظ الفرض حقيقة في التقدير دون غيره وبه قال الاصوليون واما التقييد  
بعلى والعطف فلتصديقه معنى اليجاب اذ من لازم تقدير تقدير  
الشارح ايجابه على ان بعضهم وان حمله في الآية على اليجاب لا يكون  
جملة ذلك قاضيا على من حمله فيها على التقدير لان احد الجملتين لا يقضى على الا  
مع اننا لو سلمنا ان المراد به اليجاب يحصل المطلوب ايضا اذ يصير  
التقدير قد علمنا ما فرضنا على الازواج من المهر وغيره وكل معلوم  
مقدر عند الله فيكون المهر مقدر عند الله وهو مجمل في حقنا  
فيلتحق الحديث المذكور ببياننا كما اننا لو سلمنا ان المعلوم ليس بمقدر  
لكان ما اوجبه الله تعالى على الازواج من المهر غير معلوم فيكون  
ايضا فيلحق به الحديث بياننا **قوله** ويمكن ان يجاب عنه اي عن البحث

بمجملا



المذكور بالترام الشق الثاني وانما امتنع العطف في المثال المذكور  
لعدم القرينة والالية ليست كذلك كوجود القرينة **قوله** وغير ذلك  
معلوم في هذه العبارة تلافية لانه ان قرأه وغير ذلك بالرفع على الآراء  
ومعلوم خبره فلا معنى لهذا الكلام وان قرأه بلغة عطف على المجرى فظاهر  
لكن يبقى قوله معلوم سوا كان بالرفع والجر لا معنى له فالاولى ان يقول  
وغير ذلك بالجر وكل معلوم عند الله مقدر الخ كما ذكرنا **قوله** بالحدث  
المشهور لا حاجة الى التقييد بالمشهور لان خبر الواحد يجوز فيه البيان  
مع ان هذا الحديث خبر واحد فلا معنى لدعوى الشهرة في  
بعض النسخ بالحديث المذكور وهو الاول اللهم الا ان يقال اراد بالمشهور  
ما اشتهر على كسنة الناس لا المشهور بالمصطلح **قوله** احترز بالقياس الاول  
عن الفعل والاشارة وحديث النفس والكلام النفس فانه  
لا يطلق عليه القول في هذا المصطلح وخبرج بالقائل ما يصدر عن الطير  
وبالفيز نفس القائل وبعبارة السبيل وهي قصيدة الطريقة والآثار  
ما يصدر من غير قصيدة كما في الجنون والاعا والنوم والسهو **قوله**  
وبالقياس الثاني عن الدعاء والتماس اعلم ان الصيغة الدالة على  
طلب الفعل دلالة وصفيتان قارنت الاستعلاء وهو امر وان  
قارنت التساوي فهو الالتماس وان قارنت الخفض فهو سؤال ودعاء  
قوله وقيد بالتسبيل اشارة الى ان العلو في الواقع ليس شرط  
بل الشرط عد الامر بنفسه عاليا سواء كان عاليا في نفس الامر لا  
حتى ان صدر الفعل ممن هو ادنى حالا من المأمور على وجه الاستعلاء  
يكون امرا ولهذا نسب الى سود الادب والحق وعلى هذا يكون قول  
فرعون لقومه فاذا انا مرون بماذا اي تشيرون لان قولهم ارجوا واذا ارسل  
لم يكن على سبيل الاستعلاء لانهم ما كانوا متعلين عليه فهو في قوة تشيرون  
بكذا وتقاليل ان يقول بعد تسليم ان المعتبر في الامر الاستعلاء كما اختاره  
اكثر الاصوليين ان المعروف هو الامر الذي يجب امتثاله ولا يجب ذلك الا اذا كان

الامر على رتبة

الامر على رتبة من المأمور بنفس الامر **قوله** وهي القاعدة المشهورة في استخراج  
اج الامر من المضارع وهي ان تحذف حرف المضارعة وتعامل اخرها بمعاملة  
المضارع المجرى وان كان ما بعد حرف المضارعة متحركا نطق به على ما هو عليه  
تخوذاً وان كان ساكناً زدت همزة وصل مضمومة ان كانت عين الفعل  
مضمومة ومكسورة فيما سواه نحو اقبل واضرب اعلم وانما كرم ونحوه بفتح الهمزة  
امراً فبنا على الاصل المرفوض فافصم وجيند ولا يرد قسم ودخرج  
وصل ونحوه لانه ليس المراد خصوص صيغة افعل بل المراد به ما كان مشتقاً  
على طريقة افعل فيكون ذكر الفعل في التعريف على سبيل التمثيل  
دون التقييد وفيه تامل **قوله** وفيه نظروجه النظر انه اذا كان المراد  
من الامر الامر بالصيغة وهو ما اخذ من المضارع فيرد امر الغائب فانه  
امر وليس مشتقاً من المضارع بل هو صيغة على حدة فينقض التعريف به فلا يكون  
جامعاً ولذا قال بعضهم لا بد من زيادة قيد اخر وهو ما يقوم  
مقام افعل ليندرج الامر من غير العربية وسائر صيغ الامر **قوله**  
والاصوب ان يقال مراد الى آخره يعني فيكون ذكر الفعل للتمثيل  
وفيه نظر لان التعريف لا يقصد به التمثيل والمراد لا يدفع الابداد والاطال  
انه ليس مراده هذه الصيغة على الخفوص بل المراد من افعل  
ما دل على طلب من فعل ساكن الاضرب مثل سائر صيغ الامر **قوله**  
خرج بهذا اي بقوله افعل اوجب عليك ان تفعل كذا او اطلب  
منك فعل كذا او اوجب لك فعل كذا فان ذلك كله طلب بتفصيل الفعل من  
دونه بالقول وليس بان قال العلامة النسفي وبه ضعف قولهم  
ان طلب الفعل بالقول على سبيل الاستعلاء لورد هذه الصيغة المذ  
كورة عليه لصدق الحد عليها ووجب بانما يتوجه عليهم ان لو لم يكن مرادهم  
بذلك طلب الفعل بالقول الموضوع له وهو ممنوع والطغيغ التي ذكرت  
غير موضوعة للطلب بل هي اخبار عن الطلب لا انشا **قوله** لكن كونه يعني  
المقول او لمي قال بعض الشراح المراد من القول معناه المصدرى



للمقول كما خطر ذلك في بعض الازمان لان ذلك صيغة الامر كما صرح به  
 صاحب المفتاح وصاحب الكشاف والامام الرازي ولهذا قال  
 ابن الحاجب الامر اقتضا، فعل غير كلف على جهة الاستعلاء واريدها لاقتضاء  
 ما يقوم بالنفس من الطلب لان الامر باطيقته هو ذلك الاقتضاء  
 والصيغة سميت به مجازا للدلالة على واحترز بغير كيف عن  
 النهي ويرد على نحو كلف اللهم الان يراد غير كيف عن الفعل  
 الذي اشتقت منه صيغة الاقتضاء وايضا اذا كان القول بمعنى القول  
 يكون هذا التعريف مناسباً لمذهب المعتزلة لا تخفم لما انكره الكلام  
 النفسى لزعمهم ان يحدوا بالكلام اللفظي فقالوا الامر عبارة عن قول  
 القائل الخ اما مذهب اهل السنة فالامر في الحقيقة هو المعنى  
 القائم في النفس فيكون قوله افعل عبارة عن الامر لا حقيقة الامر  
 ذكره صاحب البديع وابن الحاجب ويمكن ان يقال بحث الصوت ليس في  
 الكلام النفسى وانما يبحث عنه المتكلم وقوله ان مناسب لمذهب  
 المعتزلة قلنا سلمناه من الحيشية التي ذكرتم فاما من حيشية ان الامر  
 من قائل الخاص فهو من اقام القرآن وهو عبارة عن النظم والمعنى  
 وبحث الاصولى ليس الا فيه فبهذا الحيشية يليق بالفقهاء والاصوليين  
 لانهم يثبتون الاحكام بنظم القرآن المتلودون النفسى **قوله**  
 ولقائل ان يورد عليه الخ يمكن ان يجاب عن الاول بان احد الاطلاقا  
 لا يقضى على الاخر على انه من الحقايق الاصطلاحية فلا يعبد  
 تعريفه باعتبار اصطلاح خاص وان لم يجز مشد في الحقايق اللفظية  
 والعرفية وعن الثانية بان التعريف على قاعدة من يرى من الاصوليين  
 ان الامر حقيقة في الوجوب مجاز فيما عداه فلا يرد عليه النقص بما ذكر  
 مما هو مجاز عندهم فتأمل لا يقال يرد على الطراد لقادر عن التامى  
 والتاميم والمجبون ونحوه مع انه لا يستسى امره لاننا نقول التقييد بعلوة  
 السبيل اخرج ذلك لا تخف قصد الطريقة والاعتبار

المذكور وهو وعد الامر **قوله** قد تم الامر لان ما يجب على  
 المكلف او لا الايمان قيل اول ما يجب على المكلف المعرفة وقيل النظر  
 وقيل التصديق والاول اصح وقيل لا خلا في ان الاول خطأ او مقيد  
 واول واجب ادوات تنفالا القصد الى النظر والتحقيق ان اول واجب  
 المعرفة اليقينية المكتسبة بالاختيار التي هي الايمان لا مطلق المعرفة  
 والنظر والقصد مقدمات لان النظر يتوقف على القصد والمعرفة  
 على النظر وقيل قدم الامر لان معظم التكليف تثبت بالامر وقيل لان  
 ما ثبت بالامر اخص لان الايمان والعبادات ثابتتان به والشرف من  
 اسباب التقدم وقيل لان الامر اول مرتبة فلهذا تعلق الكلام بالامر  
 اذ الموجودات كلها وجدت بخلاف كونها هو المختار فيكون مقيداً  
 على سائر التعلقات **قوله** بصيغة افعل حذف الشارح التتوين من صيغة  
 واضافها الى افعل وليس هذا طريقة المنهج وكان الاول ان يقول بصيغة  
 افعل مما حفظه على بقاء التتوين **قوله** حتى لا يستفاد الوجوب  
 الا من هذه الصيغة في هذا الخبر نظر اذا الوجوب يستفاد من اخبار  
 الشارع كما في قوله تعالى كتب عليكم الصيام وقوله لقد علم ان من حضر البيت  
 وغيرهما نحو اجل البيع فلهذا كلها اخبار وقد افادت الوجوب  
 والحواس ما قاله صدر الشريعة في التوضيح اعلم ان اخبار  
 الشارع يراد به بما الامر مجازا واما عدل عن الامر الى الاخبار لان الخبر  
 ان لم يوجد في الاخر كما كذب الشارع تعالى عن ذلك والمانورية ان  
 لم يوجد في الامر لا يلزم ذلك فاذا اريد بالقرعة في وجود المانورية  
 عدل الى لفظ الاخبار مجازا **قوله** فعلى هذا الخبر المذكور في عبارة هذا  
 انما هو بالبنية الى حقيقة الامر والذاعم وقال في التلويح  
 المحكوم به في خبر الشارع ان كان هو الحكم الشرعى مثل  
 كتب عليكم الصيام واحل الله البيع وحرم الزنا فلا يخفى انه يفيد  
 بثبوت الحكم الشرعى من غير ان يجعل مجازا عن الاشارة وان لم يكن

المعرفة



ذلك فوجه افادة الحكم الشرعي ان يجب الاثبات مجازا عن الامر  
والنفي مجازا عن الشرعي فيفيد الحكم الشرعي بالبلغ وجب  
**قوله** اعلم ان اللفظ قد يكون مختصا بالمعنى لا بالمعنى بمعنى يكون اللفظ  
مقصورا على المعنى بحيث لا يتجاوز الى معنى اخر اما المعنى فتجاوز الى  
لفظ اخر كالمترادف والترادف ان يكون معنى اللفظين واحد اكلية  
واسد فلفظ اسد مختص بالحيوان المقترن وهو ليس مختصا بالحيوان  
للفظ اكلية وعرضه 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 فتجاوز الى معنى اخر كالمترادف  
كالعين مثلا فان المراد من المعنى نفس الذهب مثلا فانه مختص باللفظ  
العين وهو غير مختص بالذهب بل يطلق عليه وعلى غيره كالباصرة  
والعين وغير ذلك **قوله** وقد يكون الاختصاص بمعنى الجانبين اي  
يكون المعنى مختصا باللفظ واللفظ مختصا بالمعنى فيكون كل منهما مقصورا  
ومقصورا عليه كالاتفاظ المتباينة بمثل الانسان والفرس  
**قوله** ولما كان الاختصاص هنا اي اختصاص لفظ الامر مع معناه من الجانبين  
لان الامر من الالفاظ الذي اختصت بمعانيها واختصت  
معانيها بعبارة **قوله** جانب المعنى اي اختصاص المعنى بالصيغة وهو  
بدل تفصيل يدل كل **قوله** وجانب اللفظ اي اختصاص  
الصيغة بالمعنى قدم الاول اي اختصاص المعنى باللفظ لانه  
هو المقصود اي لان المقصود هنا بيان اختصاص الوجوب  
بصيغة الفعل **قوله** وفيه رد اي في فعل المصنف لازمة رد قول  
من زعم من الواقعية ممن قال بان الامر من الالفاظ الذي اختصت  
معانيها بدون من اختصت بمعانيها الذي لان الامر مشترك بين  
الوجوب والندب والاباحة والتهديد بالاشترک اللفظي وفي قوله  
يختص مراده بصيغة رد قول من قال من اصحاب مالك والشافعي ان  
صيغة

الامر

الامر وان كانت مختصة بالوجوب لكن ليس الوجوب مختصا به بل انما  
يستفاد منه استفاد من غيرها وهو الفاعل وليس الضمير في  
وفيه رد راجع الى الاول لانه لا يفي بالرد على ما لا يخفى وانما  
يفي بالرد اقاغا والى لازمة كما قررنا لانه لو عوده الى لازمة خلاف  
الظاهر من حيث العربية وان صح من حيث المعنى والظاهر عوده  
الى الاول لكنه لا يفي من جهة المعنى فتنبه لذلك **قوله** في المتن  
حتى لا يكون الفعل موجبا خلافا لبعض اصحاب الشافعي هذا نتيجة  
قوله تختص مراده بصيغة وانما لم يذكر المصنف نتيجة اختصاص اللفظ با  
لمعنى لانه ليس خلافا معتدا به بخلاف الاول فيل في كلام  
المصنف نظر فانه اطلق القول في الفعل وهو مخصوص واجب بانه  
ان في مهلة وهي في قوة الجزئية اقول وعلى هذا التقدير لا يلجوا ايضا كلامه عن  
تسليم لانه لا يعلم موضع الخلاف من موضع الوفاق **قوله** ولا خصوصية  
الرجوع ولا بيان الجمل الكتاب مثل قطعه يد السارق من الكوع فانه بين  
لقوله تعالى فاقطعوا ايديهما وبته الى المرفقين فانه بيان لقوله  
تعالى فامسوا بوجوهكم وايديكم والحاصل ان ما كان سهوا او طبا  
او خاصا به فلا يجاب اجماعا وما كان بيانا للجمل يجب اتباعه اجماعا  
وماليس كذلك فهو محل النزاع **قوله** فعندهم نطق اي الامر  
على الفعل ثم اختلفوا فيما بينهم فذهب بعضهم الى الاشتراك  
اللفظي كالعين وبعضهم الى الاشتراك المعنوي كالحيوان بين الانسان  
والفرس والانسان بين افراده **قوله** لقوله تعالى  
وما امر فرعون برشد وقوله تعالى وامرهم بشورى بينهم اي فعلهم  
وقوله تعالى وتنازعتم في الامر اي فيما تقدمون عليه من الفعل  
وقوله تعالى لتبين من امر الله اي صنعه والاصول في الاطلاق  
الحقيقة ولا يجوز بطن نفع الجواز لعدم الاتصال بينهما بصورة  
ومعنى لان الامر للطلب ومعنى الفعل تحقق الشيء والاتصال



بينها بوجه ولين سلم جوازه مجازا فاطم على الحقيقة اولى قوله وعندنا  
لا يطلق اى الامر على الفعل حقيقة بل انما يطلق حقيقة على القول  
المخصوص بمعنى انه موضوع له بخصوصه وعلى الفعل مجازا اذ لو كان حقيقة  
في الفعل ايضا لزم الاشتراك وهو خلاف الاصل لا خلاه بالتفاهم  
فلا يتركب الابدليل والمجاز وان كان خلاف الاصل الا انه راجع على  
الاشتراك لكونه الكثرة والبلغ قوله متمسكو اى القائلون بان الفعل مشتق  
الحاصل ان ههنا مقامين احدهما الاصل وهو ان الفعل امر  
والثاني منفرج عليه وهو ان فعله عليه السلام لا يجاب فاجتوا على  
الاصول بقوله تعالى وما امر فرعون برشيد ونحوه واجتوا على الفروع  
بقوله عليه السلام صلوا الطهريث فان قيل اى حاجة الى الاجتهاد  
على الفروع بعد اثبات الاصل فاجاب ان فيه تبيها على انه مع اتنايه على الاصل  
وثبوته با دلتته ثابت بدليل مستقل قوله بان النبي صلى الله عليه وسلم  
شغل عن اربع صلوات يوم اظنق الطهريث اخرج الترمذي والنسائي من  
طريق ابى عبيد بن عبد الله بن مسعود عن ابيه قال الترمذي ابو عبيد  
لم يسمع من ابيه وعد العشاء من الفوايت طروها عن وقتها المعتاد  
وافى الباب عن ابى سعيد حبسنا يوم اظنق عن الظهور  
والعصر والمغرب والعشاء الطهريث اخرج النسائي وابن حبان قوله  
عن الوصال هو استدامة الامساك عن المفطرات لبلاؤها من غير  
ان يكلها فطر قوله وهو ما روى انه عليه السلام الطهريث متفق عليه  
حديث ابن عمر و ابى هريرة وعائشة والنسائي انفرد به البخاري من حديث  
ابى سعيد قوله وهو ما روى انه كان يصلى باصحا الطهريث اخرج  
ابوداود و احمد والحاكم وابن حزيمة وابن حبان من حديث ابى  
سعيد الطهريث قوله والاى لو كان الفعل موجبا لما انكر عليهم لكنه انكر عليهم  
فلا يكون موجبا اذ لو كان موجبا لصار كانه امر بالوصال وتخلع النعال لم  
انكر عليهم الوصال والطلع وبهذا تاقض باطل نعم ما قال الغزالي

رضى الله عنه انهم لم يتبعوه في جميع افعاله فكيف صار اتباعهم  
في البعض دليلا ولم يصح مخالفتهم في البعض دليلا قوله ولقائل  
ان يقول ان يجاب بان دعوى الخصومة مردودة بحدث ابى  
هريرة ان النبي صلى الله عليه وسلم لما نهي عن الوصال فابوا ان يتبعوا  
واصلهم يوم افيو ما ثم يوما ثم رأوا الهلال فقالوا الوصال احل لركم  
كالمسكول لهم حين ابوا ان يتبعوا وفي حديثه لو مد لنا الشهر لو اصلنا وصلا  
يدع المتعمقون بعقوبهم فلو كان الوصال خصوصيته لما واصل  
بهم بل كان يجبرهم بها كما اخبروا غيره فكيف وقدر روى احمد في مسنده من  
حديث ليل امرة بشير بن الحضا صيته قالت اردت ان اصوم يومين  
مواصلة فتعني بشير وقال ان رسول الله صلى الله عليه وسلم  
نهي عن الوصال وقال انما يفعل ذلك النصراني وبه علم ان وصلا  
صلى الله عليه وسلم وان كان وصلا في الصورة لم يكن وصلا في الحقيقة  
لوجود السقي والاطعام اما حقيقة او معنى يخلو ما يشاء عنهما  
وروى له وبه علم ايضا ان التعليل انما هو الاعلام بان النهي للاشفاق  
عليهم خاصة ولذلك قال لو اصلت وصلا ليدع المتعمقون بعقوبهم كما  
ان العلوم ان الاختصاص في النزاع المستبب عن وجود الازدي والما  
اختصاصه باخبار جبريل عليه السلام فهو لا يخص هذه الواقعة  
قوله وايضا هذا الدليل مشترك الالتزام يعني كما قال ان نفيه يدل  
على ان الفعل ليس بموجب يقال ان متابعتهم له تدل على انه هو  
من فخله اياها الوجوب وفهمهم في ذلك حجة فيجعل بموجبها بان لو كان  
متابعهم على فهمهم الوجوب لوجب كل ما تابعوه فيه وهو باطل  
بالاجتماع وما لزم منه الباطل فهو باطل وما كان باطلا وجب الغاؤه  
فهذا الاحتمال يجب الغاؤه قوله والوجوب استقيد من قوله الهذا  
تقرر جواب عن استدلالهم على الفرض بعنى وجوب الاتباع في الصلاة  
ثبت بقوله صلوا لا بالفعل فلو وجب هو القول لا غير اذ لو كان الفعل



بنفسه موجبا لما احتج به قوله صلوا بعد قوله اطيعوا الله واطيعوا الرسول  
 كالا يحتاج قوله افعلوا كذا الى شئ اخر يوجب الامتنان به **قوله**  
 لكنه جواب تسمي لانه كان له ان يمنع الخ طريق ارباب المنفعة  
 المنع ثم التسمي اي يمنع قول الخصم ويرده ثم يتم ويدفع  
 ما يرد عليه وهو اقوى في الرد وحاصل المنع ان يقال لا نسلم  
 ان المراد من الامر في الية الفعل بل المراد به القول لان المراد  
 بمعنى الصواب وهو ما يصلح ان يقع صفة للقول والفعل ولا يصح  
 بصرف الامر عن حقيقة وهو القول الى مجازة وهو الفعل  
 وكذا ان اخذ المراد باعتبار انه ملكة يصدر بها عن الانسان بما يوافق  
 الشئ لا يمنع اطلاقه على القول كما لا يمنع على الفعل فلا اختصاص  
 ايضا بقول ولا فعل والترجيح للحقيقة ولينسب لنا ذلك اي المراد  
 من الامر فيها الفعل فالمراد بالامر على الفعل مجاز بطريق الاطلاق الرب  
 على المستتب لان الامر سبب وجوب الفعل فالعلاقة السببية وهي  
 بعض علاقات المجاز غير الاشتراك وبهذا يخرج الجواب عن التباين  
 الاخر واعلم ان ما ذكره المصنف انما هو جواب عن قول بالاشتراك  
 المعنوي والجراب عن انه لو كان مشتركا بينه ما بمعنى ما فهم منه عند  
 الاطلاق القول عين لان استاه اعم ولا دلالة للعام على الخاص  
 كالدلالة للمعنى ان على الالف نفاذا لتسوية الاشتراك عن الامر في الية  
 عن الفعل لانه من لوازمه **قوله** الا ان الامر بمعنى الفعل الجواب  
 سؤال مقدر 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 لان المراد اذا اراد به الفعل جمع على امور  
 لا غير وان اراد به القول يجمع على اوامر على غير واحد على غير قياس  
 كرهط وارصط واختلف الجمع حيث يخص كل واحد منها بمعنى  
 واحد يدل على اختلاف المعنيين وجنب لا يخلو اما ان يكون لفظ الامر حقيقة

اللفظي ومجازا فيها او حقيقة في الفعل  
 مجازا في القول باللفظ  
 لا سبيل الى الاول  
 لان الاشتراك مع

فيها بالاشتراك خلاف الاصل ولا الى الثاني والثالث لان نقاد الاجماع  
 على خلافه فتميز الرابع وهو المطلوب فان قيل التفرقة بين الجب عين  
 دليل على كون كل واحد منهما حقيقة اذ المجاز لا يفارق الحقيقة في الجمع  
 فلنا لا نسلم ذلك الا ترى ان الابد يجمع على ابادى اذ اراد بها النوع  
 وعلى الايدي اذ اراد بها الجارحة مع انه مجاز في احدهما وحقيقة  
 في الاخر **قوله** لكنه غير مستقيم الخ مناقشة ظاهرة مسبوق بها  
**قوله** وبوجه لما فرغ من بيان ما هو المدلول الحقيقي للفظ الامر  
 شرح في بيان ما هو المدلول الحقيقي لتمامه اعني صيغة افعال واعلم  
 ان صيغة الامر ترد لمعان للوجوب والندب والاباحة والهدية  
 والارشاد والاكرام والامتنان والاختيار والتسوية والتوهم والتفخيم  
 والتأديب والدعاء الا انهم اجمعوا على ان صيغة  
 الفعل مجازا فيما عدى الاربعة الاول فكان المصنف  
 يرى التصديق ايضا من جملة ذلك ولذلك لم يذكره  
 ثم اختلفوا فذهب بعضهم الواقفية الى انها مشتركة بين  
 المعاني الاربعة بالاشتراك اللفظي ونقل ذلك عن الاشعري في  
 بعض الروايات وابن شريح وبعض التسمية الشفية وذهب بعضهم الى انها  
 مشتركة بين الثلاثة الاول بالاشتراك اللفظي وقيل بالمعنى وقد  
 يكون نظر المصنف في ايراد الثلاثة دون التمهيد الى هذا وذهب  
 بعضهم الى انها مشتركة بين الاولين فقط بالاشتراك اللفظي وقيل  
 بالمعنى وقال بعضهم لا تدرى اهي حقيقة في الوجوب والندب  
 او غيرها وعلى ما ذهب اليه هؤلاء لا حكم له اصلا بدون القرينة الا  
 التوقف مع اعتقاد ان المراد صاحب الشئ منصف حتى لا ينف  
 محملا لا زحام المعاني وحكم المجل التوقف الا ان التوقف عند  
 البعض في نفس الموجب وعند البعض في تقيده وذهب جمهور العلماء  
 الى انها حقيقة في احد الثلاثة الاول من غير اشتراك ولا اجماع مجاز

والاحاطة والتسوية والتفخيم  
 والتكوير والاختيار مع



فما عداه ثم اختلفوا في تعيينه فذهب جمهور الفقهاء وجماعة من  
المعتزلة الى انه الوجوب وذهب جماعة من الفقهاء والشافعي في  
تحويله وعامة المعتزلة الى انه النذوب وذهب بعض اصحاب مالك الى  
انه الاباحة فاذا في الترجيح النذوب بهذا فاسد لان الموضوع للشيء  
يحمل على الكمال منه لانه ثابت من كل وجه دون الناقص منه لانه  
ثابت من وجه دون وجه والكمال من الطلب ما لا يكون فيه رخصة  
الترك وذلك في الوجوب دون النذوب وذلك بالاباحة لا بالشك  
بان القائلين بالاباحة يقولون ان الامر لطلب الفعل ايضا وحينئذ  
يرد عليهم ما ورد القائلين بالنذوب من جعل النقصان اصلا والكمال  
عارضاً وظهور المعقول ولو لم يكن الامر موجبا لطلبه اذ لا  
اخر للفعل لا يقال انما عرفوا ذلك بما شاهدوا من الاحوال لا بصيغة الامر  
لان من كان غاييا منهم عن مجلته شغل كما بلغت صيغة الامر حسب  
ما اشتغل به من كان حاضرا او مشاهدا الحال لا يؤخذ في حق من كان  
غائبا  
ثبت ان موجبة الوجوب موجبة الوجوب عندنا سواء  
كان الامر واردا بعد المنع او قبله يعني للدلائل اللاتية فانها لا تفرق  
بين الوارد بعد الخطر فوراً ووجهه وفيه نظر لان تلك الدلائل تأمّل  
على الامر المطلق واما الوارد بعد الخطر فوراً ووجهه فمربنية على ان المقصود  
رفع التحريم لانه المتبادر الى الفهم وهو حاصل بالاباحة والوجوب  
زيادة لا تبطله من دليل والبراهين ان لا يجوز ان يكون الورد بعد  
الخطر قرينة على ان المقصود الاباحة والاشارة ان يراد من الامر بعد  
الخطر الوجوب لا امتناع الجمع بين قرينة المجاز والمنع الحقيقي لكن التام  
بدليل قوله تعالى فاذا انسلم الاسير الحرم الالبنة وغيره من النصوص  
الواردة بعد الخطر الدلالة على الوجوب فالمقدم مثله هذا القول  
بعض اصحاب الشافعي اى من قال ان الوجوب قبل الخطر والاباحة  
واعلم ان من قال ان موجبة الامر التوقف او النذوب والاباحة

قبل الخطر فكذلك يقول بعده من قال بان موجبة الوجوب قبل الخطر  
فما تمهم على ان موجبة الوجوب بعده ايضا وذهبت طائفة من اصحاب  
الشافعي الى ان موجبة الوجوب قبل الخطر وبعده الاباحة وفي بعض  
نسخ اصول الفقه ان الفعل ان كان مباهاتاً ورد خطره معلق  
بغاية او بعلية او بشرط فالامر الوارد بعد زوال المعلق الخطر يفسد  
الاباحة عند جمهور اهل العلم كقوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا لان الصيد  
كان حلالا على الاطلاق كما ثم حرم بسبب الاحرام وكان قوله تعالى  
فاصطادوا اعلما بان سبب التحريم قد ارتفع وعاد الامر الى اصله  
وان كان الخطر واردا ابتداء غير معلق بعلية عارض ولا معلق بشرط ولا  
فالامر الوارد بعده هو المختلف فيه وذكر بعض المحققين ان المشهور  
في كتب الاصول ان الامر المطلق بعد الخطر للاباحة عند الاكثريات  
والوجوب عند البعض وذهب البعض الى التوقف وليس القول بكونه  
بما ذهب اليه البعض ولا تنزع في الحمل على ما يقتضيه المقام عندنا انما القرينة  
فليتأمل قوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا وكقوله تعالى فاذا  
قضيت الصلاة فانتشره واو قوله عليه السلام كنت نهيتكم عن  
زيادة القبور لافروا فروعها وقوله عليه السلام كنت نهيتكم عن الظنم  
والمزفت والنقبة فانها ولا ان الخطر المتقدم قرينة تارة على ان المقصود  
رفع الخطر لانه المتبادر الى الفهم وهو حاصل بالاباحة والوجوب  
والنذوب زيادة لا تبطلها من دليل وكقوله تعالى فاذا انسلم الاسير  
الاسير فاقتلوا المشركين وقوله عز وجل ذكره ولكن اذا عيتم فاذخروا  
وكالامر بحايض والنفساء بالصلاة والصوم بعد زوال الحيض والنفساء  
والامر بالصلاة بعد زوال السكر وكالامر بالقتل في شخص حرام القتل بالا  
او الذمة باركتاب اسباب موجبة للقتل من الهرب او الرد او  
قطع الطريق وكالامر بالحد ودسبب الجنائيات بعد ما كان الابدان مخطورة  
وهذه الامور كلها تنفذ الوجوب وان كانت بعد الخطر فثبت

غاية

للنذوب

سلام



ان الخطر المتعبد لا يصلح قرينة لصرف الصيغة عن الوجوب الى الاباحة  
كان الايجاب المتقدّم لا يصلح قرينة لصرف النهي الوارد  
بعين عن التحريم الى الكراهة بالاتفاق وانما خصت الاباحة فيما ذكرنا  
من التظاير بقرائن غير الخطر المتقدّم والكلام في المجرّد على انها  
امثلة جزئية لا يثبت بمثلها القواعد الكلية لاننا اثبتنا بالترك  
كحرف من الكاتب وصوابه ولكننا اثبتنا بالترك فيعود الامر على موقوفه  
بالنقض وذلك لان الاصطلاح واخوانه انما شرعت حقاً للعبد فلو  
وجبت لصارت حقاً عليه وتصح تقيض المشروع ولهذا لم يحل الكتابة  
عند المدائنة ولا الامر بالاشهاد وعند المبايعه على الايجاب وان لم  
يقدم خطر كبير يصير حقاً علينا بعد ما شرع حقاً لنا وهو قوله تعالى  
ما منعك ان لا تسجد اذا ما امرتك الى اي ما منعك من السجود على  
زيادة لا او مادعاك الى ترك السجود مجاز لان المانع من الشيء طوع  
الى تقيضه والاستفهام للتوبيخ والذم والانكار والاعتراض هو  
انما يتوجه على تقدير كون الامر للايجاب ليستحق تاركه الذم والافك  
ان يقول انك بالزمتني 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 وخاصية به قلنا اطلاق قوله اسجدوا  
لادم من غير قرينة مع قوله اذا امرتك دون ان يقول اذا امرتك بالايجاب  
والزام دليل ان الامر المطلق للوجوب وهو المدعى اذ لا نزاع في ان التقيد  
بالقرينة تستعمل في غير الايجاب مجازاً او لقائل ان يقول كون الامر صنفاً  
للويجاب انما عرف بقرينة الذم والكلام في الامر المطلق فتأمل  
وقيل المراد بالنقض قوله تعالى وما كان لمؤمن ان يخذل هذا هو المناسب  
للمقام والمعنى ما صح للمؤمنين والمؤمنات اذا حكم الله ورسوله حكماً بين  
وان امرها شيئاً وبممكنوا من تركه بل يجب عليهم المطاوعة في جميع اوامرها  
بدليل وقوع الامر كونه في سياق الشرط والضمير اليهم مؤمن ومؤمنه جمع

لعمومها بالوقوع في النفي وغلب المذكر وحي امرهم لله ورسوله جميع للتعظيم  
واذا انقضت الجميع عن المأمورين الوجوب قوله واستحقاق  
الوجوب لتفارك هذا استدلال آخر على المطلوب قوله لان تعليق الحكم  
بالوصف المراد بالكلية اصابة الفتنة وبالوصف المخالفة مشعر بالعلية  
اي بعلية الوصف للحكم قوله فلا يقتضه ان يكون مخالف كل امر مأموراً  
بالحذر بل المأمور بالحذر هو المخالف لامر الخاص وهو ما يذكر معه  
قرينة الوجوب فلا يدل الاية على ان جميع الاوامر للوجوب فلا يتم  
المطلوب اذ لا نزاع في كون بعض الاوامر للوجوب قوله فانه يجوز استثناء  
مخالفة كل واحد من افراد الامر عنه بان يقال فليحذر الذين يخالفون  
عن امره الا الامر الفلاني واذا جازنا الاستثناء منه كان عاماً لان جواز  
الاستثناء معيار العموم قوله فان قلت هذا اي الدليل الذي ذكرتموه  
انما للمؤمنين على تقدير ان يكون الحذر واجباً وهو عين النزاع فيكون  
استدلالاً بحمل النزاع ولا يفيد المطلوب اذ لا يخفى ان يقول لا نسلم  
ان الامر بالحذر للوجوب جواز ان يكون للاباحة والكذب وتقرير  
الاجاب انه لا نزاع في ان الامر قد يستعمل للايجاب والامر بالحذر من  
هذا القبيل بقرينة السياق وانه لا معناها هنا للنداء والاباحة لان  
استحقاق العذاب بترك الواجب لا بترك المباح والمندوب والايجاب  
ان المفهوم من الاية التهديد على مخالفة الامر والمحاق الوعيد بهما  
ان تكون مخالفة الامر محرماً وترك الواجب ليحقق بها الوعيد والتهديد  
قوله لانهم اجمعوا على ان الموضوع الخ وايضا قد اجمع اهل العرف واللغة على  
ان من يريد طلب الفعل مع المنع عن تركه يطلب بصيغة افعال فيدل على انه يطلب  
العقل جزئياً وهو الوجوب وايضا لم يزل العلماء يستدلون بصيغة الامر  
على الوجوب من غير ذلك نكير وهذا القدر كاف في اثبات مدلولات الافعال  
لان الاجماع المذكور لم ينفذ على نفس المدعى وهو ان الامر للوجوب  
اذ لو انقضد عليه ما وقع الاختلاف فيه وانما انقضد على محل آخر



وبدلالة ذلك ثبت المدعى لان الدلالة تعمل على الصريح اذ الم يوجد  
ما يخالفها والمسرد بدلالة الاجماع هي كون الاجماع بحيث اذا لوحظ  
محل من المجمع عليه دل على المطلوب **قوله** وما ذكرت اخبار عن الطلب  
لاموضوع له لكن قد يراى به الاشارة وتصير كناية عن الامر فحينئذ يثبت  
به الازام بطريق الاقتضاء وصار معناه اوجبت عليك لاني امرتك  
به فتأمل **قوله** كالمضى والحال والاستقبال المراد به بالصيغة المنقصة  
بالاستقبال نحو اضرب وبالحال تضرب وهذا بناء على ان المضارع  
حقيقة في الحال عند الفهم وحتى لو قال كل مملوك امك فكذا يتناول ما  
يملك في الحال لا ما سيملكه فكذا في الجامع الصغير **قوله** والايجاب  
اعظم مقاصد الفعول المراد به نقل النقص من الوجود الى الوجوب لان  
المراد بالايجاب في الشرع شغل الذمة بالواجب والفاعل الخ الى  
اختيار المكلف **قوله** وهو الامر فيه يشيخ لان هذا الدليل انما يقتضيه  
اختصاص الايجاب بمطلق الصيغة لا بصيغة الامر والى جواب ان المدعى  
ليس الاختصاص ذلك بالصيغة وانما تعينت صيغة الامر بملاحظة ما  
تقدم من ان الامر يدل على الطلب والاصل فيه الكمال وذلك بالايجاب  
**قوله** وهذا اثبات اللغة بالقياس وهو باطل مراده اثبات اللغة ابتداء  
من غير تقدم وضع قاعدة كلية والافلا شك في ثبوت القياس اللغوي  
لان القياس ثلاثة شرعي ولغوي وعقل والمراد باللغوي ان يضع الواضع قاعدة يندرج  
تحتها جزئيات كان يقول مثلا اسم الفاعل ما دل على حدث وصاحبه فانه يندرج  
تحتها شارب وشارب وحاجب وغيره **قوله** القياس لاثبات عدم  
اصالة المشتركة للاثبات اللغة يعني انما اثبتنا نفي كوالامر مشتركة  
بين الايجاب والذب والاباحة بالقياس على اختصاص كل مقصد  
من مقاصد الفعل بعبارته لان الايجاب من مقاصد الفعل فتمتص بعبارة  
على ان بعضه جزا اثبات اللغة بالقياس ولكن الاصح منه  
اذ اللغة انما تستفاد من الواضع **قوله** هكذا قالوا وفيه يشيخ فان المدعى

اختصاص الايجاب بصيغة الامر ونفي استفادة من غير ما الا ان المدعى  
ان الامر مختص بالوجوب ونفي اشترائه من الثلاثة حتى يستقيم قولهم  
ان المراد نفي كونه مشتركا بين الايجاب والذب والاباحة ولكن  
ان يجاب عنه بانه اذا ثبت اختصاص الصيغة بالايجاب ثبت  
نفي الاشتراك بين الثلاثة بطريق اللزوم لان الاختصاص يتألف في  
الاشتراك **قوله** ولو لان الامر للوجوب لما احسن ذلك  
اي استحقاق الوعيد العقاب لا يقال لو كان لما موربه معصية فانه لا  
يستحق الوعيد بتركها لانه لا يسلم انه لا يستحق لغته وانما  
يستحقه شرطا كما وهو غير مفيد سلمنا انه لا يذم لغته لكن المعصية  
لما حجت بدليل وجب فيما وايجاج كل كلامهم على ظاهره  
وقد يقال هذا الاستدلال بطريقه اخرى من جهة المعقول  
على كون الامر للوجوب تفسيره بان امر فعل متعب لازمه ايتمه  
بمعنى امثل ووجود المتعدي بدون لازمه محال **قوله** فيقتضيه القياس  
ان لا ينفك الا يمتار عن الامر كما لا ينفك الاجتماع عن الجمع والاشتراف  
عن طرح والا نكسار عن الكسر لكن لو كان الوجود لازما للامر لسقط  
اختيار العبد بالكلية وهو باطل لان للعبد نوع اختيار نفسيا  
للجبر واستحقاق للشواب بالاقدام على الا يمتار مختارا  
والعقاب بتركه كذلك فنقل الشارع الوجود الى الوجوب تجاها  
عن الجبر فبقى الوجوب المفض الى الوجود في ذمة المكلف جبرا من  
غير اختيار منه على وجه لا بد للمكلف من الاتيان بموجبه شرعا  
حتى يستحق العقاب بتركه وهذا اولى من القول بترافى وجود  
اللازم معنا 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 معذ اجواب سوال بان يقال قد  
قلتم ان الشارع فقل الوجود الى الوجوب فلم يكن الامر حقيقة



في الوجوب بالوضع مع انضمام قائل الامر حقيقة في الوجوب فانما  
 بان المراد الحقيقة الشرعية اذ الحقيقة على ثلثة اقسام لغوية وشعرية  
 وعرفية **قوله** فان الخلاف في صيغة الامر لا في لفظ الامر بل الخلاف  
 في حقيقة الامر وانتم قد اتمتم الدليل على لفظ الامر حيث قلتم ان  
 امر متعد لا زمة ايتم فلا يكون الدليل واردا على المدعى التمس  
 الا ان يقال اذا صدرت هذه الصيغة عن الحكيم يصدق عليه انه  
 امر به فعلى هذا يكون الدليل واردا على المدعى لكن للواقفية ان  
 يقولوا لانه صدق ذلك بل نتوقف حتى ياتي البيان فان ظهر  
 ان المراد منه الوجوب يقال امرني او النذب يقال نذبتني او التهميد  
 يقال يهذي وعلی هذا فنعس **قوله** لا يخلو اما ان يراد به اللزوم  
 الحفظي اي الذي يتقضى الملزوم بانتقائه واللازم اللغوي وهو الذي  
 في مقابلة المتقضى لا سبيل الى الاول فيتحقق الامر عند انتقاء  
 الايتمار في حق الكفار فانه متحقق في حقهم بدون الايتمار منضم  
 ولهذا صح ان يقال امرته فلم ياتم كما يقال امرته فأتتم ولا يصح  
 كسره فلم ينكسر ولا الى الثاني لانه متعد اذ يقال ايتم زيد وعمر  
 واجيب عن الشق الاول بان الايتمار لازم للامر في الاصل لما  
 ذكرنا من ان المقصود منه حصول الفعل كما ان الفرض من الكسر  
 الانكسار الا انه لو بقى كذلك لسقط الاختيار من المأمور فنقله  
 الشرح من الوجود الى الوجوب وعن الثاني باننا لا نذكر انه متعد  
 الى مفعول واحد ولكن ما هو متعد الى مفعول واحد قد  
 يكون لازما بالنسبة الى ما هو متعد الى مفعولين للزومه على  
 الفاعل والمفعول الواحد فيصير ان يكون لازما لما هو متعد  
 الى مفعولين كما يقال علمته القران فتعلمه وكسوته الثوب فكسبه  
 والامر متعد الى مفعولين احدهما بنفسه والاخر بالياء يقال امرته  
 الخيرة بكذا وفيه بحث اما اول فلان قوله المقصود

من الامر حصول الفعل ممنوع خصوص على مذعبتا على ما تقرره من  
 ان الامر لا يتوقف على ارادة الفعل من المأمور بخلاف ان لا يكون مراد ولا  
 يحصل الايتمار ولا يكون المقصود الحصول بل يكون المقصود الا بتلاء  
 والاختيار واما ثانيا فلان قوله قد يكون لازما بالنسبة الى ما هو متعد  
 الى اثنين غير مفيد للطلب لانه لا يدل على ان الامر للوجوب اذ يكون  
 الامر متعديا الى واحد وغير متعد الى اثنين لا مساس له بالوعى فلما  
 يفيد شيئا **قوله** شرع في بيان وجه ذلك الاطلاق يعني حصل وبطهر  
 الحقيقة ام بطريق الجواز وهذا الخلاف ليس في صيغة الامر لان خبر الاسلام  
 اثبت كونها حقيقة في الوجوب مجازا فيما عداه بل خلاف في ان اطلاق  
 لفظ الامر على الصيغة المستعملة في الاباحة والنذب حقيقة ام مجازية لكن  
**قوله** وان اريد به الاباحة والنذب ففعل انه حقيقة قال ابو اليسر و  
 صاحب الميزان الاتجاء على انه مجاز ان اريد به الاباحة لكن الشيخ جمع بينهما  
 لفظ الاسلام وسنوضح توجيهه باختاره والخلاف فيما اذا اريد به النذب  
 انه حقيقة فيه ام مجاز فذهب عامة اصحابنا وجمهور الفقهاء والمحققون  
 من اصحاب الشافعي وشمس الائمة وصدرا الاسلام الى انه مجاز فيه وذهب  
 بعض اصحاب الشافعي وجمهور الاسلام وجمهور المحدثين الى انه حقيقة فيه **قوله**  
 يعني لازم الاباحة الاولى ان يقال لان المقام مقام التعليل **قوله**  
 غير من اي الوجوب قسما والنذب والاباحة قسما فلذا اتى بلفظ  
 المتني وكذا الضمير في لازمهما رجع الى الوجوب والنذب والاباحة  
 بالاعتبار الذي ذكرناه **قوله** يكون مجازا الاصح ما اختاره فيشر  
 الاسلام من انه حقيقة لانا وان سلمنا ان الاباحة مباينة للوجوب  
 باعتبار انها جواز الفعل والترك وان الوجوب جواز الفعل معترفة  
 الترك الا ان معنى قولنا ان الامر للاباحة هو ان الامر يدل على جزئية  
 واحد من الاباحة وهو جواز الفعل فقط لانه يدل على كلا جزئيه  
 وبما جواز الفعل والترك لان الامر لا دلالة له على جواز الترك جنبه



الصلح على الجوز وهو الجوز المسمى بالصلح  
لان الجوز هو اللفظ

بل انما يثبت جواز الترك بناء على ان هذا الامر لا يدل على حرمة الترك  
التي هي جزاء آخر للوجوب فيثبت جواز الترك بناء على انه الاصل لا بلفظ الامر  
فجواز الفعل الذي يثبت بالامر جزاء للوجوب فيكونه اطلاقا على  
كل منهما من باب اطلاق لفظ التمسك في غير ما وضع له والجزء ليس بغير كما  
ليس بغيره وسياتي بقية الكلام على ذلك **قوله** فان قلت كيف  
اختلف الامر للاسلام الخ الاثمة ارض على غير الاسلام في شين الاول  
انه اثبت الجزئية وبها ليس كذلك **والثاني** انه قال انه حقيقة فمنها  
وليس كذلك بل جاز فيها لانه اذا انتقت الجزئية استغنى كونه فيها  
حقيقة لانه انما اثبت الحقيقة على تقدير الجزئية ثم المعتصم  
يقول وعلى تقدير الجزئية ليس الامر حقيقة فيها ايضا **والجواب**  
مذكور في الشرح **قوله** وهو جواز الفعل الذي هو بمنزلة الجنس  
لها وللوجوب ثم حرمة الترك فضل للوجوب وجواز الترك مع  
اولوية الفعل فضل للندب **ومساواة** الطرفين فضل  
للاباحة فان الفعل ان كان بحيث يعاقب في الاخرة فهو الحرام وان  
لم يكن كذلك فهو يفتقر الى من الاقسام فعدم العاقبة على الفعل عبارة  
عن جواز الفعل فهو جزء داخل في مفهومه من الاحكام فيكون جزاء  
المفهوم الوجوب **قوله** من قبيل استعمال الكل في الجزئية نظر  
لان استعمال الكل في الجزئية من باب المجاز على ما تقرر في محله فيكون  
اطلاق الامر على الاباحة والندب جازا فلا بد لكلام الشرح **قوله**  
من تمتة بعد قوله من قبيل استعمال الكل في الجزئية كما ذكره بعض النحاة  
وهي ويكون معنى استعمال الصيغة في الاباحة والندب  
هو استعمالها في جزئيهما الذي هو بمنزلة الجنس  
لها ويثبت الفصل الذي هو جواز الترك بحكم  
الاصول لا بد لالة اللفظ ويثبت رجحان الفعل في الندب  
بالقرينة وهذا مبني على مرادين احدهما ان المراد بجواز الفعل هو

عدم الخرج فيه وكونه ما ذرونا فيه بناء على ان الوجوب عدم الخرج في الفعل  
مع الخرج في الترك والاباحة بل هما وان الماء ذون فيه جنس  
للواجب والمنسوب والمبطل والمنافسته في امثال ذلك  
بالا تيقن بحسن الصبغة الا ترى انهم يقولون الامر حقيقة في الوجوب  
وليس معنى ان وجوب القيام مثلا هو المدلول المطابق  
لفظ قوله بل معناه انه لطلب القيام على سبيل اللزوم والمنع عن الترك  
**والثاني** ان المراد من استعمال الامر في الندب والاباحة ان يستعمل  
على نحو ما صرحوا به من استعمال الاسد في الانسان الشجاع واداء  
منه فان ذلك من حيث انه من افراد الشجاع لا من حيث ان لفظ  
الاسد يدل على ذواتها الانسان كالتالي من شرا فاذ كان الخراج  
ما هنا هو جواز الفعل والاذن منه كان استعمال صيغة الامر في  
الندب والاباحة من حيث انها من افراد جواز الفعل والاذن  
فيه ويشبه خصوصية كونهم مع جواز الترك او بدونه بالقرينة  
كما ان الاسد يستعمل في الشجاع ويعلم كونه انسانا بالقرينة **قوله**  
كما ان الاسد يستعمل في جوارح وطائر جوارح فان مدلول اللفظ واحد الا ان  
الاولى يستعمل في الانسان بقرينة الرمي والثاني في الطير  
بقرينة الطير **قوله** ارادوا في الاسباب من غير الموضوع الذي  
بقرينة المجاز المعنى الخارج عن قول السائل وعلى تقدير تفرقة  
يكون استعمال اللفظ في غير موضع له فينبغي ان يكون مجازا  
وتعتبره ان اللفظ المستعمل في جزاء ما وضع له ليس بمجاز بناء  
على انه يجب في المجاز استعمال اللفظ في غير ما وضع له والجزء  
ليس بغير الكل كما انه ليس عينه لان العنصرين موجودان تجوز  
وجود كل منهما بدون الآخر ويتبع وجود الكل بدون الجزئية فلا  
يكون بغيره فعند فخر الاسلام اللفظ ان استعماله في غير ما وضع  
له في معنى خارج عما وضع له مجازا والا فان استعماله في عينه حقيقة



والا حقيقة قاصرة وكل من السند والاباحة بمنزلة الجزئية  
من الوجوب فيكون صيغة الامر الموضوع للوجوب حقيقة قاصرة  
فيما **قوله** بناء على عدم الاطلاق الغير على الجزئية قد عرفت و  
جاء البناء على ذلك **قوله** على ما عرفت من تفسير الغير بمعلق  
بعدم الاطلاق وقد تشر الغيرية في علم الاصول  
يكون الموجودين بحيث يتصور وجود احد هما مع عدم الاخر  
اي يمكن الانفكاك بينهما بحسب الوجود او بحسب الوجود فان  
قلت على هذا يكون الجزء مغايرا للكامل للقطع بوجوده بدون الكمل  
وحيث فلا يتم المطلوب قلت الجزء من حيث هو لكامل  
لا يوجد بدون الكمل فلا يكون الجزء مغاير له وبقيت الكلام  
على ذلك في علم الكلام **قوله** وهذا بحث دقيق الاشارة الى المراد  
بالغير المعنى الخارجى اشارة الى الذى مر من التحقيق اثبات الذب والاشارة  
جزان من الوجوب لان هذا البحث متعلق على ثبوت جزئهما فلا يتم  
الآية فتنبه له **قوله** وبه سقط نظر بعض الشارحين الى  
اي باقر من التحقيق وبالتمية التي ذكرنا ما سقط ذلك والمراد بعض  
الشارحين هو الشيخ الكمل الدين **قوله** واذ لم يوجب بل يحتمل  
اولاى فان لم يحتمل بل يوجب بصفة ام شرط ام لا فخذ اربعة  
مذاهب سياتى فكرها في الشرح والاشارة الاخيرة تؤخذ من  
اشارة المتن كما يؤخذ الاول وهو مذهب عامة اصحابنا من عبارة  
وهو سلب اليجاب المطلق واما ان قلت فمن اشارة الطلب  
السلب الثانى وهو الاحتمال المطلق واما الرابع فمن اشارة التفصيل  
المنفى التسوية المذكورة **قوله** قال بعض اصحابنا الشافعى ان كل هذا من  
المرضى وهو اجتناب رابى اسما ان لا يفرق من الشافعية وبعده  
الشافعية البغدادي من المحدثين وبعده قال ما كلف **قوله** لان الاقرب  
جائس الخ اخرج احمد وابوداود والنسائى وابن ماجه والدار

قطبي

قطبي واظالم عن ابن عباس قال خطبنا رسول الله صلى الله عليه  
وسلم فقال ايها الناس ان الله كتب عليكم الحج فقام الاقرب بن  
جابس فقال انى كل عام يا رسول الله قال لو قلتم لو جيت ولم  
تطيقوا ان تعلموا الحج مرة فاذوا فطوقوا وروى مسلم من  
حديث ابي هريرة خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يا  
ايها الناس قد فرض الله عليكم الحج فحجوا فقال رجل اكل تام فسكت  
حتى قاطعتنا فقال لو ماتت نعم لوجب الطيب وجه الاستدلال به ان  
الامر لو لم يكن يعقضى التكرار لما كان لسؤال من هو من اهل  
اللسان وجه وظننا رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يعال  
لوفسهم لما قيل لانا نقول علم انه لا يخرج في الدين وان في كل الامر  
لوفسهم لما سأل على وجبه من التكرار حرجا عظيما فاسكنك عليه فقال وجواب  
انما نسلم انه نضم التكرار بل انما سأل لا اعتبار به الحج بغير العبادات  
من الصلوة والصوم والزكاة حيث تكررت بتكرار الاوقات  
حينئذ اشكل عليه الامر من جهة انه الحج متعلق بالزمان والمكان  
واحدهما متكرر دون الاخر **قوله** وقال الشافعى وبعض  
اصحابه وبعض المعتزلة يحتمل التكرار مطلقا وان كان لا يعقضى  
حتى يحل عليه عند النية وهذا هو المذهب الثالث **قوله** لان  
الضرب مختصر من قوكت اطلب منك ضربا الحج فية نظير سبى بيانه  
**قوله** والتكررة في الانبات تخص لانها تدل على فرد ولم يقتصر  
بها ما يوجب العموم وقد تغيد العموم الحج ولا يناقض بان العموم غير  
التكرار فان الاول عبارة عن احاطة الافراد والثانى عبارة  
عن الاتيان بسبى واحدمرة بعد اخرى فحلا يندم من ثبوت العموم  
بنوت التكرار الا انها يتلازمان هنا لان عامة اوامر الشرع مما  
يستلزم فيها العموم التكرار ولقد اقتصر في تحرير المبحث على ذكر  
التكرار **قوله** يحل عليه اي على العموم بقية يفسر بجاء الخ قلنا الكلام



في الجردة عن التعرّيب لاني المصحوب بها اذ عند ما يكون محل وفاق **قوله**  
 قال بعض اصحاب الشافعي اي بعض اصحابنا وهذا هو المذهب  
 الرابع **قوله** لقوله عليه السلام الوضوء من كل حرم سائل رواه  
 ابن عدي من حديث زيد بن ثابت والدارقطني من حديث يونس بن  
 وهب الاستدلال 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 دليل الاوردية  
 بطريق الالتزام علينا فهو دليل الزامي فان الحضم يستدل باذنيه  
 كانت لانبثات مذهبه او الالتزام الحضم والجواب عن هذا المذهب  
 ان الاستدلال في امثال ذلك انما يلزم من تجدد الاسباب المفضية  
 الى تجدد المسببات لا من الامر المطلق ولا من المعلق بالشرط و  
 لا من المقيد بالوصف اذ لا يلزم من تكرر الشرط تكرر المشروط  
 لان وجود الشرط لا يقتضي وجود المشروط بخلاف وجود السبب الذي  
 في معنى العلة فانه بوجوده مسببة فان قيل الكلام في الامر المطلق  
 والمعلق بشرط او وصف مقيد فلا يكون ما نحن فيه قلنا المراد بالامر  
 المطلق هو المجرد عن قرينة التكرار او المرة سواء كان موقفا بوقت  
 او معلقا بشرط او مخصوصا بوصف او مجردا عن جميع ذلك فان قلت  
 قد وقعت اهل هذا المذهب ان الامر المطلق عند الاطلاق لا يحتمل  
 التكرار فكيف ساء الحكم بقول باقتضاء التكرار عند التقييد بوصف  
 او بشرط والتعلق لا يؤثر في انبثات ما لا يحتمل اللفظ قلت نعم لكن ذلك  
 قد يصرف اللفظ عن اقتضائه الا ترى ان صيغ الاطلاق والعناق توجب  
 الاطلاق والعناق في الحال عند الاطلاق واذا علفت بالشرط تاضر الحكم  
 الى زمان وجوده **قوله** لكنه يقع جواب دخل تعريه لو كان مضموم الامر فردا  
 لا يحتمل العدد لما صحت بينة التلاش في قول الرجل لامرأة طلق نفسك  
 لانه عدد بلا شبهة مع انها صحت بالاتفاق فاجاب بانه وان كان فردا

يقضي

كأنه

لكنه يقع على اقل جنس الذي يهتبه عنه وهو اذ في ما يعده ممتثلا  
 لانه المتيقن ويحتمل كل جنس بدليل وهو النية باعتبار وحدانية الجنسية  
 لا باعتبار ان له افرادا في الذهن او الخارج الا ترى ان الطلاق  
 جنس من اجناس التصرفات يصح وصفها بالوحدة وان كان ذافرا  
 في الخارج فيقال الطلاق واحد باعتبار معناه الذهني ولا يقدح  
 في ذلك كونه ذافرا في الخارج كما مر في خصوص الجنس والنوع  
 والخاص بل ان كثرة الاجزاء والجزئيات لا يمنع الوحدانية الاعتبارية  
**قوله** فيقع التلاش لانها الوحدة الاعتبارية والحقيقة الجنسية الراجعة  
**قوله** حتى اذا قال الزوج لامرأة طلق نفسك فعالت طلقت نفسي  
 او انما نكح طلاقا كان الحكم انه اي الامر بالطلاق يقع على الطلقة  
 الواحدة المتيقنة بها لانها الوحدة الحقيقية لا يقع شيء ولو مات  
 الزوج قبل ذكر العدد ولو وقعت واحدة يقع واحدة ولو تولى  
 واحدة واحدة فقط فلان ما يقع شيء عنده وعندهما يقع واحدة **قوله**  
 فانت وقيل ذكر العدد ضمنى واحدة لاتصال المحل بالقيسفة وعدم ذكر  
 بخلاف الاول لانعدام المحل وقيل ذكر المغير من محل قابل  
 له كذا في النهاية **قوله** الا ان تكون المرأة امة استثناء من قوله  
 لاتعلنية الشئتين **قوله** لانها جنس طلاقا جواب سؤال بان يقال ينبغي  
 ان لا تصح نية الشئتين في الامة كما لا تصح في الحرة لانه عدد والفعل  
 مفرد فلا يحتمل فاجاب بان الشئتين جنس طلاقا وحينئذ تعلنية  
 الشئتين لانه فردا اعتباريا كالتلاش في الحرة **قوله** والاصل  
 ان موجب اللفظ الخ هكذا اورد بعض الشراح الخ واجيب عنه  
 بان موجب الامر واحد اقتضاه لا يقتضيه التوكيد كما لا يقتضيه التعليل  
 على موجب العدد نطقي لم يعدم عليه ما نمن والامر اذ في ليكون توكيدا  
 لفظيا وليس هو الفاظ التوكيد المعنوي في شيء ليكون توكيدا  
 معنويا فاذا ابلغ التفسير والتوكيد تعين التأسيس والتعريف

المغيرة



ويكمن ان يقال موجه الواحد الغير المذكور لان الصيغة تقع على الفرد  
الطبيعي من غير ~~مركب~~ ذكره فيكون ذكره تغييرا حكمه فلذا اضيف  
الوقع اليه لا الى الصيغة هذا وفي الطراد العدد على الواحد  
شئى لان الواحد ليس بعدد على الصحيح مع ان الشارح رحمه الله  
يذكر قريبا ان العدد مركب من الوحدات وبين الفرد والعدد  
تناقض فتأمل **قوله** الا ان في المراهة يقتصر على المجلس وفي اجنبي  
لا يقتصر وذلك لان قوله طلق نفسك في معنى تخيير لزوجته في امر  
الطلاق وخيار الخيرة نفسها مقيد بالمجلس بانما الصحابة فكذا هذا  
بجلا من قوله لاجنبي طلق امراتي لانه توكيل والتوكيل استفاضة  
فلا يقتصر على المجلس **قوله** واما قوله طلق فامر له اثر في ايجاد  
المأمورية وهو الطلاق ولقائيل ان يقول تخلف المأمورية عن  
الامر جائز عندنا لان بعض المأمورين بالايان لم يمتثلوا لعدم الازد  
على ما عرفت في محله وحينئذ فلا نسلم ان الامر مؤثر في ايجاد  
المأمورية واما ما قيل **قوله** فصار الطلاق مذكورا حكما فخصه التعميم  
فيه لانه جنس يقتضي الفرد الحقيقي ويحتمل الفرد الاعتباري فتأمل  
فيه النية لاحتماله وتلغوا في الخبير لاقتضائه **قوله** لان صيغة الامر  
مختصة من طلب الفعل بالمصدر قيل في هذه العبارة نظير  
وجنين الاول ان المطلوب ليس هو الفعل الاصطلاحي ضرورة  
فيذكر طلب المصدر بالمصدر لان قوله طلق مختص من اطلب  
التطبيق والمراد من الفعل المأمورية هو التطلق فيكون معناه  
اطلب التطبيق بالتطبيق والثاني ان قوله مختص من اطلب الفعل  
لا يخلو اما ان يراد به اختصار الواضع عند الوضع او غير فان اريد  
الاول فهو ممنوع لم لا يجوز ان يكون وضعه من غير ان يخرط بباله  
الاختصار او عدمه وهو الظاهر في الواضع وان اريد الثاني  
يلزم ان لا يكون هي الصيغة الموضوع وليست كذلك والجواب عن الاول

ان المراد

ان المراد من الفعل مفهوم المصدر وقوله بالمصدر راي بلفظه فيكون  
المعنى طلب مفهوم التطبيق بلفظه وعن الثاني ان المعنى وضعت  
وضعا مختصا او معناه ان الفعل من الفعل وضعت له عبارتان  
مختصرة ومطولة والمختصرة صيغة الامر كالفعل المطولة صيغة الخبر  
كاطلب منك فعل كذا والمختصرة والمطول في افادة اصل المعنى بيان  
للاحواله والامكان المختصه المختصه المذكور المطول اذا اختص  
تفصيل الخبر وف مع تاديه المعنى بكامله والا كان اقتصارا لا اختصا  
**قوله** وبين المفرد والعدد تناقض قيل كل عدد مركب من الافراد  
فلو كان منافيا لما وقع جزا لان الشئ لا يتركب مع منافيه والاطواب  
ان كون الجزء مفردا انما هو بحسب المفهوم والتناهي بحسب ما صدق  
عليه وايضا الشئ انما لا يتركب من منافيه اذا كانت المنافاة بينهما ذاتية  
واما اذا كانت عرضية فيتركب والمنافاة بين الوصحة والكنهه ليست  
بذاتية بل كون الواحد عرضية على ما عرفت **قوله** لان الفرد مكيا لا لها  
والمكيا لينة مالا تتركب فيه والعدد مركب وما ليس بمركب لا يصدق  
على شئ من العدد فالفرد لا يصدق على شئ من العدد واذا ثبت ان معنى  
المطول فرد لا يصدق على شئ من العدد يثبت ان معنى المختصر  
وهو لفظ الامر كذلك وما لا يصدق على شئ من العدد لا يحتمل العدد  
والتكرار وهو المطلوب وهو ان الامر لا يقتضي التكرار ولا يحتمل  
فتنبه **قوله** ولقائيل ان يقول الخ بكذا ذكر هذا الاشكال بعض  
الشراح ايضا ولم يجب عنه والاطواب ان هذا التردد ليس تخاصر  
لاخلال من المتحلات بما جعل سندا للمنع وهو المراد في عدم اشارة  
الواضع بالوصحة حالة الوضع اشارة تكونه الوصحة جزا من الموضوع  
لا يستلزم عدم الوصحة وانها ملحوظة له فيه لا على جهة  
كونها جزا لان معنى التوحيد مراد على و ملحوظ في وضع الغائبة المعاني  
الواحدان وان لم يعتبر جزءا اما وضعت له الفاظ الواحدان والامكان

طلب



الوحدان وحدانا وما صح وصفها بما يحتمل ان ليس الكلام فيها هو  
كالاتان لان العموم فيه بقرينة اللام وهو محتمل وفاق على ما مر  
وانا الكلام في الجهد وبهذا يتدفع قول القائل لان سلم ان العذر لا يقع  
على العذر فان الفسرد المعبرت بنسب من ادوات العموم والاستمرار  
يكون بمعنى كل فرد لا بمعنى مجموع الافراد فان زعمت ايضا انه واحد  
فالمطلوب اذ لا يعني باحتمال العموم والتكرار سوى انه يراد ايقاع  
كل فرد من افراد الفعول لانا نقول انه اذا قرئت بنسب من ذلك خرج عن  
محل الخلاف وبطل الرسم وكفت مؤونة الجواب **قوله** ولكن لالم  
اي كون المصدر فردا بهذا الاعتبار مانع من احتمال العدد **قوله** هذا  
جواب سوال الخ وتحتمل ان يكون جواب سوال يرد على مقدمه الدليل  
وهي قوله ومعنى التوحد مرادى فمفصل لو كان مرادى وان لا يحتمل التكرار  
لكن الواجب ان لا يتكرر شئ من الاوامر والواقع خلافه لان العباد  
ما يتكرر فلا يكون معنى التوحد مرادى فاجاب بقوله انما ذلك بالاسباب  
لا بالادام **قوله** او الوصف الذي علة ولو كان التكرار باعتبار اللام لا  
الاوقات بحيث لا يخلو وقت عن وجود الامور به اذ ليس  
في لفظ الامر اشعار بوقت معين وليس بعض الاوقات اولى  
من بعض وهو باطل بالاجماع **قوله** فلا يكون مما نحن فيه الا لا يكون فوج  
بين نفس الوجوب ووجوب الاداء في كونها ثابتين بالاسباب وليس  
لذلك عندنا **قوله** قلت التكرار في وجوب الاداء لا يكون الا بتكرار نفس  
الوجوب والسبب في ذلك يكون تكرار وجوب الاداء لضرورة تكرار السبب  
لا باللام وفيه نظر فان وجوب الاداء لا يضاف الى السبب عندنا  
بل الى الامر فيكون التكرار مضافا الى الامر وهو محل النزاع ويمكن  
ان يجاب عنه بان المراد بالاسباب العلة لا السبب المحض وكثيرا  
ما يطلق السبب على العلة وتكرر العلة يستلزم تكرار المعلول والحتمل  
ان الحكم متفق عليه والظهير هو الخلف فيه لان هناك علة مستغنية

هما الامر وما علو به من سبب هو علة او في معناه ولا يرد على مستغنان  
على معلول واحد دفعة لا استحالته بالضرورة فقال الخالف قد ثبت  
التكرار بالامر بناء على عدم الفرق عنده بين نفس الوجوب ووجوب  
الاداء وثبوتها بنسب واحد فلتنا بل ثبت بالاسباب لا بالامر بناء  
على ثبوت التفرقة بينهما وثبوت كل منهما بغير ما ثبت به الا **قوله**  
فان قلت هذا يشكل في حاصل السؤال بالفرق بين ما جعل الشارع  
علة للحكم وبين ما جعله العلة له حيث يتكرر الحكم في الاول بتكرره  
دون الثاني حتى لو قال الرجل لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق  
وعنده انت صرة لسواك لا يتكرر الطلاق بتكرار الدخول ولا يقع  
العتق على غير ذلك العدم من بلكة من العبد السود ولو قال الشارع  
افعلوا كذا ان كان كذا وافعلوا كذا كذا انكر المأمور به ما تكرر ذلك  
الشئ وتحصل الجواب هو كون الشارع شارعا والمكلف عبدا  
مكلفا لان هذا من باب التزريع وهو للشارع دون العبد المكلف  
**قوله** وعند الشافعي ان هذا مما يلحق بتزريع قوله حتى اذا قال لها  
طلق نفسك تنبها للتزريع واظهار النية الخلاف ولكن كان من جهة  
ان لا يعمل بينهما وان كان فيه ايلا العلة للمفعل **قوله** وان لم  
ينوا ونوى واحد فلها ان يطلق واحد ولو اوقعت اثنتين  
لا يقع عنده الا واحدة **قوله** وكذا عندنا من قال موجبه التكرار قلت  
وكذا عند المفصل ان علقه بشرط او قيد بوصف وحاصله ان التكرار  
لا يكون مستغادا من اللفظ بل يكون مستغادا من الامر بالاعتقاد  
قال الامام الرازي وهذا هو الحق عندى وعند هذا ينظر ان لا يخاف  
بين هذا المذهب وبين ظاهر المذهب من انه لا يقيد  
التكرار لان من قال بالتكرار عنى انه يقيد قياسا ومن فاه  
عنى به ان اللفظ لا يعيد فلا منافاة بين المذهبين **قوله** لكنه  
اذ لم ينو فلها ان تطلق نفسها واحدة وثنتين وثلاثا او منفردة



اما اذا نوى واحدة او اثنتين ينبغي ان يقتصر على ما نوى فندسم لانه  
وان اوجب التكرار فندسم الالفة قد يتخذه بالبدل والنية دليل  
بكذا ذكره بعض الشرح وهو مفهوم عبارة الشارح لكن المنقول  
عنهم في بعض الشرح انه يقع على ما او معه المرأة نواه الزوج  
او لم ينوه لان موجب اللفظ يقتصر على عذبة الالفظ **قوله** في المتن  
وكذا اسم الفاعل يدل على المصدر ولا يحتمل العدد اعلم ان هذا التكريب  
ظاهره غير مستقيم يخرج الى تاويل بيان ذلك ان الضميمة المسته  
في قوله لا يحتمل العدد راجع الى قوله اسم الفاعل كما هو مقتضى الظاهر  
وجنود لم يعلو 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 انما لا نسلم ان كل اسم الفاعل يدل على  
المصدر فان اسم الفاعل اذا جعل على كارت وقاسم لا يدل على  
المصدر وتاويله وكذا الى وكلام اسم الفاعل الذي دل على مصدر وتحمّل  
مصدره العدد فاللام عوض عن المضاف اليه وضميمة تحتمل مصدره ويحصل  
الربط ويصح الكلام والحاصل ان المصدر الذي يدل عليه اسم الفاعل  
لا يحتمل العدد بمنزلة المصدر الذي يدل عليه الامر فان قلت اسم الفاعل  
كالسارق مثلا عام وعمومه يقتضي عموم مصدره ضرورة امتناع قيام  
الواحد الحقيقي بالجمع فاجواب ان المراد بوحدة المصدر بالنسبة  
الى كل فرد من افراد السارق **قوله** لقوله عليه السلام من سرق  
فاقطعوه الحديث اخرجه ابوداود والدارقطني من حديث جابر الطبراني  
والحاكم من حديث الحارث بن حاطب **قوله** وصيغة الجمع انما يعني  
في مثل الايدي على اليمنى ابطال صيغة الجمع لان لها يمين اي المسارحة  
يمين وليس رقة يمين لا ايمان واطلاق الجمع وارادة المنهني بما  
والاصل في الاطلاق الحقيقة **قوله** وذلك جرى الظاهر ان الاشارة  
راجعة الى ابطال اطلاق الايدي فقط فهو من تمة الالتزام **قوله** صح

لا يرد

لا يرد بآية السرقة وهي قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا  
الاسرة واحق لان المصدر الذي يدل عليه اسم الفاعل لا يحتمل  
العدد فخفي السارق والسارقة الذي سرق والتي سرت سرقة  
واحدة ولا يجوز ان يرد الواحد لا يعتد الذي هو مجموع السرقات  
والالتوقف قطع السارق على اخر الجملة اذ لا يتحقق جمع سرقة  
الا ذلك الوقت وهو باطل بالاجماع **قوله** وهي اليمنى بالنسبة  
قولا فاعلا اما كون اليمنى تعينت بالنسبة فلما اخرجه الجماعة الا ان  
ما جاز عن عايشة رضي الله عنها في شأن الميزومة وفيه فامر النبي صلى الله  
عليه وسلم يقطع يديها واما تعينها بالسنة ففلا يجوز ان يرد الدارقطني  
من حديث صفوان بن ابيهمي رضي الله عنه وفيه ان النبي صلى الله عليه وسلم  
قطع يمين السارق من الزند **قوله** فلم يبق اليسرى مرادة من اللامعة  
والرجل اليسرى انما صارت محلا في المرة الثانية بالاجماع والسنة  
فظهر ان السارق لا يفتى على اربعة ولكن يجلس حتى يحدث توبة  
**قوله** ولم يتكرر القطع جواب سوال بان يقال يلزم على قوله قول  
تعالى الزانية والزاني حيث يتكرر الجلد يتكرر الزمان من شخص او  
مع ان المصدر وهو الزنا لا يدل على العدد فانكسر السرقة كذلك تعزير  
الجواب انه قد ثبت في قواعد الشرع ان بناء الحكم على المشتق دليل  
على ان ماخذ الاستقفا على ذلك الحكم فالزنا على الجلد حكم يتكرر  
لان محل استغاية وهو البدن قائم في المرة الثانية والثالثة بخلاف  
اية السرقة فانها وان دلت على عدة السرقة ولكن حكمها قطع اليدين  
لا يتكرر بتكرار ذلك عند تكملة سببه لانتفاء عمله وهو الميمون **قوله**  
والجواب عن الثاني في الشافعي الزنا يثنى الاول ابطال صيغة  
الجمع والثاني ابطال اطلاق الايدي وذلك بجرى مجرى النسخ  
والشارح اجاب عن الاول ثم عن الثاني على طريقة اللغ والنسب المريب  
ولم يجب عن الحديث الذي استند به الخصم وبعده بر الجواب عنه

اطرافه



ان الحديث الذي ذكره معارضه بار واه ابن ابي سبيبة من طريق  
ابن جعفر كان على رضى الله عنه لا يزيد على ان يقطع السارق يد او رجل  
عائدا اتي به قال ابن ابي سبيبة ان ادع لا يتطهر للصلاة ولكن اصبوه  
ومن طريق غيره بن دينار كتب الى ابن عباس سألته فكتبت اليه مثل  
قول علي بن ابي طالب عن بعض اصحابه ان عمر رضى الله عنه استنابهم  
في سبهم فاجمعوا على مثل قول علي وقد جرح على بنية الصحابة رضى  
الله عنهم في ذلك فجمعهم والموقوف في مثلها كما لم يرفع لانه لما لا يمتدى  
اليه الراجح وقوله ابن مسعود مشهوره يجوز ليقيد المطلق بها على ان النض  
لو كان باقيا على غومة لتعين قطع اليد اليسرى في المرة الثانية دون  
الرجل لانه مع بقاء النض لا يجوز العدول الى غيره بخلاف الاجماع  
والتمسك بالانزاع في مقام الاستدلال غير معتد وان افاد في مقام  
المنع على ان لا نسلم ان في محل الايدي على يمين السارق والسارقة  
ايضا صيغة الجح كيف وهو جار على ما عرفت من القاعدة اللغوية وهو  
ان تثنية الاثنين من اثنين وبها جزان منها تكون بصيغة الجح و  
قوله تعالى فقد صفت قلوبكما فان كلاما من اليد والقلب ممن  
اضيف اليه فنى صيغة مستعملة فيها وضعت له فتكون حقيقة لا مجازا  
كما ظن **قوله** تعييد المطلق نسخ هذا معنى قول الخصم وذلك بجري  
مجري النسخ **قوله** وهو بالقسم الاولية بوعان اما قيد بالاولية ما  
سبقت من الامور وينقسم الى النوع وكذا القف ولكن بالقسم  
الثانوية واعلم ان حكم الامر هو الوجوب وهو لا يتنوع الى النوعين اولاً  
بل المتنوع بهما هو الفاعل لكن لما كان الفعل متعلق الوجوب الذي  
هو حكم الامر اطلق لفظ حكم الامر ويريد به الفعل مجازاً فقول  
الامر نوعان او على حذف مضاف اي متعلق حكم الامر وهو الفاعل  
الواجب **قوله** اي اخرج من عدم الوجود لان التسليم في الافعال الاول  
للمجاهد والالتيان بها لان العبادات حق الله تعالى والعبد يتسليمها

ويؤيد بها

ويؤيد بها بالمجاهد اياها على الوجه المعتبر لان تسليم كل شئ بحسبه  
مع ان الافعال الشرعية حكم الجواهر فنجري فيها التسليم جبري في الاعيان  
فلا مجاز في التعريف ولكن كان مجازاً ضمنياً في التعريف دون التحديد  
مع انه مجاز مشهور واستعماله في التعريفات جائز مطلقاً على الصحيح  
**قوله** خرج القضاء لانه مثل الواجب اذا المراد بنفس الواجب  
ما ثبت بالامر ابتداءً وبمثل ما ثبت به عوضاً عن الغائبة فيكون القضاء  
تسليم مثل الواجب **قوله** في المتن بالامر ان اورد **قوله** الصبي  
العائق واداء الصوم في السفر وتسليم الثمن قبل طلب البائع  
والدين الموعول قبل حلول الاجل من حيث ان كل ما فسخ اداءه ليس  
تسليم نفس الواجب بالامر بل بالسبب والواجب بان الامر تعريف  
الاداء الذي هو موجب الامر لا الاداء مطلقاً **قوله** فان قدمت تسليم  
الافعال الخ هذا السؤال والواجب مستعني عنهما بما تقدم من قوله  
اي اخرج من عدم الوجود او تسليم كل شئ ما سببه وانما  
كان مخلصاً لو لم يذكر تسليم قبل **قوله** فان قلت تسليم نفس العين  
كيف يتصور الخ هذا السؤال مستدرك ايضاً لانه ذكر قد بينا ان  
المراد من عين الواجب افعال الجوارح لا ما في الذمه وهو نفس  
الوجوب وانه سقط ما قيل كيف يمكن تسليم نفس الوجوب الخ  
اذ هذا السؤال هو ذلك القيل الساقت بعينه لانه واد على ان  
المراد بعين الواجب نفس الوجوب الشامل للذمة وقد ذكر  
هذا السؤال صاحب الكشاف وبارته فان قيل كيف يمكن تسليم  
عين الواجب وهو وصف في الذمة لا يقبل التفرد من العبد وخذا  
قيل الذي يرضى يقضى بما ناله لا بايها فقلت لما شغل الشرع  
الذمة بالواجب ثم امر بتعريفها اخذ ما يحصل به فزان الذمة حكم ذلك  
الواجب كانه عينه او يقال الواجب بالامر غير الواجب بالسبب اذ الواجب  
بالامر فعل الصلاة الذي يحصل به فزان الذمة مشلاً وهو يمكن التسليم



فانما الوصف الشاغل للذمة في حصره بالسبب لا بالامر انتهى لكن  
صاحب الكشف اورد ذلك ابتداء من غير ان يذكر قبيل ما يعني منه  
**قوله** زاد صاحب المنتخب قندا فخرج اعلم ان ما قاله المصنف  
من حد الاداء اجتنابا عن الامور وعبارته تنكلم بنفس الواجب  
بالامر وقال شمس الائمة الاداء اسم لتسليم عين الواجب بسببه الى  
مستحقه قيل والتعريفات متقاربان لان النفس هي العين والواجب  
مستلزم ليه لان الواجب لا يكون واجبا الا بسببه ولتسليم هو الدفع  
الى من يستحق المدفوع واقول بينهما فرق كبير لان المراد بنفس الواجب  
في عبارة فخر الاسلام افعال الجوارح لاني الذمة وبعين الواجب  
في عبارة شمس الائمة نفس الواجب الشاغل للذمة لانه هو الثابت  
بالسبب وجنود يرد سوال صاحب الكشف المتقدم على تعريف  
شمس الائمة **قوله** لا احتياجا الى هذا القيد بل لم يكن  
من الواجب ان يكون كل واحد من القود المذكورة في التعريفات  
للاحتراز عن شئ بل الاصل فيها ان تكون لبيان الواقع **قوله**  
لان الامر ورد به اى بالتسليم الى مستحقه قال الله تعالى ان الله يامركم  
ان تؤدوا الامانات الى اهلها وهو تسليم اعيانها الى اربابها  
**قوله** اولان معنى التسليم ان حصل له ان التسليم هو الدفع الى من  
يستحق المدفوع لان ماخذ التسليم وهو السلامة لا تحصل بدونها ولم  
يتحقق ماخذ الاستتاق لا يتحقق المتحقق **قوله** كالزكاة والكفارة  
والمنذورات المطلقة والامانات وقضاء الحقوق والحبس وصرفه  
الفظ مره انه ليس لها وقت معين فلهذا بناء على ان الاداء والقضاء  
عندنا لا يتحصان بالوقت من العبادات بل هما قائم للمامور به  
موقتا كان او غير موقت خلافا للشاغل **قوله** علم ان هذا التعريف  
على قول من خصص الامر بالوجوب انما اعلم ان هذا التعريف انما  
ينطبق بطريق الحقيقة على القول بان الامر اسم للطلب الجازم كما هو

الذنب

المذهب الصحيح اما على القول بان اسم للطلب مطلقا جازما كان  
او راجحا على المتكبر او مساويا له ليدخل في المامور به الواجب  
والمندوب والمباح وعلى القول بان حقيقة في الطلب الجازم او  
الراجح كما هو مذهب الجمهور فلا يمكن ان يعتبر تعريف المصنف  
عابا بالنسبة الى كل من الاقوال ويجعل الواجب على الثابت بالامر  
فيتناول الجميع فان قلت في حله الواجب على الثابت نقض لظهور التعريف  
بالمباح الذي ورد به الامر كما لا يصلح بعد الاموال فانه لا يسمى اذ  
صدق التعريف اذن عليه قلت بل ينبغي ان يسمى اذ على القول  
يكون الامر حقيقة في الوجوب والندب والاباحة لان لكل موجب  
الامر كما ذكره صاحب الكشف ولئن سلمنا فالمباح ليس عامويا  
عند المحقق لانه لم يثبت بالامر الاعلى الكلي فالثابت بالامر  
لا يكون الا واجبا او مندوبا **قوله** فيفضل منية النقل لانه تسليم عين  
ماندب اى تسليم ولا يدخل في تسليم القضاء لان النقل الايمن  
بالترك قبل الشروع **قوله** في المقتن وقضاء وهو تسليم مثل الواجب  
بالامر او رد عليه ان قضاء الغني عليه والمجنون اذا لم يزد الاغناء والمجنون  
على خمس صلوات وكذا التاييم والخالض تسليم مثل الواجب بالسبب  
لا بالامر لعدم توجهه اليهم والجواب ان التعريف للقضاء الذي هو  
موجب الامر لا مطلقا او اخطا فيهم تعديري وعرف شمس الائمة  
القضاء بان استقاط الواجب بمنه من عنده وهو حقه والتعريفان  
مشتركان الا استقاط الواجب بدون تسليم المثل ولا تسليم المثل  
الواجب بدون الاستقاط وذكر العندية والحقيقة تصرح باللازم **قوله**  
لكونه واجبا عليه بالنسبة يعني فلا يرد على تعريف القضاء الصدق  
التعريف عليه حيث لا يرد على تسليم مثل الواجب والا وجه ان يؤول  
الواجب منها بالثابت لئلا يرد اطلاقه في القضاء على سببه  
الغرة اذا فاستمع فرضها والامر على قول محمد وسنة الظاهر الاولى اذا اخذت من غيرها



لعز الجاعة او لصيق الوقت مع انهما لا يجزبان عن كونهما مفتعلين  
الصحيح **قوله** فلا احتياج الى هذا القيد اى لكونه معلوما ومن ذكره  
فقد صرح بلازم اذا المشتل المسقط الكافل للسلامة لان  
المشتل بهذا المعنى انما يكون حقا للمامور صا درامن عند شرا واداهم  
الغير لا يكون مشرا على ما عرف من تعريف المشتل مهننا فلا يرد  
عند حذف القيد المذكور كما لا يرد اذا نوى ان يكون ظهر يوم قضاء  
عن ظهر اسمه او عصره قضاء عن ظهره مع قوع المماثلة بخلاف صرف  
النقل مع ان المماثلة فيه اذنى **قوله** كقوله يونس ان اودى ظهر الامس  
فان بتعيينه الامس يفهم القضاء وكما يقال فلان اودى بينه اى  
قضاء لان حقيقة الدين وصف شرعى قائم بالذمة والودى عين تهايت  
في الخارج واحدهما عين الاخر فلا يكون عينه قال بعض الشارحين لكن  
في جملتهم الاداء عن القضاء في الدين نظر لا يخفى صرحوا بان اداء  
الدين من قبيل الاداء الكامل قال في الاسلام واما الاداء الكافل  
رد المبيع واداء الدين **قوله** وهو من كلام المصنف انما السند ذلك اى  
المصنف لا يتوهم انه من كلام غيره الاسلام لان المناظره في  
الاسلام الا ان النسخة رقة الله زاد اشياء اخر هذا منها غيب الشارح  
عليه بما لا يغير كلامه في الاسلام بحسب الظاهر كما سيأتى ولو تم  
على التوهم انه من كلام غيره الاسلام فيحصل التناهي بين  
كلاميه **قوله** متعلق بالقسمين هذا هو الظاهر من كلام المصنف  
وبد صرح القاضي ابو زيد وشمس الامة رحمهما الله حيث قال الاستعمال  
القضاء في الاداء جازما فيه من استقاط الواجب واستعمال الاداء في  
القضاء جازما فيه من التسليم وكما نظرت الى العرف الشرعى فوجد  
كل واحد منهما حاصلا بمعنى مجزاة شرا عينا في غير ما اختص به  
واما بحسب اهل اللغة فقد ذكره وان القضاء حقيقة في تسليم العين  
والمشتل لان معناه الاستقاط والاقام والاحكام وان الاداء مجاز

في تسليم

في تسليم المشتل لانه ينسب عن شدة البرقة والاسنقصة في الطزوح  
عالمه وذلك بتسليم العين دون المشتل واليه يميل كلامه في الاسلام  
حيث قال سمي الاداء قضاء لان القضاء متبع وقد سمي عمل الاداء  
في القضاء معتادا لان الاداء خصوصا بتسليم نفس الواجب وعينه  
مفعوله معتادا في استعمال الاداء في القضاء يدل على انه هو المجرى اذ  
مطلق لا يجزى الى العينية فينبذ يكون حقيقة هذا وانما لم يذكر  
المصنف الاعادة في التسليم وهي ما فعل في وقت الاداء ثانيا ففقدان  
في الاول لان هذا التسليم الواجب بالامر وهي بيت كذلك بل انما  
بمنزلة الجارية للاول كسجدة السهو ولهذا وقع الاول عن الواجب  
على القول الصح انا على القول بان الفرض هو الثاني فمضى داخله في  
قسم الاداء **قوله** والقضاء يجب بالاجب به الاداء انفق العلماء على  
ان القضاء بمثل غير مقبول انما يكون بامر واحد يداى بنص مبتدأ  
مغاير للنص الوارد بوجوب الاداء واختلفوا في القضاء بمثل مقبول  
فقال المحققون من اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي واطنا بده وعامة  
اصحاب الحديث انه يجب بالامر الاول وقال العراقيون من اصحابنا  
وصدر الاسلام وماجب الميزان وعامة اصحاب الشافعي وعامة  
المعتزلة لا يجب بالامر الاول بل بامر جديد **قوله** كما قال عليه السلام  
من فاته صوم يوم من رمضان الحديث رواه البخارى وابوداود  
والترمذى من حديث ابو هريرة رضي الله عنه **قوله** فلا بد  
من ان يعرف به ان القضاء مانئى ما فات فان قيل لو جوب القضاء بنهين  
مبتدأ مغاير للنص الوارد بوجوب الاداء لما صححت تسمية قضاء حقيقة  
فلما صح ذلك لكونه استدراما لوجوب سابق بخلاف الواجب ابتداء  
**قوله** واستدل المحققون بان الشرع اوجب قضاء الصلاة والصوم  
عند العوت قال تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من  
ايام اخرى فاقطع ففعله من ايام اخرى وقال عليه السلام من نام



عن صلاة النبي بالحديث وهذا معقول لان الاداء كان مستحقا  
واجبا عليه في الوقت وقد علم من قواعد الشرع بالاستقراء ان الواجب  
لا يسقط عن المكلف الا بالاداء او باستحاط من له الحق او بالعجز ولم  
يوجد بشي من ذلك اما عدم الاداء فظاهرا واما عدم السقوط من  
قبيل من هو له فلو ورد النصوص بالقضاء او لو سقط ما وردت  
النصوص بالقضاء واما العجز فليس الا في حق اذراك فضيلة  
الوقت بقضاء القدرة على اصل العبادة فيستقدر السقوط بقدر العجز فيسقط  
عنه استدراك شرف الوقت الى الاثم ان تعد التوفيت والى عدم  
الثواب وان لم يتعد ويبقى اصل العبادة الذي هو المقصود مضمونا  
عليه لقدرة عليه فيطالب بالجزء عن عذرة بان يصرف اليه  
مشروع له في وقت آخر ويماثل في الهيئات والاركان حيا  
وتعلقا في دم الاثم شرعا وان لم يات في اخران الفضيلة فان قيل  
لان لم ان القدرة على اصل الواجب تتبع بعد فوات الوقت لان الواجب  
مقتد بالوقت بحيث لو قدم الاداء عليه لايصح فيكون الواجب موصوفا بصفة  
من وجب عليه فعل موصوف بصفة لا يبقى بدون ذلك الصفة اجيب  
بان هذا اذا كانت الصفة مقصودة والا كذلك الوقت فان المقصود  
بالعبادة تعظيم الله ومخالفة هوى النفس وذلك لا يختص بوقت دون  
وقت كما لا يختص بمكان دون مكان واما امتناع التقديم فلكون الوقت  
سببا والحكم لا يتقدم على السبب هذا ولقائل ان يقول يشك  
على توكم القضاء صرف ماله الى ما عليه ما اذا ترك الفاحشة او السورة في  
الاولين فانكم قلتم لا تقتضي الفاحشة في الاخيرين مع انها شرعت فيها  
حقاله فيها ويكفي ان يجاب بانة على رواية الحسن عن ابي حنيفة قراءة  
الفاحشة واجبة في الاخيرين ايضا فلم يملك صرف ماله الى ما عليها لانها  
لم تشرع حقاله واما السورة فشرعت نعلاني الاخيرين بحيث لو  
قرا في الاخيرين ساهيا لم يجب عليه سجدة التهني فلكم صرف مالا

الى ما عليه

الى ما عليه بقى هنا شيء وهو ان قول الشارع الشرع اوجب قضا  
الصلاة ايجب بوجه ان القضاء يقع جديد وسببا في مذا والجواب عنه  
قريبا في الشرع **قوله** ثبت بقوله عليه السلام من نام عن صلوة او يسرها  
الحدث اخرج البخاري ومسلم بلفظ من نام عن صلوة او يسرها فليصلها  
اذا ذكرها لا كناية لها الا ذلك واخرجه الدارقطني والبيهقي في حديث  
ابن عمر مرفوعا بلفظ من نام عن صلاة او يسرها فلم يذكرها الا هو مع  
الامام فليصل التي صوفها ثم ليصل التي ذكرها في ليعد التي صل مع الامام  
وصحح الدارقطني انه من قول ابن عمر كما رواه مالك وغيره **قوله** في تركه  
القياس به والمراد بالقياس المعنى الذي ذكره السابق بقوله على هذا  
ينبغي ان لا بعض العرب واليهي ورد في الناسي والنام والمدح  
اعم فلي هذا ينبغي ان لا يقضى المتعد اي فيترك هذا المعنى بالنص  
المذكور وهو الحديث **قوله** فلما ايج تفرغ متعلق بقوله بان الشرع  
اوجب قضا الصلوات ايج لانه الى اشار اوجب على المكلف ما قدر  
عليه هذا بيان لكون وجوب القضاء معقولا فيما ذكر ليصح الاحتاق  
لانه شرطه معقودية حكم الاصل **قوله** الحق به المندورات العينية  
يفي لما ثبت وجوب القضاء في الصوم والصلاة بنفس معقول المعنى  
تعدى الحكم منها الى مالا نفس فيه كالمندورات العينية في الصلوة  
والصوم والاعتكاف وغيرها يجامع ان كلامها عبادة وجبت بسببها  
**قوله** وغيره اوجب عنده اي عند العارفين فراهبا بنا ورفق فترام  
على ان القضاء يجب بنفس حديد **قوله** وفيها اي في قولها اي وفي مسئلة  
الندم مظهر فايدة الخلاف بين الفريقين بمرض او غيرم او بامر سماوي  
بان جن في الشهر المندور صومه او اعنى عليه في اليوم المندور وفيه  
الصلاة **قوله** وهو عنده نفس مقصود لانه اذا فوته فقد التزمه  
ثانيا او التزم قضا المندور قصد **قوله** قال ابو القضا اليسر في  
اصوله انه لو نذر بصوم او صلاة في يوم معين ولم يف به يجب



فالإجماع سواء كان عدم الإيضاح بالقول أو التوفيت وكذا ذكر شمس الأئمة في لا يظهر فائدة الخلاف في الأحكام وإنما يظهر في التخيير فمن قال بالأمر الجديد قال أنه التوفيت ومن قال بالأول قال أنه التذرع قياساً على الصوم والصلوة قياساً نظراً لأن النصين الواردة في القضا ليساً فلا يجاب بل مما لبيان أن الواجب لم يسقط كما سيأتي فلا يعجز بخبر وجوب القضا في المذوق لت المعينة بالقياس على قول العامة وأجيب بأنه إذا ثبت بالنصين أن الواجب بالسبب الأول من الصوم والصلوة لم يسقط بخبر وجوبه وفيه المعين وأنه باق مطلوب التسليم ثبت البقا وعدم السقوط فيما عداه من الواجبات الموقفة بسببها الأول قياساً على عدم سقوطها بعد خروجها فيها بما مع الوجوب الموقت فسقط النظر وصح التخيير فتأمل **وهو** قال الشيخ قوام الدين الاتقاز الصحيح عندي قول العراقيين الخي موكلهم ظاهر وسيأتي الجواب عنه لكن قال الاتقاز في التبيين الأصح القول الأول يعني قول المحققين فيجوز ما نقله الشارع عنه ذكره في موضع آخر ولا يقال يحصل في الثاني من كلامه لارة الأصح فوق الصحيح **وهو** ولقائل أن يقول لا يمكن أن يجاب عنه بأنه إذا كان وجوب القضا باعتبار المثلية فهو بالسبب الأول لارة المماثلة تكوّن من جميع الوجوه بحيث سدا أحدهما مستنداً إلى فلا يكفر الخ والمثل القضا إذا كان بالسبب الأول قال في الهداية المماثلة أما ثبتت بالاشتمال في جميع الأوصاف حتى لو اختلفا في وصف واحد لا يثبت المماثلة وفيه نظر **قوله** قلت ما صل الفصل الأول الخ لا يخفى في قول السوال فرجحت أن المعتمد في القضا حال إذا واجب بأن السبب في حق إذا العقد في الفضلين موجب للقيام والركوع والسجود والآ أن العبد يعجز له الانتقال إلى الخلف وهو المعتمد والأيام فكذا في القضا من غير تفاوت أما إذا قلنا أن السبب انعقد موجبا للمعتمد والقضا حكماً لا إذا فبره الأشكال **قوله** إذا واجب القضا فيما أي في الصلاة وهو

بالأصل

والصوم أو في الفايوم والساحي بالنص أي غير نص الأذاد وجوب قضا ما فات منها بعد ما بالقياس على ما كان وجوب القضا بسبب جديد لا بما ثبت به الأذاد وهو قول الخالف فيكفر ما جعلتموه ويلاكم عليكم **وهو** وبهذا الطلب تفرغ ما وجب بالأمر فيه بحث لأن فيه تسليم أن القضا يجب بنفس جديد فيكفر مناسبا لقول العراقيين لأن معنى النص الجديد عند من أنه الطلب النصوي لما يئنا لأنه مكلف اجراما المحققين فليس هذا النص عند من يطلب تفرغ الزم لأن ذلك الطلب إنما هو بالأمر الخالي بالخطاب عند ضيق الوقت وإنما هو للإعلام بقا والواجب في ذمة المصنف ومنتقاه مشرف الوقت لا إلى مثل رمضان إذا كان أخرج الوقت عن وقته بعد ذلك لا يناسب قول العراقيين أيضاً لأن شغل الذمة بالسبب لا بالأمر بالاتفاق فكيف يقول طلب تفرغ ما وجب بالأمر بل كل الناس إن يقول طلب تفرغ ما وجب بالسبب **وهو** وقد يقال لا يلزم من كونه القضا بالأمر الأول لم يكن الأول الواجب وأخذ كيف وفي الأذاد تسليم الفين وفي القضا تسليم المثل فيكفر من هذا النص طلب التفرغ عند المحققين أيضاً لكن لم يبق فرق بين القولين فثبت لذلك **وهو** فيكون وجوب قضا المذوق ثابتاً بالنص الوارد في وجوب قضا القضا فيها بنفس جديد مع أنه يتأقده قوله بعد فيكون الوجوب في الكل بالسبب السابق يعني لا بهذا النص أما في الصوم والصلوة فقال من الوارد بعد بوجوب الأذاد وأما في المذوق فما بالذرع ولو قال فيكفر بقا وجوب المذوق ثانياً بالنص الوارد في بقا وجوب الصوم والصلوة لا بالقياس فيكفر الواجب في الكل بالسبب السابق لا بنفس جديد لكان أولى فانه قيل لو ثبت القضا بالأمر الأول لكان الأمر مقتضاه ونحن قاطعون بأن قول القائل صم يوم الخميس لا يقتضي صوم يوم الجمعة والثلاث فائدة الوقت وصار أدعى التخيير منزلة صم أيام الخميس وأما يوم الجمعة ولم يتحقق

60

لين  
في الصوم والصلوة هذا الجواب  
فيه أيضاً تسليم أن وجوب



العصيان بالتأخير لا يستوانها قلنا هذا اذا لم يقض الاصل بالموت  
الموقت امرين اما بالواجب وامر بايقاعه في الوقت المخصوص فاذا افاق  
الايقاع في الوقت المخصوص الذي به كان الواجب بقى الوجوب  
فقصان فيه فليزيم حينئذ شئ بما ذكرتم **قوله** كاذب اليه  
ابو يوسف اي في رواية عند وهو رواية اخرى في ايضا اليه  
ذهب الحسن بن زياد **قوله** ولا يمكن ايجاب القضاء بصوم  
وكذا لا يمكن ايجابه بالصوم لانه يزيد على الفرض وخصه  
القضاء بصوم مقصود باتفاق بين اصحابنا في ظاهر الرواية  
على انه وجب بسبب اخر غير السبب الاول **قوله** لانه لا اعتكاف  
الا بالصوم كما اخرج الدارقطني والبيهقي من حديثهما  
ومنها بحث وهو ان ايقاع عنوان الله عليهم انما يشترط الصوم  
في الاعتكاف المذكور اما الاعتكاف بالنفل فالصوم ليس بشرط  
فيه في ظاهر الرواية ثم انهم يفتنون على اشتراطه في المنذر  
بقوله عليه السلام لا اعتكاف الا بالصوم وهذا عام يشمل المنذر  
والنفل فما وجه تخصيصه بالمنذر وهذا وجه بعض المحققين  
الحسن في اشتراط الصوم في اعتكاف النفل ايضا لاطلاق الاحاديث  
**قوله** ولما زقتنا في الرضا في الثاني وهذا وجه اخر في تقرير السؤال  
وحاصل ان السؤال يترجم بوجوبه فيقال لو كان القضاء بالسبب  
الاول كان الحكم اما سقوط القضاء بسبب كاذب اليه ابو يوسف  
واما جواز القضاء في رمضان اخر كما ذهب اليه في والاشتم  
ما بطل **قوله** عن ظاهري وجوب القضاء غير مضاف الى السبب  
الاول اذ لو كان مضافا اليه لجاز في رمضان الثاني  
ولما لم يجرى في الثاني مضاف اليه والمراد بظهور الكلام في  
عننا العرايقون ومن وافقهم **قوله** بل الى التوبة  
وهو سبب طلق لوجوب الاعتكاف بصوم مقصود مخصوص بتمنئة

ما اذا نذر ابتداء ان يعتكف شهرا **قوله** لان النذر كان موجبا  
للصوم اي لانه شرطه كما ان النذر بالصلاة نذر بالوصول  
النذر بالشرط نذر بشرطه **قوله** ولهذا لو نذر ان يعتكف  
ليلة واحدة لا يصح اليه وعنه ابو يوسف تلزم بيومها ولو نذر  
بالليلة النوم يلزم ولو نذر اعتكاف ليلتين صح نذر اذ لم  
ينو الليلتين خاصة بل نوى اليومين معهما وهذا ان الصوم  
شرط في الاعتكاف بل هو كالتذود والليل ليس لحلا للصوم  
شرطا اما الاعتكاف بالنفل فينبغي ان يجوز اذا نوى الاعتكاف  
ليلة لان الصوم ليس بشرط في النفل في ظاهر الرواية **قوله**  
لكن سقط الصوم المقصود بشرط الوقت واختصاصه بفضية  
الصوم من قبل الله تعالى فلم يظهر للاعتكاف اثر في ايجاب  
صوم مقصود فيه فاكتفى بصوم رمضان لان الشرط يراعى  
وجودها لا وجودها اي لايجادها مقصدا كمن نذر بالصلاة  
وهو متوضى لا يجب عليه وضوء اخر ثم لما انفصل الاعتكاف عن  
الصوم بان صام ولم يعتكف فاقام ثبت من الفضيلة بشرط  
الوقت بحيث لا يمكن من الكتاب مثله الا بالحياة الا رمضان  
اخر وهو وقت مديد يستوى فيه الحياة والموت فلم تثبت  
القدح على الكتاب ما فات من زيادة الفضيلة الثانية بشرط  
يشرف الوقت فيسقط بقى الاعتكاف مضمونا باطلاقه في  
ذمته بذلك السبب وصار ذلك النذر بمنزلة نذر مطلق  
فيظهر اثره في ايجاب الصوم لزوم المعارض وكان صوم  
المقصود واجبا بذلك السبب لا يسبب اخر كما اذا لم يؤد  
تلك الصلاة حتى انقضى وضوءه يجب عليه وضوء اخر بذلك  
النذر لا يسبب اخر وهو من قوله فعاد بشرطه الاحكام وهو  
ان يجب بصوم مقصود بالنذر الموجب الاعتكاف واذا وجب



الاعتكاف يصوم مقصود لا يتاوى بصوم رمضان آخر كما اذا نذر  
باعتكاف مطلقا او مضافا الى شهر غير رمضان لا يقال جاز في الصلاة  
المذكورة ان يود بها لوضوء مكتوبة يكون بعد النذر وكان يستعي  
ان يجوز الاعتكاف في رمضان اذا نذر ان يعتكف شهرا واذا جاز  
ان يتاوى في رمضان آخر لان الوضوء متى وجب وجب لعينه  
وكان مشطرا محضاً فجاز ان يتوب احدهما عن الآخر فاما الصوم  
فتارة يجب لعينه كصوم رمضان وتارة يجب لعينه كصوم الاعتكاف  
فلم يكن مشطرا محضاً بل عبادة مقصودة وما وجب لعينه لا يتوب  
غيره اذ يتنعج ان يكون الشيء الواحد واجبا لعينه ولغيره وانما جاز  
في رمضان الا ذلك للفروع وعند انفصاله انتفت الضرورة وفي  
قولهم 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 كما في الجامع الكبير  
واصول الفقه لشمس الاية الرضوي **قوله** وما قلناه اولى الى حاصله  
اي ما قلناه احوط لان ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة لما احتمل  
لسقوط بمعنى رمضان فالنقصان الثابت والرضعة الواقعة بشرف  
الوقت اولى باحتمال السقوط والعهد الى الكمال الذي هو الاصل في  
الاعتكاف وسوان يؤدي بصوم مقصود مخصوص به وانما كان  
سقوط النقصان اولى لوجبهما احدهما ان الايقان بالعبادة احوط  
من تركها وايجابها اولى من فقرها وزيادتها اولى من نقصانها فسقوط  
النقصان اولى من سقوط الزيادة وثابتها ان موجب سقوط  
الزيادة امر واحد وهو خوف الموت قبل دخول رمضان الثاني وموجب  
سقوط النقصان امران خوف الموت والنذر بالاعتكاف فاذا ثبت  
ما يشبه خوف الموت فقط فادى ان يثبت ما يشبه خوف الموت  
فقط فادى ان يثبت ما يشبه خوف الموت مع نفي آخر مع تحققهما

جميعاً لانه قبح السب وكثرته ادعى الى وجوب السب **قوله** لانه  
الشرف الحاصل بالقبض الخ وكذا قوله كما ان النفل يتجيمه مبتداه  
الخ وكذا لا يناسب القائم لانه الكلام في الجواز وعدمه اللهم الا ان  
يقال بالمقصود منه التظهير حيث تزايد الشرف وعدمه لا في الا  
وعدمها المناسب قوله بعد كمن اسلم في الجزء الثاني الخ **قوله** وكما  
اسلم الى معنى اذا اسلم الكافي عنه الغريب فوجب عليه صلاة  
العصر ناقصا فلم يودها حتى جاء اليوم الثاني عند المغرب  
فانه لا يودها في ذلك الوقت وان وجبت ناقصة لانه لما زال ذلك  
النقصان في اليوم الاول عاد الفرض الى الكمال فلم يجز ادائها الا كماله  
لانها صادت وينافي ذمته بصفة الكمال وهذا على قول شمس الاية  
وقال في الاسلام البرزوي لمراد في هذه المسألة فينبغي ان يجزى  
لانه اذا كانت وجبت **قوله** لبقاء احدي العلتين وهي الاتصال بصوم  
الشهر والعلية الاخرى شرف الوقت **قوله** وقيل ان يقول هذا وان  
على النظر يعني علته جواز الاعتكاف في صوم القضا الاتصال مطلقا  
اه او قضا فلذا جاز فيه **قوله** فانت قلت الى هذا السؤال واراد على  
قوله فلم يجز في رمضان احوط لعود شرطه الى الكمال **قوله** حدوت  
صفة الكمال منع الشرط غير مقتضاها وهذا في الجملة والاحسن في الجواب  
ما قدمناه من ان الصوم ليس بشرط محض بخلاف الوضوء والشروط  
المحصنة هي التي يراعى وجودها لا قصد **قوله** قلنا القياس كما دل  
على وجوب القضا بالتقويت دل على وجوبه بالفوات هذا المرام  
للقائل بان وجوب القضا بسبب جديد وتقريره انه لا فرق في وجوب  
القضا في هذه المسئلة بين الفولت والتقويت اتفاقا مع انكم  
تقولون السبب الجديد هو التقويت فاذا هو السبب الجديد في  
صورة الفوات كما اذا حدث به مرض ما منع من الاعتكاف فان قلتم  
التقويت بمنزلة فضل الفوات فان وجوب القضا فيه بالسبب السابق

فصلية

١٧



يقول ليس كانه فاعلم بحقيقة مع ان هذا خلاف الشهور عندكم من ان  
القضا يجب بسبب جديد مطلقا **قوله** والاولى انواع ينقسم الا اذا اول  
اولا الى نوعين اذا احضر وادامشبهه القضاء المحض ينقسم الى نوعين  
كامل وقاصر وهذه الانواع الثلاثة كما يتحقق في حقوق الله يتحقق في  
حقوق العباد فيكون الاقسام بالنظر الى الحق سنة **قوله** في المتن  
كامل وهو الذي يؤديه مع توفيقه من الواجبات والسنن والآداب  
الاولى ان يقال في تعريف الكامل هو ما يؤديه الانسان على الوجه  
الذي امر به كما قال شمس الائمة الشريفي الكامل هو ما اذا الشروع  
بصفة كما امر به والتحقيق ان كل ما انزل فيه شيء من الواجبات هو  
قاصر والا فهو كامل كما ذكره بعض المحققين **قوله** في المكتوبات والوتر  
في رمضان والتراويح والعجدين والكسوف **قوله** والجماعة في غير  
اي في غير هذه المذكورات نقصان وتماثل ان يقول ورد النبي صلى الله  
عليه وسلم صلى النفل جماعة بالليل في شهر رمضان فلا يقول الجماعة  
في غيرهما مطلقا نقصانا ويمكن ان يجاب بان ذلك داخل في التراخي  
لانه قيام الليل **قوله** في المتن والصلاة منفردا في ان قيل ينبغي ان يكون  
اذ المفرد كما لا تناقضا لانه هو الواجب بالامر والجماعة لم يجب  
بالامر بل هي سنة فيكون الاصلها الكمال لان تركها يوجب القصور  
اجب بان الجماعة سنة مؤكدة وهي في حكم الواجب او واجبة مكاتبة  
داخلة في الامر الذي يثبت بمثل الواجبات فكان تركها موجبا  
للنقصان كترك الفاحشة فاعلم **قوله** والمسبوق منفرد فيما سبق  
الى المسبوق منفردا ولا تحريمه لان تحريمه مثبت على تخيير  
الامام حتى لا يصح الاقضاء بالمسبوق اذ رآه اول الصلاة ليس  
بشرط وكذا فوات الباقي لان احرمه احرام فلم يجز لغير بناء  
تحريمه على تحريمه فنفسه في المقصود ومن المنفرد وفعل الاحق  
في المقصود ومن فعل المسبوق لانه في حكم المعتدى فيها فانه ولهذا القول

لم يقرأ ولا يسجد للسرولة خلف الامام حكما بخلاف المسبوق فالاول  
ليس منفردا بالتحريم ولا اذا **قوله** وهو اي الاحق الذي ادرك  
اول الصلاة وفاته الباقي كله فالاولى ان يقال هو من فاته بعد ما  
دخل مع الامام معني صلاة الامام لغوم او سبق حدث او غير ذلك  
**قوله** حيث قال وما فاتكم فاقضوا رواه احمد في مسنده وابن جبرين  
في صحيفته من حديث ابو هريرة رضي الله عنه **قوله** قلت سماه  
قاصبا مجازا لم قيل الاول ان يقال ذلك من الشارع اطلاق لغوي  
بمعنى اتوا نويدة رواية البخاري وما فاتكم فاقضوا فلا يفهمه  
مخالفة التسمية الاصطلاحية لما مر من المناسبة واعتبار البلاغة  
المعابلة فان قوله فصلوا بمعنى فاد والمقابل له الا اد وقلو قال فاد  
لغات ذلك وحصل من التكرار ما يترفع عنه بلاغة من او في جواب  
الكلم صلى الله عليه وسلم واما الجواب الذي ذكر  
الشارح فيه مخالفة الشارع صلى الله عليه وسلم في الاجتهاد  
واذا دار الامر بين موقفة الشارع ومخالفة فيه كانت موا  
فقه واجبة بخلاف فاته اصفح الخلق وامرهم بوجوه المناسبة فلا  
يستقيم به حينئذ جواب اليراد **قوله** هذه المسألة مصورة في  
مسافر الخ ولو كان هذا المسافر مسوقا وجد منه ثبت  
الاقامة او الدخول في المصر فانه يصير ادبعاسوا وكلم اول  
فرغ الامام او لانه مؤدا فاصلا فيقته الاقامة فذا عمت  
على الاداء فغيره **قوله** من غير تكلم زاد بعضهم قيدا آخر وهو  
بقاء الوقت والحق ان هذا القيد لا يحتاج اليه في نقصان  
المسئلة وانما يحتاج اليه في محتمه ذات بعض القيود على  
مالا يخفى **قوله** علم من القيد الاول الى القيد الاول كون  
الامام مسافرا والثاني كون المعتدى نوى الاقامة في موضعها  
والثالث كون السنة بعد الفراغ والرابع من غير تكلم **قوله**



ان الامام لو كان مقيماً المقدي مسافراً اعتبر فرضه الى الرابع  
للتبعية مع بقاء الوقت **قوله** ومن الثاني ان الاقامة لا بد ان  
تكون في موضعها ظاهرة انه قد اتفقت لانه لم يخرج شيئاً لان  
نية الاقامة انما تعتبر اذا كانت في موضعها اما اذا لم يكن في موضعها  
فهى لغو فهذا العقد كقولك جنبي اسود وكافر ابيض والقيود  
لا يجب ان تكون للخروج بل الاصل فيها ان تكون لبيان الواقع  
**قوله** لان حالة سبطله عزيمته حال كونه في المعارة وعزمته  
هى نية الاقامة **قوله** لان نية الاقامة اعترض على الاذبحلاف  
ما اذا فرغ الامام ثم وجد الغير لا يتغير فرضه لانه انما اعترض  
على القضاء دون الاداء واذا لم يتغير الاداء لا يتغير القضاء **قوله**  
ومن الرابع انه اي اللحق اذا تكلم بعد وجوب الخيرة بطل صلوة  
فيصلي اربعاً الرزوالد شبه القضاء بالخروج عن التهمة المشتركة وبقاء  
الوقت **قوله** انه اي اللحق مؤد حقيقته لو وقع التهمة في الوقت  
وقاض شبهته اي للغوات عن الامام **قوله** ويمكن ان يجاب عند  
بان هذا لا يسمى ترجيحاً بل عملاً بالشبهتين اليه نظراً وليس  
شبهان بل حقيقته وشبهه وعلى تقدير رجوع الحقيقة شبهها ايضا  
فليس في اعتبار الشبهة في عدم التغيير اعمالاً بالشبهتين بل  
باحد صما فافهم فالردى ان يجاب بان فعل اللحق اذا شبه القضاء  
كما ذكر والمغير انما يعمل في الاداء المحض لا فيما فيه شبهة القضاء  
وهذا لان اللحق صار قاضياً للعقد الاحكام بمنزلة القضاء  
بالمثل يجب بما وجب به الاصل ومواد الاداء مع الامام فما لم يتغير  
الاصل لا يتغير المثل وبعد فرغ الامام لم يتغير الاصل فلا يتغير  
المثل **قوله** وكذا يكون الاداء كما لو ورد عين الواجب  
با اعتبار الشرع الخ هذا اذا كان حكماً بخلاف الاول فانه  
اذا كامل حقيقته فالاداء الكامل في حقوق العباد فوعان **قوله**

**قوله** الا ان الشرع جعل المؤدى عين ذلك الواجب في الذمة كان  
المقبوض عين ما يناد له العقد حكماً وان كان غير حقيقة العقد  
يتناول الدين وهو وصف في الذمة والمقبوض عين **قوله**  
القاصر فيها ادائه زبغ لانه دون حقه في الصفة ولهذا قال  
ابو حنيفة ومحمد انها بهلكت عند القابض ثم علم لم يرجع  
بشيء لانه اذا باصل لانه من جنس حقه وبطل حقه في الجوهرة  
وقال ابو يوسف يرد مثل المقبوض وبطال به بالجهد واجباً  
لحقه في وصف الجوده **قوله** او دين مستردك فان الاول  
يعني عنه لكن كان ينبغي ان يقول مستحق بهما وقبضه اللقمة الا  
ان يقال الدين جنابة ايضا لانه الجنابة تتناول ما يكسبه العبد  
على خلاف ما اقتضاه الشرع من تلف نفس او عضو او مال ومعنى  
الشغل بالجنابة الاتصاف بها عند الرد الى المالك بعد ان لم يكن  
فوبد المالك كذلك **قوله** ومعنى قصور الخاي اذ العبد المقتصر  
المستغول بالجنابة الى المالك وكذا الضمان الثلاثة بعد والمستغول  
عقده وكاف المناسب ان يقول اما كونه اذا كونه تسليم عين الواجب  
واما كونه قاصراً فلكونه ادائه لا على الوصف الذي وجب اليه واما  
قوله بعد اما كونه اذا قائماً متفرج على كونه اذا قاصراً لا ببيان  
المعنى فافهم **قوله** يرجع المالك على الفاصب بالقيمة بلا خلاف  
لقصور الصفة لانه الرد لم يوجد **قوله** والمشتري على البايع بالثمن  
يخضع برجع المشتري على البايع بالثمن فيما اذا سلم المبيع مستغولاً  
بالجنابة او بالدين وقتل بها او بيع في الدين اما في الفصل الاول  
فالرجوع بكل الثمن انما هو عند ابي حنيفة لان تقاسم القبض عند  
حتى كان المشتري لم يقبضه لانه يكذرت عن المبيع بسبب كانت  
اذا النهاية مستحقة في ثمن البايع بمنزلة ما لو استحقه مالك او غيره  
او صاحب دين وهذا استحقاق فوق العيب وعند صما الشغل



بالجناية عيب بمنزلة المرض بل أشد والعيب لا يمنع تمام التسليم  
فلا يرجع المشتري بكل الثمن بل ينقصان العين بان يقوم العبد حلالا  
الدم وحرام الدم فيرجع بتفاوت ما بين القيمتين من الثمن وإنما  
في الفصل الثاني فالرجوع بكل الثمن بلا خلاف لأن الإلزام كان  
قاصدا فاذا تحقق الفوات بسبب مضافا إلى ما به صار الإلزام  
قاصرا جعل كان الإلزام لم يوجد ولا يخفى ما في عبارة الشارع من  
المخارج فسيه لذلك **قوله** ولم يقض لها القاضى ليس نقيالا  
للقاضى ان يقضى لها بالقيمة في الصورة المذكورة وإنما الواو واو  
الحال والى والحال ان القاضى لم يقض لها بالقيمة حتى لو ملك الزوج  
العبد بغير الزوج على التسليم فهذا قيد كونه الزوج بغير على التسليم  
بعد الشراء ويجوز المرأة على القبول اذا قضى القاضى لها بالقيمة  
ثم ملك الزوج العبد لا بغير على تسليمه ولا تجوز المرأة على القبول  
لأن حقها في القيمة تقرر بقضا القاضى فلا يستقل إلى العين بعد ذلك و  
والله اعلم **قوله** لأن حكم الشراء المرد على ان يرد الصفه  
يوجب تبدل الذات **قوله** يتعلق بالشئ كالمختص بى فإنه حرام  
لذاته ولهذا لا تبدل حرمته أصلا لأن ما بالذات لا يتغير بتغير  
الملك فهو تشبيه للمنفى **قوله** والمراد من العين إلى هذا يناسب  
عبارة صدر الشريعة حيث قال تبدل الملك يوجب تبدل العين  
واستدل على ذلك بان العين هو المجموع المركب إلى والشارح  
غير العبارة حيث قال لأن تبدل الملك اوجب تبدل إلى ولكن له  
ايضا هنا مناسبة في الجملة **قوله** فتبدل البعض اى وهو المملوكة  
بتبدل الكل اى ومو العين لأن المركب يتقدم بانضمام جزئية  
**قوله** ولغايل ان يقول إلى هذا الاستكال او رده في التلويح  
على ما ذكره صدر الشريعة وموظاهر **قوله** والفرق بين المجموع  
والعقد ظاهر معنى فرق بين كون العين مجموع الذات والمملوكة كما ذكرها

كما ذكره صدر الشريعة وكونها هى الذات بقيد المملوكة كما ذكره  
المسائل وذلك لأنه اذا قلنا العين مجموع الاخرى فيكون مركبة من  
جزئين الذات والمملوكة التى صفته وحق يلزم من تبدل الملك  
تبدل الذات ضرورة تبدل الكل بتبدل جزئية وأما اذا قلنا ان العين  
هو الذات بقيد المملوكة فتكون المملوكة قيدا للجزء فلا يلزم من  
تبدل لها تبدل الذات لأن تعين العقد لا يوجب تغير العقد فلا يلزم  
من تبدل الصفه تبدل الذات فالزم **قوله** وهو ما روي ان النبي  
صلى الله عليه وسلم الحديث متفق عليه من رواية عائشة رضى الله  
عنها وبرين رضى الله عنها مولاة عائشة وعائشة من بنى نيم ولا تحرم  
الصدقة على موالها بل على موالى بنى مهاشم على انها كانت صدقة  
المنطق ولا تحرم الا على النبي صلى الله عليه وسلم **قوله** فقد جعل تبدل  
الملك موجبا لتبدل الذات فانه عليه السلام قد اكل مما تصدق به على  
بروثة لما اهدته اليه ولو لم يقر تلك العين بالهبة غيرها بالصدقة  
فشرعا لما حرمه القناول منها لحرمة الصدقة عليه **قوله** ولهذا اى  
لكون ان تبدل الملك يوجب تبدل الذات وان العبد المملوك ثانيا  
في الصورة المذكورة في المتن غير ما استحققه المرأة بالتمتية بعد القضا  
بالقيمة **قوله** لأن حقها اى المرأة **قوله** ولو كان لها اى للقيمة **قوله**  
لحا وحلها اى المرأة اليها اى العين ولم يتغير اى حقها بالقبضا  
**قوله** قضا الدين الظاهر اى لفظة قضا نائية والسالم **قوله**  
لأن الدينون تقضى بامثالها وذلك لأن الدينون وصف في الذمة  
والعين المؤدى مغاير له الا ان الشرح جعل المؤدى عين ذلك  
الوصف الواجب في الذمة كما والعين اعلم من ان تكون محبة  
الحقيقة او باعتبار الشرح والمتصفح في الذين تسليم العين يجب  
الحقيقة وانفا الناحى لا يوجب انفا العام فالمؤدى في الدين  
عين الحق في الجملة وان كان مثلا للعين يجب الحقيقة ضرورة تحقق



التقدير في الواقع وما جعل الشارع تسليمه تسليم الدين فهو الواجب  
 وتسلم الواجب اذا كامل فاذا العين غير الدين اذا كامل بخلاف  
 الفرض فان المؤدى مثله لم يجعله الشارع عين الثابت في الذمة  
 لعدم الفرض لان رد المقبوض ممكن بان يرد في قبضه قبل التصرف فيه  
 فبالنظر الى المقبوض يكون المؤدى مثلا واما ما يقال من ان معنى قضا  
 الدين بالمثل الديون لما سلم المال الى رب الدين صاد ذلك  
 وينا في الذمة كما كان وينا في الذمة الديون فتقاضا فية نظر لان  
 قضا الدين حينئذ لا يكون تسليم عين الثابت وموظاهر ولا مثله  
 لان المثل على هذا التقدير ما ثبت في ذمة رب الدين والتسليم لم  
 يقع عليه بل على النفس المال المؤدى وايضا على هذا لا يكون فرق  
 بين قضا الدين والفرض وقد صحح في الاسلام ويجوز بان تاديه  
 الفرض قضا بمثل معقول وتاديه الدين اذا كامل ويمكن ان يجاز  
 بان ذلك طريق اخرى قضا الدين يقطع النظر عن تسليم والمثل  
 فلا يوصف بالاداء ولا بالقضاء بل بالمقاصد **قوله** قلت قضا الدين  
 الظاهر ان لفظة قضا ذميمة والله اعلم **قوله** ولما قيل ان يقول  
 كان ينبغي ان يكون قضا الفرض يشبه بالاداء الواجب بان حقيقة  
 الفرض تسليم المالك المستقرض ما قطعه من ماله استهلا كما مضونا  
 بالمثل ضمنا غير قابل للتوقيت يابى ذلك لانه العارضة هي تملك  
 المنافع بغير عوض تملك لا يقتضي ضمان ما تلف من العين حاله  
 الاستعمال ولا يابى قبول التوقيت فهو مناقبة لها ولا معنى  
 من المتناقبين سلوك به مسلك الاخر وانما لم يجز فيه التويا  
 وهو فضل مال لا يقابل به عوض في معارضة مال بالذمة  
 من باب التبرعات بالمتعة كالعارضة الا ان المقصود بها  
 لا يتحقق مع بقاء العين ولا يمكن ذلك فيه مع بقائها فاستدعي  
 عليك يتحقق المقصود منه باستهلاكها بخلاف العارضة ولهذا قالوا ان

ان عارضة النفدي فرض فعلم بذلك ان معنى كون الفرض مسلوكا به  
 مسلك العارضة انه من قبيل التبرعات بالمتعة وان اشتمل على  
 تملك العين تغليباً لجهة المقصود كالعارضة لانه من باب المعارضة  
 كالصرف وحيث تكون رد المثل فيه والمثل حقيقة وحكما لما قر  
 فادفع في الهداية تحالف لما كتب الاصول من ان المؤدى  
 في الفرض مثل الحق لا عينه بحسب الحقيقة حتى لا يكون اداء  
 قضا فيكون قضا محضاً لا قضا حقيقة واذا احكاماً لا نقا تحقق  
 العين فيه حقيقة وحكما فاقول **قوله** والقضا انواع القضا  
 سبعة ثلاثة في حقوق الله واربعة في حقوق العباد وبيان ذلك  
 ان القضا ينقسم الى قضا محض يشبه الاداء ثم المحض انما قضا  
 بمثل معقول واما بمثل غير معقول وهذه الانواع كما يتحقق في حقوق  
 الله يتحقق في حقوق العباد ثم القضا بمثل معقول في حقوق  
 العباد ينقسم الى كامل وقاصر فصادت الاقسام سبعة وقيل  
 مثل هذا التقسيم مجرى في حقوق الله تعالى ايضا لقضا الغائبة  
 بالجماع فانه كامل وبالانفراد فانه قاصر ومن بان الثابت في  
 الذمة اصل الصلاة لا وصف الجماعة فالقضا بالجماعة او منفرد  
 ايمان بالمثل الكامل الا ان الاول اكمل **قوله** وسوان يعقل فيه المماثلة  
 اي يدرك العقل مماثلته للغائب **قوله** يعني لا يدرك العقل الا بغير  
 لا يدرك العقل مماثلته للغائبة لانه ينفيد ويحكم بعدم مماثلته  
 له لان العقل من حجج الشرع وانها لا يتناقض ادب من امارات  
 العجز والسفة تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا **قوله** والغذية له  
 اي للصوم وكما حجاج العبد بماله **قوله** اما صورة قضا لانه  
 الصوم اسان والغذية عطا **قوله** ما كلف اي عن سهو البطن  
 والفرج نهرا مع اليقة والغذية تقيض المال اذ متى دفع جزء من المال  
 على وجه حضور ولا مماثلة بين الغايب النفس وتقيض المال **قوله** قال في

الاسلام



ان قال في الاسلام هذا مختص بالاجماع يعني يطبقونه تحصر من قوله  
لا يطبقونه كقوله تعالى يبين الله لكم ان تضلوا اي ان تضلوا  
وفي تفسيره الاجماع اقوال قبله عنه في بسوطه باجماع اهل  
التفسير وقال المصنف باجماع الفقهاء واما المفسرون فلم فيه  
اقاويل وقيل باجماع القائلين بعد نسخه وقيل بالاجماع اي بدلالة  
الاجماع فان حكم الشيخ الثاني مجمع عليه وهو مستفاد من  
الكتاب ولا يستفاد بدون حرف **قوله** وقال الامام الزاهد  
اي قال الكهبي نحت هذه الآية بالتي بعدها وكذا قال القسبي وكذا  
روي عن سلمة ابن الاكوع انه قال لما نزلت وعلى الذين  
يطبقونه الآية كان من اراد ان يفظر ويقضي فعل حتى فرقت  
الآية التي بعدها فنسختها وروي الجماعة عن عطاء انه سمع  
ابن عباس يقول وعلى الذين يطبقونه فزيد طعام مسكين  
قال ابن عباس نيت مسوخة وهي للشيخ الكبير والمرأة الكبيرة  
لا يستطيعان ان يصوما فيطعمان مكان كل يوم مسكينا وقول ابن  
عباس مخدم لانه لا يقال بالرأي بل عن سماع لانه مخالف لظاهر  
القرآن لانه مثبت في نظم كتاب الله تعالى فجعله منفيا لا يقدم عليه  
الاسماء النبوية وكثيرا ما يضم حرفا في اللغة العربية في اللغة  
التنزيل الكريم كونا الله فتوت ذكر يوسف اي لا يفتاد يبين الله  
لكم ان تضلوا وروى ان تبيد بكم اي لان لا تبيد بكم ويعضد  
هذا التفسير قرعة حفصة لا يطبقونه باثبات **قوله** والخبر  
يجمع اليسر لا يجمع الاضراء ليس في الصوم اضراء ومما نقل لان  
الصوم مع المسلمين اخف وكان خيرا **قوله** وخاف اي ادرك الامام  
في تكبير العيد ان يرفع الامام واسمها مشغل بالتكبير كما فانه  
يكبر في اياها اذا غلب على ظنه ادركه في الركوع ان كبر قائما ثم  
ركع لان القيام هو المثل الاصل للتكبير يخرج السنة من هذا الباب لانه يكون وانفرد بكبر

بما في نفسه لانه مسروق وهو منفرد فيما يقضي والادراك العايت يقضي  
فيلزم في الامام بخلاف الفصل **قوله** فانه يكبر للافتتاح اوله ثم يكبر  
للكوع او ما يكبر الافتتاح وهو فرض ولما تكبر الركوع فهو واجب كذا  
في التقريري فمن هذا قيل محل الخلاف وكوع الركعة الثانية لانه يكبر  
الركوع فيها واجب اما الاولى فلا يأتي به لسفاهة فيه نظر في المحيط  
وفي المحيط ومن فانه اول الصلاة مع الامام يكبر مع الامام يكبر  
في الحال لانه لا يمكنه التاخير الى اخر الصلوة لانه ليس محله ويكبر في  
نيت لانه كما منفرد والمسبوق انما لا يشغل فيما سبق به اولا فيما يمكنه  
العقبات اخرها حتى بالموافقة مع الامام وهذا لا يمكنه القضاء اخر الالفة  
لواحد نية التكبير اصلا فيقف للحال وان كان يجمل استماع القراءة  
لانه لا يسمع الا استماع اصلا بل يجمل انتهى **قوله** من غير ان يرفع يديه  
لانه لا يرفع يديه في الركوع سنة في محله والرفع يكون سنة  
لا في محل اخر وادفع الامام رأسه سقط عنه ما بقي من التكبير لانه ان  
اتى به في الركوع لم تركه المتابعة المفروضة للواجب واليومه  
حيث سقطت بوضوح للفصل حتى لم يصدر مدركها بافكارها فلا يكون  
محلا للتكبير اجزا ولا قضاء **قوله** لانه الركوع شبه القيام لاستواء النصف  
لا يشغل الا في الفارق بين القيام والقعود انتصاب النسيب الاقل  
وذلك موجود **قوله** فلان مدرسة الامام في الركوع مدرسة تلك  
الركعة في الاعلى للركوع حكم القيام شرعا في المسبوق حتى كان  
مبصر كما ذكره محلا للتكبير في حقه نيات في الاحتياط كما كتبه الادوا  
وهذا هو ادركه الامام فانما لم يكبر حتى ركع الامام لا يكبر في الركوع  
لانه ليس هذا الركوع حكم القيام وقيل يكبر والصحيح هو الاول **قوله**  
الامام قبل ان يكبر فانه لا يكبر في الركوع لانه ليس الركوع حكم  
القيام ولا يعود الى القيام فيكبر في ظاهر الرواية لما فيه من روض  
الركن وسوا الركوع لما هو واجب وفي الرواية الواردة يرفع ويكبر وقد

دكح  
انتقن



وكوعه الا قال فيعيد هذا كما ذكر الكرخي وهو قياس ما لو تذكر  
 في الكرخي انه لم يقين لا يعض في الظاهر والواقع وفي الاخرى  
 يعود **قوله** وقال ابو يوسف اي في رواية عند **قوله** يحتمل ان يكون  
 معلوما بالبحر الى فلما احتمل الوجهين امرنا بالقدية احتياجا  
 فان كان هذا الحكم مشروعا في الصلاة فقد نأدى والا فلا  
 باس به لانه يكون براسه اما جيا فليست القدية جارية  
 عن الصلاة قطعاً ولهذا قال حجة في الزيادات بغير اصرار  
 ولو كان ثابتاً بالقياس لما احتج بالاحتمال الاستثنائي كما في  
 عاثر الاحكام الثابتة ولا يقال لما كانت الصلاة مثل الصوما  
 او اهر منه يلزم ان يثبت الحكم فيها بالدلالة وان كان غير  
 معقول المعنى لانا نقول لا بد في الدلالة من كون المعنى المؤثر  
 في الحكم معلوما سواء كان ثابتاً في الحكم معقولاً كالانبات في  
 في التاكيف او غير معقول كما لجنايته على الصوم في ايجاب  
 الكفارة وهرنا فيها معلوم فلا يمكن اثباته بالدلالة كما لا  
 بالقياس **قوله** اعلم ان قوله اي قول المصنف في الكشف  
 لا هنا لانه لم يذكر ذلك في المتن وانما ذكر في الكشف وكان  
 الاولي ان يقول ولما قيل ان يقول التعليل واحتمال الوجهين  
 الى وحاصل الاشكال اذ بنا الحكم على المشتق ويدل على علمه  
 وصفه وقد نبى وجوب القدية على عدم الطائفة في قوله  
 وعلى الذين يطيقونه فدية اذ المراد لا يطيقونه وهو العجز  
 عن الصوم فيكون متعينا للعلية لا محتملا لها والوجه ان  
 اعدوا التي غير متعين في الآية وان ترى به القول بحري القراء  
 لما تواتر على ظاهر اقسامها وان ذلك كان مشروعا ثم  
 بقوله فمن شهد منكم الشهر فليصمه وان وجوب القدية في الشهر  
 الفاذا ثابت بلا مجال عام واذا لم يتعين تقديره التي لا يتعين

ثبوته لا يتحقق عليه كانت محتملة وهو المطلوب واذا اجاب الاحتمال  
 كان الانسان بما ليس على العبادي واحوط من تركه ما عليه **قوله**  
 كالصدق بالقيمة هذا دفع الاستعداد وليس بمقيس عليه لان الحكم  
 في المقيس عليه يجب ان يكون ثابتاً بالنص والتقديرين بالعين او بالقيمة  
 ليس كذلك ولا قد يكون قياساً تمثلياً وهو محتمل عندنا ومضاه **قوله**  
 القدية في الصلاة للاحتياط بناء على احتمال التعليل نظير التصدق في كونه  
 واجبا للاحتياط بناء على احتمال اصالته ويجوز ان يكون جوب اشكال  
 اخر وسوان تباد التقرب بارادة الدمع بنص غير معقول المعنى فيكون  
 يحتمل ايام النحر لان مثل غير مشروع قربته للبعد في غير ذلك الوقت  
 وقد اجتمع التصدق بالقيمة او بالعين بعد مضيتها وما ذاك الاعتبار  
 الخلف مقام الاصل بالرأي في امر غير معقول للمعنى وحاصل الجواب  
 انا انما وجبنا التصدق باعتبار كونه اصلا وجايزا لما فوته من العبادة  
 لا كونه مثلاً وخلفا عنها حتى يلزم نصب الخلف بالرأي فيما لا يعقل  
**قوله** بنذر الفقير الى انا قيد بالفقير لانه ليس عليه اصحبه فاذا انشأ  
 وجبت واذا انشأها بغير الاصححة تعينت للوجوب لاختراها بالشر  
 مع النية صارت واجبة كالمندورها اذا شرع في السبب كاشراً  
 في المسبب واما العق الذي لم يجه ولم يشتر شيئاً بتصدق بتمهها  
 انشأها ولا لانتها واجبة عليه فاذا فاتت وفيها تصدق بالتمن  
 اخرجاله عن العبدية كما في الجملة اذا فاتت فانه يصل الظرف **قوله**  
 المصنف في المتن كالصدق بالقيمة تحت فدان بينهما الشارح  
 في جانب الاستهلاك وكان ينبغي ان يتود بعد قوله كالصدق  
 بالقيمة او العين كما اقال غيره وبين الشارح ان ذلك عند عدم  
 الاستهلاك **قوله** لانها عبادة مالية والمشرع والمهر  
 في ذلك التصدق بالعين او القيمة كما في ساير التصدقات  
 لان شكر كل نعمته انما يجب بحسبها كشكر صلاته الاعضا بالخدمه وشكر

يكن

لمتواتر



وشكر نعمة اللسان وشكر المال يدفع البعض فاحتمل ان يكون  
 الاصل هو التصدق بالعين الا ان الشارح نقل فريضة التصدق الي  
 التصحية وهو نقصان في المالية بارتقاة الدم عند مجئ وباراقته  
 الدم وازالة التمول عند ابي يوسف حتى اذا نفي الموهوب  
 له لا يرجع الواهب عند ابي يوسف ويرجع عند محمد **قوله** من ادساخ  
 الذنوب والاثام لان مال التصدق يصير نجسا من ادساخ الناس  
 لكونه التلقط الواجب ولذا حرمت الصدقة على نبيتنا صلى الله  
 عليه وسلم وعلى من تعلق به نسباً وهذا لان المال الماصد التلقط  
 لسقوط الواجب تسري اليه الذنوب واليه هذا الامارة بقوله تعالى  
 خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وتقبل الله التوبة الي التصحية  
 لنزول الاثام بالدماء النجسة ليصير اللحم طيباً طاهراً صالحاً للصيافة  
 الكريم بخلاف التصدق بالعين فان اللحم يتنجس لان القرابة في  
 محل الادساخ والذنوب كما لما المستعمل فانه يصير باقامة القرابة  
**قوله** بنزول ما فيها اي في ما العين وهو الشاة مثلاً **قوله** في  
 لكن سقط ذلك الاحتمال وهو التصدق بالعين لانه ثابت بالرأي  
 فلا يقدر في مقابلة المخصوص **قوله** علمنا بالاصل اي المحتمل وهو  
 التصدق بالعين **قوله** واذا جاء العام القابل اليه اذا جاء ايام  
 النحر من العام القابل قبل ان يتصدق بشيء لم يجز له قضاء ما  
 فاته من الاضحية في العام الماضي مع قدرته على المثل لكون  
 التصحية حلاله فرفضا ان ايجاب التصدق لاحتمال الاصل لا بطريق  
 الخلافه اذ لو كان بطريق الخلافه لعاد الحكم الي الاصل المخصوص  
 عند العدة **قوله** عليه كما اذا قدر على الصوم فانه يبطل حكم العديته **قوله**  
 لم يبطل بالشاة لانه ما دار بين ان يكون اصلاً يبطل بالعدة على الاضحية  
 وبين ان لا يكون اصلاً فيبطل بها وقد حكم بها بكونه اصلاً فلا يبطل بالشاة  
 كما ان الاراقة في الوقف لما احتملت ان يكون اصلاً وان لا يكون لاحتمال

اصاله التصدق فلا يبطل بالشاة لكونها مضمومة عليها **قوله** فلا يمكن اعتباره في مقابلة  
 المخصوص ولا بعد فواته **قوله** قلت لانم لزوم النبي الي اجيب ايضا بان الانتقال  
 من المصدق الي الاراقة بعارض الضيافة فلا يمنع بقا احتمال اصاله التصدق  
**قوله** واحتمل القصاص فان لم يجعل القصاص لعدم امکان المانلة كقطع  
 اللسان والذكر الا الحشفة وتلع العين بان قورت او انخسفت لان  
 كانت قايمة وذهب ضوءها وحلق الشعر اذ الم يذيت وكسر العظم  
 الا السن وبعض الشجاع كالهياشمة والمنقلة والامة وقطع بعض  
 الشفة تجب الدية لا القصاص **قوله** بخلاف القياس المراد القياس  
 العقل لان الشروع تارة يوقعها العقل بمعنى انه يدركها وتارة لا يدركها  
 وليس المراد بالقياس الشرعي الذي هو الحاق فرع باصل في علة **قوله**  
 ولو اقر المصنف قوله وهو ان بقى عن قوله او بالقيمة كما ان انشئت  
 وجه كونه انشئت ان ذهب للجمهور ان الموجب الاصل في الاعيان  
 المضمومة المثل او القيمة ورد العين مخلص عنه ولهذا يصح الابرار في القما  
 والكفالة حال قيام العين مع انها عين جازية عن العين فاذا كان تأخير  
 قوله وهو ان بقى عن قوله او بالقيمة انشئت ولعل المصنف اختار  
 من ذهب بعض المتأخرين من ان الموجب الاصل في الاعيان المضمومة  
 رد العين واذا المثل او القيمة مخلص فيكون الانشئت ذكر وهو  
 السابق عقب قوله بالمثل **قوله** لان جهالة في الوصف وهو كونه جسماً  
 او سودانياً او مندياً واما الجنس فلما جهالة فيه لان العبد جنس بخلاف  
 ما لو قال علي ووقف فان الجمالة تكون في الجنس لانه يشمل الذكر  
 والانثى **قوله** كشمية ثوب او دابة تمثيل للجمالة في الجنس فان الثوب  
 يشمل الغول والحير والقطن والبرهالة في جنس الثوب اذ الثياب  
 اجناس مختلفة وكذا الدابة تشمل الفرس والمار والواد  
 والنمل **قوله** فيتجمل فيما بينه على المساحة كالنكاح دون البسع وذلك  
 لان المهر في النكاح مقابل بما ليس بالمال فلا يكون عوضاً من حيث

لا يوافقها بمضموع  
 بعلة



المالية بل يكون صلة بمبتدأ فلا يخرج منه فيه المنازعة عادة بل يخرج منه فيه  
 المسألة والمسألة بخلاف البيع فان المالية فيه مقصودة وانها  
 يختلف باختلاف الوصف فجهالة بوقع في المنازعة **قوله** فصارت القيمة  
 اصلا من هذا الوجه مراعاة للمسمى ويعتبر مقدما على العبد حتى كان العبد  
 خلفا عن **قوله** حتى يجبر بالرفع لان حتى هنا ابتدائية لا لغاية كقولهم  
 مرض فلان حتى لا يرجو **قوله** وانا لا يجبر الزوج الى جواب سؤال بان يقال  
 ينبغي على ما ذكرتم ان يتبعان القيمة ولا يجبر الزوج بان اذا العبد والقيمة  
 وحاصل الجواب ان العبد معلوم الجنس فقبول الوصف ينظر الى الاول  
 يجب هو كالمواهب عدا بينه لان العلم بعيب القدر على التسليم  
 وبالنظر الى الثاني يجب القيمة كالمواهب عدا غيره لان الجهالة بنيت  
 العجز عن التسليم فصار الواجب بالعقد احد الشئيين فتجبر الزوج فانما  
 اذى حكر المرأة على القبول **قوله** لان تسليم المسمى لا يمكن الا بموافقتها  
 اي القيمة فكانت بمنية على تسمية بنى معلوم اقتضا اثباتا بخلافها اذا  
 كانت مسماة في العقد فان بنوتها اذن يكون قصد با دمي فمودة  
 لا خلافا باختلاف المقومين فتكون مفسدة كالمقال على عدا ودرهم  
 وكم من شئ يغتفر صمما لا قصد **قوله** قيدنا محل الخلاف بالعمود الثلاثة يعني  
 بها اذا قطع شخص واحد يدرج ثم قبل قبل ان تبرأ يده عمدا وفيه  
 ناسخ فان القيد الثالث وهو العمد انما ذكره المصنف كيف  
 بصيغة الشارح المنفرد ويمكن ان يقال اضافة بطريق  
 الشطب والطا صل ان القطع والقيل اما ان قصد ان يقطع  
 واحدا وشخصيان وعلى التقديرين اما ان يكونا خطاين او عمداين  
 او احدهما عمدا والاخر خطأ وعلى التقديرين اما ان يكون  
 القتل قبل العمد وبعض **قوله** فيها جنابات سوا صدر  
 من شخص او شخصيان الى نفي العمد بين القصاص فيها وفي  
 الخطاين الدية فيها وفي المختلف الدية في الخطا والقصاص في

العمد فان كان القطع خطأ والقتل عمدا نفي العمد نصف الدية وفي النفس  
 القصاص وان كان بالعكس ففي العمد القصاص والنفس الدية **قوله**  
 وكذا الى اي يكونان جناباين اذا كان قبل البهر والقتل من شخص لغير  
 فانه يقتض منهما وهذا محترز القيد الاول **قوله** او من شخص واحد لكن احدهما  
 خطأ والاخر عمدا ويجب في العمد القصاص وفي الخطا الدية كما ذكرناه وهذا  
 محترز قيد العمد **قوله** واما اذا كان خطاين وهو ايضا محترز قيد العمد ويكفي  
 فيهما دية واحدة لدخول دية العمد في دية النفس والحاصل ان مناسبتة  
 مسائل عند اتحاد الجانبة وستة عند بعده فلما تدخل الالة الخطاين فانما  
 بتد اطلاق نتيج دية واحدة ان لم يتخلل برقي وان تخلل فلا تدخل يجب  
 في العمد النصف وفي النفس الدية الكاملة **قوله** لهما ان القطع الى قطع الجانبة  
 يد المبتنى عليه انما يكون قطعا حقيقة اذا ظهر عدم سرانته الى القتل اما اذا  
 سره اليه نصار قسلا لا قطعا وقد حقق القتل ههنا موجب القطع وهو  
 عدم السرانته الى القتل فدخل موجب في موجب القتل فكان جنابة واحق و  
 في عبارة الشارح حزانة والاول عود الضمير في اقضى الى القطع هذا ولا  
 يخفى ظهور قول الامام فتأمل **قوله** لان الخطا موضوع عنا يعني ان صورة القتل  
 والاثم في الخطا موضوعان عنا من الشارع كما منه لان حكمه مشروع وبها  
 اما قولهم المراد برفع الخطا رفع الحكم موادهم حكم الاقوى وهو الاثم  
 لا حكم الدنيا واعلم ان هذه المسألة ليست من قبيل القضا لانه تسليم  
 مثل الواجب بالنسب الذي وجب به الاداء الضمان في  
 ههنا الطور عين ما وجب بالنسب ابتداء وهو ظاهر  
 فيكون من الاداء القضا وانما اوردنا اسطر اذا  
 من حيث انها دخلت تحت قوله ولا يشار الى المثل  
 القاصد الا عند تعدد الكاملة **قوله** قيد بالاتفاق الى آخوه  
 حاصله ان الخلاف في مثله غصب المناقح ليس بنا على الال  
 المذكور بل بنا على الاختلاف في زوايد الغصب فالقائمت



مضمونة على الغاصب عندنا الا بالتعدد او بالمنع بعد الطلب لان الغصب  
ازالة اليد باثبات اليد البظلة ولا تنصو الا زالة اليد المحقة باثبات  
في زوايد حصولها في يد الغاصب فكذا المنافع اذ على زوايد يحدث  
في العين شيئا فشيئا وعندنا على مضمونة لان الغصب ليس الا  
اثبات اليد البظلة وقد تحقق ذلك في الذوايد فكذا المنافع لان  
اليدين تثبت على المنفعة كما تثبت على العين واما الخلاف في الاثبات  
فبناء على الاصل الذي سنذكره لا على اثبات اليد وازالتها وتقابل  
ان يقول لانم ان تعقد بالاتلاف احراز اعني غصب المنافع  
بل هي مندرجة فيه لان المراد بالاتلاف اعم من ان يكون حقيقيا  
بالاستيفاء او حكيا بالتعطيل ولا نسلم عدم اثباتها على الاصل  
المفوع عليه ذلك الذي لم يكن المصنف وهو ان مالا يعقل له مثل  
لا يضمن الا بنص كما سنذكره قريبا فاطمعه **قوله** الا يوم المصونة  
استثنى من قوله لا يضمن **قوله** لان العود عن المثل الكامل انما يظلم وقت  
القضاها لان القيمة مثل فامر والمثل القاصر لا يصير مشروعا مع احتمال  
الاصل ولا يقطع احتمال الاصل الا بالقضاء ولا يصير المثل القاصر مشروعا  
الا بالقضاء فلا يصير المثل القاصر مشروعا الا بالقضاء **قوله** وعندنا في  
يوسف آه طاصلة انه قياس بالمثل على المثل له وهو قياس  
مع الفرق كما في الشرح **قوله** وعندنا يوم الانقطاع لان القاصر  
لا يصير مشروعا الا بالعجز ولا عجز الا بالانقطاع فالقاصر لا يصير  
مشروعا الا بالانقطاع **قوله** ولا تماثله بين العين والمنفعة  
عرض والعرض غير بافاق وغير الباطن غير خور ولا ان  
الاجاز هو الصيانة والادخار لوقت الحاجة فيوقوف  
على البقا لا محالة وغير المحرز غير متقوم فالمنفعة غير متقومه فلا يكون  
مثلا المتقوم ومالا يكون مثلا لشي لا يقتضي به الا بنص ولا نص  
في ذلك فلا قضاء وعلى عدم بقا الاعراض منع ظاهر لانه مبنى

على ان البقا عرض ولا يجوز قيام العرض بالعرض وكل من  
المتقدمين ممنوع ولين نسلم فانعدام الاعيان في كل ان  
ومشاهق بقايتها بتجود امثالها مع انهم جعلوا الحكم تبعا  
الاحكام ضروريا فيكون بقا الاعراض ايضا ضروريا  
اللتسليم الا ان تخصص الحكم بقا الاعراض المتضمنة كما  
المنافع وايضا للمخبر ان يقول التقوم باعتبار الملكية واطلاق الفرق  
وهي راجعة الى المنافع اذ هي امانة المنافع وتعصية الجوارح  
لانفس الاموال **قوله** والمالية للشيء عبارة عن صيانة  
الى جواب عوقوله انها اموال وحاصلة ان الاسم ايضا  
اموال لان المالية الشيء بالتمول وهو عبارة عن ادخار لوقت  
الحاجة لا عن الا انتفاع بالاتلاف لان مثل الاكل لا يسمى تمولا  
والمنفعة عرض لا تبقي ومالا تبقي لا يكون متمولا ومالا يكون  
متمولا لا يكون مضمونا واما ورود عقد الاجارة عليها فاعتبار  
قيام العين مقامها على ان الاجارة وردت بالنص على حقلها  
القياس والايصح القياس عليها واما تقدمها في عقد  
التكاح وغيرها من العقود فاعتبار الشرع الثابت بالنص  
بدليل وقوعها في بعضها غير متبادلة بال كما في الملح **قوله**  
فقد هذا احراز ضمن الجواب تسليم وكان اولاد  
المنع ثم التسليم بان يقول لا نسلم انها محرره باحراز  
ما قامت به لان صفة الاحراز للشيء انما تثبت  
بعد الوجود وقد بينا ان بعد الوجود لا تسف وتبيل  
الوجود لا يمكن بوقت هزم الصفة ولين سلمنا ان احراز  
تحلها يكون احرازها لكن ذلك يوجب كونها محرزة  
للقاصب لان العين محرزة خدزة للمفوض  
منه وازار الغاصب لا يوجب الضمان ولين سلمنا



انها محرزة للمفسوب منه كنه انما يكون مفهوما ان لو كان  
لا حراز الضمني اعتبار في اثبات صفة التقوم وهو ممنوع  
نثبت ان المنافع ليست بالفضل عن التقوم والبيان  
مال متقوم وما لا يكون منقوما لا يكون مثلا للمتقوم لا يقال ان  
لم يكون بين البيان والمنفعة مماثلة فبين المنفعة والمنفعة مماثلة  
فيضمن احد هما بالآخر لانا نقول ذلك غير جائد اجماعا  
فان الحج المينته على تقطيع واحد وبوجده باجرة واحق لا  
تضمن منفعة احد به بل بالآخر مع وجود المماثلة بينهما اجماعا  
على ان شائنا قالوا ان الغصب والاتلاف لا يتحقق في  
المنفعة فان المعدوم ليس بشيء فلا يتحقق فيه فعل حتى يقال  
انه غصب او اتلاف واذا لم يجب الضمان لتعدز ايجاب  
المثل كان ذلك لفروية ثابتة في حقنا وهو ان لا يقدر على القضا  
بالمثل وذلك مستقيم معنى ان حق المظلوم لا يدر بل يتاخر الا الاخرة  
ولو اوجبا الزيادة على القدر المتلف لصارت هدر في حق المتلف  
فيبطل حقه عنهما اصلا فكان ما نلناه اعد من هذا الوجه لا يقال  
ان يسقط اعتبار هذا التفاوت دفعا للظلم ورجع للظالم  
على اتلاف اموال الناس لانا قد اوجبا للرجوع عن  
ذلك التعزير والحبس وهو كاف هذا ويستثنى ارض  
الصم او الوقف فانه لو غصبها او سكتها يجب اجر المثل كذا  
في الخلاصة في المتن لا يضمن يقتل القاتل هذا من اضافة  
المصدر الى مفعوله والتقدير لا يضمن الانسان بفعله القاتل ويكوز  
ان يقربا بينا للمفعول والتائب عن الفعل ضمنه القود والعرض  
**قوله** و يضمن عند الشاخي اي في قول وقال في التمدد ان القاتل  
لا يضمن الدية كما هو عندنا **قوله** فلا يكون مالا فلا يضمن هذا بالنسبة  
الى ولي المقتول الاول ولنا اولى القاتل للذم هو المقتول اثنا

علم

فلم ان يقتضوا من قاتله والذم يدل على ذلك ما قاله البرزنجي  
رحمة الله فان قتله ثم ادعى الاسر وصدقه الولد لا يثبت  
الامر الا بالنسبة ويقبض من القاتل ان لم ير من وكذا قال  
الاسجانه رحمة الله والحاكم الشهيد في كافيته **قوله** وانا  
شعرت الدية بالنسبة حالة الخطا على خلاف القياس  
قد تقدم المراد بالقياس العقل لا الشرعي وهكذا في كل موضع  
يقال فيه انه على خلاف القياس **قوله** والذم ايد مؤخر عن  
الثابت اية كلك البيان فانه متقوم بثبوتها وهو ظاهر وزوالها  
اذا شهد شاهدان على السيد بالعتق وقضى به القاضي ثم رجعا  
فانها يضمنان القيمة وكذا ملك النكاح بل اول لان ملك البيان  
يكوز اكتبه بلا بدل بخلاف ملك النكاح حيث لا يتفك عن اليد  
**قوله** ولنا ان ملك النكاح ليس بالمال بل يضمن بالمال لان الضمان  
مقدر بالمثل ولا مماثلة بينهما لان ملك النكاح شرع للمك  
والازدواج وابقا النسل والمال حلف بدله لا تامة المصالح  
تلا بتماثلان **قوله** حيث متقدم لم يبين المفسر عليه وكان لا بد  
ان يذكر الاصل وهو ان ضمان العدد ان يعتمد المماثلة الكاملة او  
القاصرة ثم يذكر ما يتفرع عليه وذلك ان تقول لا نسلم انه غير مذکور  
لان قوله ولا يضمن المشي الى متضمن لهذا الاصل فالعطف عليه  
اول القوية **قوله** وسعى بدل الخلع بدلا عما ليس بمال مني فيكون تسمية  
بدلا مجازا **قوله** وما يملك مجازا لا يضمن المتقوم البضع صيانة عن  
ان يملك مجازا لان له شرنا كشر النقوس لحصول النسل منه  
**قوله** واما عند الزوال فلا يتقوم البضع لانه انما يتقوم عند الدخول  
لانه شريف فلا شرع نلكه الا بعوض فاما الاستقاطا **قوله**  
اذ يحصل بشرق البضع وهو للتخلص من الملوكة فلا حاجة الى ايجاب  
المال اذ لم يجب الا المذ العوض وهو حاصل بها بدون **قوله** وسأخبر الله



الي فثبت ان ملك النكاح ليس بدهم خطر فلا يثبت له التقويم للملك  
وهو المحل ولا يلزم من تقويمه تقويم الملك **قوله** اما هنا ذلوا خال ابنته الصغيرة  
على ما يقع الطلاق ولا يلزم عليها المال اما عدم لزوم المال فظاهر لان الخلع  
على ما لها كما يتبرع به لكونه متبايلا باليس ببال ولا يتقوم وهو البضع لانه  
لا يقبل له حالة الخرج والاب لا يملك التبرع بالها واما وقوع الطلاق  
فهو على الصحيح لانه عليه يقبل الاب فيكون كتمهيتها باثر افعال فلا  
يلزم من عدم وجوب المال عدم وقوع الطلاق البتة لان الخلع بالخرج  
يقع به الطلاق ولا يجب شره وجه غير الاصح ان الاب لما لم يقبل بدل  
الخلع كان هذا ظلما مع البنت فيتوقف على قبولها كما كبرية اذا خال  
عنها الاجنبى **قوله** لانه ضمانه باعتبار اتلاف مملوكه المتقوم الى جواب  
يقال هكذا اجاب عنه صاحب الكشف قيل وفيه نظر لانه اذا كان  
الضمان باعتبار الملك فالسؤال باق وان كان باعتبار المملوك فكذلك  
لان فيه تسليم ان ازالة الخطر عن الملك لا يتوقف على الشهادة  
فيبطل ويلزم ان كمالا لا يتوقف على الشهادة لا يكون له خطر وهو  
المطلوب انتهى وفي النظر نظر فان الضمان باعتبار المملوك وازالة  
خطر الملك وقعت فتمت لا قصدا ولعل اصل السؤال بعد بيان  
عدم تقويم ملك النكاح لان قوله وللهذا تخرج ليس بمقدمة في الدليل  
بل توضح لبعض الاحكام **قوله** لانها لو رجعا قبل الدخول تضمنان  
منصف المهر اتفاقا الى فان قيل لو لم يكن البضع منقوما عند الدخول  
لما ضمن الشهود بالطلاق قبل الدخول منصف المهر بعد الرجوع واللازم  
متف تاملاوم مثله فاجاب ان كون وجوب منصف المهر وكتمه  
لبضع ممنوع لان قيمته مهر المثل او المستعمل كمالا وهذا القدر يكفي جوابا عن  
النقص **قوله** لانها الزيادة ذلك النصف الى حاملة ان عود العقود  
عليه بوقوع الفوت قبل الدخول سقط جميع الصداق اذا لم تكن الفوت مضافة  
الى الزوج بان ارتدت والعيان ذبانه او ملئت ابن زوجها فمما باضافة

الزوج

الفوت الى الزوج ببيتها وسرها على الطلاق منعا العلة المستقطعة من العمل في  
النصف فكانها الزمان ذلك النصف ببيتها وتمها وفوتها به عنه بعد  
فوات تسليم البضع فيكونا منزلة الفاضلين في حقه واعتراض بان الابن  
اذا اكره امرأه ابيه حتى تزني ما قبل الدخول يجب على الزوج نصف  
المهر مع ان الابن لم يوجد منه ما بصير الغدرة مضافة اليها وذلك  
يوجب نصف الصداق على الاب ثم يرجع به على الابن لانه فوت به عنه  
وقية نظرا لان الذي ظهر من كلامهم ان عود العقود عليه اليها  
قبل الدخول علة السقوط وانما منعها الشهادة عن العمل باضافة الفوت  
اليه وهذا الجواب يقتضي تخصيص العلة وهو عند ميم لا يبيح وبسبب توجيه  
الجواب في تخصيص العلة ان شاء الله تعالى **قوله** ما شبه الغصب فكانهم  
غصبوا حقه لان الغصب ازالة اليد المحققة باثبات اليد المبطلة فقد وجد  
اثبات يدها على ذلك النصف وازالة يده عنه **قوله** ولا بد للمأمور به  
انه من قبل الشارع لان الامر لا من قبله لا يستلزم صفة الحسن للمأمور  
به بخلاف ان باصر بما هو فيجوز لان قول القائل اسرق مثل عاوس بديل الما  
لزام امر صحيح لغة وليس بمفيد حسن ما امر به وكذا الكلام في الهبلى والماله  
فعلم بهذا ان حسن المأمور به لا يلزم كونه مأمورا به بل انما هو كونه مأمورا  
به من قبل الشارع فثبت حسن له من هذه الوجهة **قوله** من صفة الحسن  
واخام الصفة للمباينة والتمام للمعنى الذي هو المعصوم وبخلاف  
وهو الحسن الذي بمعنى كون الشيء متعلقا بالمدح عاجلا والثواب اجلا  
لا يقال يلزم من حسن المأمور به قيام العرض بالعرض وهو ممنوع لانا  
نقول به صفة اضافية لا المعنى القايم بالذات المدعومة  
به فلا يلزم ما ذكره في على ان الامور الشرعية بمنزلة الجواهر **قوله**  
فقدرة ان الامر حكيم هو قبيل من الحكمة وهي في الاصل المنع  
عن الفساد ونظير على العلم بالاشياء على ما يدعى عليه وعلى الانسان  
والاحكام وعلى وضع الاشياء على ما ينبغي وعلى ما منعها عن الخروج

ملك الحسن والفتوح



عما يراد بها بحيث لا يكون لاحد الاعتراض على فاعلها وهو اما بمعنى فاعل  
اسه فاعلم وتفاضل عدل او عالم احاط علمه بكل المعلومات او بمعنى مفعول  
اسه محكم ومعنى للا موركباً ينظر في اليها الفاد ومعنى الفروق  
هنا الذوم وعدم الانتكاه فيحل المعنى المذوم الحكمة للشارع وعدم  
انتكاهها عنه كمال حكم حسن ما امر به وقيح ما نهى عنه اذ لا يلتحق بالحكمة  
الامر بالقيح والنهى عن الجميل لا الذي هو بمعنى كونه ملائماً للطبع  
كما حلوا لا الذي بمعنى كونه كما لا يعلم فانه ساذ بين الاعتبار بين عدلي  
اتفاقاً قوله اعلم ان الحسن الى تحدير محل النزاع كما هو الواجب  
في المناظرة كقول من الحسن والقيح يطلق على ثلاثة معان فبالمعنى  
الاول الخلو حسن والمرفح وبالثاني العلم حسن والمجمل تبسح  
وبالثالث المطاعة حسنة والمعصية تبسح ومعنى كون الشيء متعلقاً  
الممدوح هو الذم او الثواب اذ العقاب شرعاً فنص الشارع  
عليه او على دليله وهو لا ينافي جواز العفو ولهذا قالوا متعلق العقاب  
ولم يقولوا كونه بحيث يما قب عليه وقيل الخلاف هو الثالث قول  
واما بالتفسير الثالث فقد اختلف فيه الى اعلم ان العلماء اختلفوا  
في ان الحسن الامور به هذا البعض من موحى الامر بمعنى انه  
ثبت بالامر او بمن مدلول الله بمعنى انه يثبت بالعقل والامر  
وليس عليه ومعرفة له ذهب جماعة من المحققين منهم في  
الاسلام وشمس الائمة وابوالحسن الاشعري وعامة  
اصحاب الحديث الا اول وذهب اخرون الى الثاني فيهم صواب  
الميزان وجماعة من اصحابنا وكثير من المتكلمين والمعتزلة وهو الصحيح قال  
صاحب الميزان وعندنا لما كان للفعل حظ في معرفة حسن بعض الشرعيات  
كالايان والعبادات كان الامر دليلاً ومعرفة ما يثبت بعض  
حسنه في العقل وموجباً لما يعرف به وعند المعتزلة الحاكم بالحسن والقيح  
هو العقل وفيه ذهب المعتزلة بتفضيل فانهم قالوا حسن الافعال علم فربما ضرب

بدرك بالعقل وفرب لا يدرك الا بالشرع فالقرب الا اول ينقسم  
الى ما يدرك ينظر العقل كحسن الكذب الضارب والقرب  
الثاني كحسن صوم اخر يوم من رمضان ونحو صوم اول يوم من  
شهر شوال لانها مما لا سبيل للعقل اليه قوله وعندنا الحكم بها هو انه  
تعالى لا يقال هذا مذهب الاشاعرة بعينه لان العقل الفروق  
ان الحسن والقيح عند الاشاعرة لا يعرفان الا بعد كتاب ونهى  
وعلى هذا المذهب قد بعد فهم العقل مخلوق الله تعالى علماً فرتبها  
بالبلا كحسن تصديق النبي صلى الله عليه وسلم ونحو الكتاب  
الضار لوم كحسن والقيح المستعاد من النظر في الاذلة و  
ترتيب المقدمات وقد لا يعرفان الا بالنبى عليه السلام والكتاب  
كالشرا حكم الشرع ومن هنا يعلم الفرق بين مذهبنا ومذهب  
المعتزلة في حسن المافعال التي يدرك بالعقل وهو انهم يقولون  
ان العقل موجب للعلم بالحسن والقيح بطريق التوليد وهو ان  
يولد العقل العلم بالنسبة عقب النظر الصحيح وعند اصحابنا العلم  
بها انما يحصل بخلق الله تعالى والعقل انما هو الة لمعرفة حسن بعض  
الاشياء ونحوها لان كثير مما يحكم الله تعالى بحسنه او قبحه لم يطالع  
العقل عليه قبل اطلاق الله تعالى له عليه يتبلغ رسالة او اطار  
لوجبه وما وقف عليه العقل بغير ذلك فانما الله تعالى اطعمه عليه وحلقه  
لم بغير واسطة ليكون ذلك كله من الله تعالى ما جرت به عادته من ان يخلق  
له البعض بغير كتب والبعض به بان يهديه الله تعالى الى ترتيب  
المقدسات ترتيباً صحيحاً ثم يكون له العلم بذلك المعان عقب ذلك الترتيب طبقاً  
لهاد ما قوله وامر به اي بذلك القبح الى كالتقل فصاروا سبب اثر  
المدود فانها بحسب الظاهر في حبه وحسنه بحسب الشرع  
لما قيمه من العدل فان شرع يوقف العقل على حسنها بعد الاصرها  
بحسب الظاهر لانه حسن ونفعه والمذكور في الكتب الكلاية انه لا يوجب بالنسبة الى الله تعالى بل



افعاله حسه واقعة على نبي الصواب لانه مالك الامور على الاطلاق **قوله**  
فتقول الحسن لذاته الآية نسب فذكر هذا التفصيل عند قول المصنف وهو  
انا يكون لعينه **قوله** كالابان والصلوة فانه متى تعقل ان العبادة فعل  
خالق لله النفس مطلوب به رضى الله تعالى بعقل حسنها مسا  
وربها امر ولم يرد لزوم بثبوت الحسن لما هيته هذا المفهوم  
عقلا ولا التفاوت الى الكبرية **قوله** ونوع منه المناسب ان يقول  
واما ان يكون الى بقابلة اما السابقة واصل هذا الحسن لعينه  
نوعان يكون نوع يكون حسنة لعينه مع قطع النظر عن كونه  
اثباتا بالامور به كالابان والصلوة ونوع يكون حسنة لكونه  
اثباتا بالامور به كالامر بالابان والصلوة والزكاة والحج والوضوء  
ثم النوعان وان اثباتنا بحسب المفهوم والاعتبار فلا يبان بينهما  
في المصطلح لامر واحد فيكون بينهما عموم وجوهر من وجه بجمعان  
في مادة وينفرد كل منهما عن الاخر في اخرى بجمعان في مثل الابان  
بان امر بعد ما امر به فانه حسنة لذاته بقطع النظر عن كونه اثباتا  
بالامور لانه لا يحتاج في تحقق حسنة اليه وحسن لكونه اثباتا  
بالامور به ويوجد الاول بدون الثاني فيما اذا امن من خبرات  
يؤمر به ويوجد الثاني بدون الاول فيما يكون ما مؤمرا به ولاه  
يكن حسنة لعينه كالوضوء الخو به فانه حسن لعينه لكونه اثباتا  
بالامور به فان قلت كيف يقول لا يكون حسنة لعينه مع انه يقع  
الحسن لذاته وهل هذا الاتنا فضل قلت مراد ليس حسنة في  
حد ذاته كالقسم الاول بل حسنة لعينه لكونه اثباتا بالامور به  
فقط بخلاف الامر بالابان فانه حسنة لذاته بقطع النظر عن  
كونه اثباتا بالامور به وحسن لعينه ايضا لكونه اثباتا به فقيه  
حيثما حسنة بل واسطة وبواسطة والمراد بالحسن لذاته في القسم الحسن لعينه  
في حد ذاته اهم من ان يكون حسنة لعينه بواسطة او بلا واسطة //

قوله

**قوله** وهذا هو سبب انه يشترط في النوع الثاني ان يكون الاتيان بالامور  
به لاجل كونه مؤمرا به يندفع **قوله** وعلى هذا كما ان النوعان  
من الحسن لعينه بجمعان باعتبارين وان كانا متعابدين بحسب المفهوم  
لا يمنع اجتماع الحسن لذاته وبغيره كذلك **قوله** كالوضوء المنوي  
فانه حسنة لذاته باعتبار كونه اثباتا بالامور وبغيره باعتبار كونه  
شرطا للصلوة **قوله** والمراد بالامور به الى جواب سؤال بان  
يقال الامور به في الصلوة والذكوة ونحوها هو الاتيان به في  
الاشياء اذ العبد انما هو ما مور بايقاع الفعل وادائه فامع  
الاتيان بالامور به والاتيان هو نفس الامور به واصل الجواب  
ان ههنا معنى مصدرها ومعنى طالصا بالمصدر والاول هو الايقاع  
والثاني هو الهيئة الواقعة تارة بالامور به الى اصل بالمصدر اعني  
اطالة المحبوسه وبالابان ايقاعه وادائه فافهم **قوله** ويحت  
الحسن واليقع طويل واحسن ما يطالع عليه صدر الحكمة والتلويح  
**قوله** وهو انه ما يكون حسنة لعينه الى ايمان ذاته لا لاداءه ولا لاداءه  
وهذا مراد الشارح بسلب الواسطة وليس المراد به قطع النظر  
عن الشرع اذ ليس منشاخص الفعل بالامور به ذاته حتى  
يحكم العقل بانه حسن والا لما كان حسنة لغيره لان ما بالذات  
لا يتخلف وسنوضح ذلك **قوله** ان ما لا يسقط يقبل السقوط  
الى سقوط التكليف به **قوله** كذا قال بعض الشراح المراد به تصور  
القائل شارح المعنى وقال عقب النظر المذكور اللهم الا ان يقال  
انما ينقسم الحسن ثلاثا اقسام بالتقريب اذ ما يجمل السقوط اما  
ان يكون مشايها او غير مشايها وما قاله الشارح من جواب غلام **قوله**  
او يكون ملحقا بينه الى باحسن لعينه انما هي هذا القسم باحسن  
حسن لعينه دون ما حسن لعينه في غيره فوقع ما بالابان وتقدم على ما بالامر ان ار  
الواسطة به هذا القسم كحل عبادة تويصيرها كان لم يكن فيه مشايها ما حسن

تفاه



غيره اصلا قوله بالحق الثالث درجة ثالثة بينهما فيكون تسيما لما حسن  
لعينه واما حسن لغيره لان حسنه طبعه في نفسه وطفه في غيره بحيث  
لا يستقل العقل باذراك حسنه بخلاف القسم الاول فان العقل  
يستقل باذراك حسنه خارجا عن مشابهته بما حسن لغيره وهذا  
القسم الثالث كله يحتمل السقوط والحاصل من الترديد المذكور في  
المتن بالحقيقة ثلثه اقسام باعتبار السقوط والترديد اقسام  
المتناوذة من المثال اقسام لانه انما يكون سببا بالحق لمعنى في  
غيره او لا وانما ان يقبل سقوط التكليف او لا وما يقبل  
السقوط انما ان يقبله وصفا لا اصلا او يقبله اصلا ووصفا  
واعلم ان الاقسام العقلية في السقوط اربعة لان الحسن  
لعينه ان يحتمل السقوط اصلا ووصفا او يحتملها او يحتمل سقوط  
الوصف دون الاصل ويحتمل سقوط الاصل دون الوصف  
فقوله لا يقبل السقوط اعلم من ان يقبل السقوط اصلا ووصفا  
فقط **قوله** كالتصديق والتصديق هو الاذعان والقبول لوقوع  
النسبة او لا ووقوعها في نسبة الصدق الى الخيرة اختيارا حتى لو وقع  
في القلب صدق الخيرة ضرورة من غير ان نسبة اليه اختيارا لم يكن  
ذلك تصديقا لانا اذا قلنا النظر عن فضل اللسان لا يفهم  
من نسبة الصدق الى المتكلم الا قبول حكمه والاذعان له فان قيل  
فعلى هذا يكون التصديق من الكيفيات النفسانية دون الافعال  
الاختيارية فكيف يصح الامر بالايان فلنا حتى ذلك باعتبار احتمال  
على الاقرار وصدق النوق وترتيب المقدمات ودفوع الموانع  
وآمال الفكر في تحصيل تلك الكيفية وكذا ذلك من الافعال الاختيارية كما صح الامر  
بالعلم والبيان وكذا ذلك ان يعقل ايراد الايمان في نظائر هذا النوع  
مشكل لان حسن الايمان عرف بالعقل قبل الامر حتى تلتزم بوجوب الاستدلال على من يتكلم  
الطريق وهو في بيان الحسن الذي ثبت للمأمور به بالامر وعرف به لا بالعقل ولذلك يذكر

الحق الا ان يكون عرفا بالسمع كما قال الأشعرى لكن قوله لا يقبل السقوط باياه  
وآثاره ان عرف بالسمع لا ذكره لا نسلم ان قوله ذلك باياه لانه  
ليس كل ما هو بالسمع قابلا للسقوط بل القابل له حكم يحتمل الوجود  
والعدم ليس كذلك **قوله** ولا يقبل السقوط اصلا ووصفا المراد بالاصل  
هو الاعتقاد وبالوصف الحسن **قوله** ومثال ما لا يقبل السقوط وصفا  
لا اصلا الاقرار فان اصله وهو التكليف بالتلفظ ساقط حالة الاقرار  
حتى لو بدله بضم لم يكن كوا اذا كان مطمئن القلب بالايان وهذا لان  
اللسان ليس ممدن التصديق ولكنه دليل على التصديق وجودا وعدما  
فاذا بدله بغيره في وقت يتمكن من اظهاره عدكفا وان زال يمكنه من  
الاظهار لم يعد كفا لان قيام السيف على راسه دليل على ان الحاصل  
على التبديل دفع الهلاك عن نفسه لا تبديل الاعتقاد فاما عند التمكن  
فتبدله دليل على تبديل الاعتقاد وهذا ذهب جمهور المحققين الى  
ان الاقرار باللسان ليس جزءا من الايمان ولا شرط له بل هو  
شرط لا جزء الا احكام حتى ان من صدق بقلبه ولم يقبله لانه كان  
مؤمننا في احكام الدنيا ومن اقر بلسانه ولم يصدق بقلبه تباعدت  
وذهب بعضهم الى انه جزء من الايمان تمسكا بنحو امر الصدق الدالة  
على كون كلمة الشهادة من الايمان الا ان الاقرار جزءا له الثانية  
العرفية والتبعية ففي حالة الاخبار بعين الجبهة الجزئية حتى لا يكون تارك  
الاقرار مع تمكنه منه مؤمنا عند الله وفي حالة الاضطرار يعتبر حجة الوضعية  
والتبعية حتى يحكم بايمان من صدق ولم يتمكن من الاقرار **قوله** وبصفا  
احترز به عن اقرار بولادته الله ككلمة وانكر الصفات كالفلسفة والمعتزلة  
نانه لا يكون ايمانا مقبلا كذا قالوا وفيه شبه بالنسبة الى المعتزلة فانهم من اهل  
القبلة ومن ثم قال في شرح العقائد والجمع بين قولهم لا يكفر احد من جملة القبلة  
وقولهم يكفر من قال بخلق القرآن او استحالة الدوية او سب السجاني  
وامثال ذلك مشكل قوله ووصفه وهو الحسن غير ساقط ما

اه



الخ قال المصنف ومنه احتمال الاوار السقوط احتمال الحسن السقط ايضا  
 قال صاحب الكشاف وهو مشكل لان حسن الاوار لا يسقط في حالة الاكراه  
 الا ترى انه لو صبر حتى قتل كان ماجورا فكيف يكون حسنه ساقطا  
 في هذه الحالة وانما سقط وجوبه ولا يلزم منه سقط حسنه لان عدم  
 الوجوب لا يستلزم عدم الحسن كما لمندوب واجب عن يمينه لا يلزم  
 من كون الصابر عليه شهيدا بقا حسن الاوار وسقوط حسنه لا يلزم  
 منه اباحة فصح وهو اجر اكله الكفر بل نفي ذلك حراما كما كان الا ان  
 الترخيص ثبت رعاية لخلق نفعه فاصبر حتى قتل كان شهيدا ببناء  
 على بقائه منه اجر اكله الكفر لا على بقا حسن الاوار ولا نسلم ان عدم  
 الوجوب ليس مستلزم لعدم الحسن الثابت في صمته لان انتفى المتضمن بوجوب  
 انتفا المتضمن مؤخر **قوله** في المتن الصلوة انه في الاوقات الكاملة قوله  
 ومباح فيه الحال وهو انه بنا في ما سياتي في الشرح والمتن من ان المكسح  
 على اجر اكله الكفر بسبب ذلك مع قيام الحرج والحرام ولا يلزم من سقوط  
 الماخض ثبوت الاباحة فان الكبيرة اذا عقيبت لا تصير مباحة مع عدم  
 الماخض عليها والمراد من الاستباحة ان يعامل معاملة المباح في سقوط الماخض  
 لانه يصير مباحا **قوله** تدل على تعظيم الله تعالى ولهذا قيل انها اجمع خصلة  
 من خصال الدين على التعظيم فكانت نظير الاقرار من جهة الحسن لانه في  
 نفسها واحتمال السقوط الا انها في الدلالة على الايمان ودونه فانها الاقرار  
 دليل على وجوده او عدمه بخلاف الصلوة فان عدمها ليس دليلا على عدمه  
 واما وجوده فانه ليس دليلا على وجوده مطلقا بل مفيد بصحة الجماعة حتى  
 ان الكافر لو صلى مع الجماعة بحكم بايانه لا باعتراف الصلوة وحده بل بانضمام  
 هيئة الجماعة التي مختصة بشربها حتى لو صلى منفردا لا يحكم بكلمة لعدم  
 اختصاصها بشرب يمينها وايضا الاقرار لا يسقط الا بعد رواد  
 وهو الاكراه والصلوة باعذار كثيرة كالانحار والجنون والحض والنكاح  
 والمرض المفروض **قوله** لكنها تقبل السقط الخ لا يقال القابل من شرطه ان

ان يوجد مع المقبول والصلوة متى سقطت لم تكن بوجوده لانه نقول هذا  
 اذا كان المقبول وجوديا او السقوط ليس كذلك **قوله** الصلوة في  
 الاوقات المكروهة فان صفة الحسن ساقطة لان هذه الاوقات  
 ليست بصالحات للتعظيم واصلها وهو التكليف بها غير  
 ساقط وانما لم يحز القضا في تلك الاوقات لنقصانها وما وجب  
 كما لا يتاوى ناقصا لان القضا سقط الشارع فيها غير المكلف  
 ولهذا جار عصر لوجه بصفة النقصان لنقصان سبب وان كانت  
 ساقطة لما صحت وانما صحت لغايتها في الارض المقصودة مع وجود  
 النقصان بالكلية لان اتصال الوقت بالصلوة في اتصال المكان  
 بالمصلحة لانه سبب ونقصان السبب بوجوب نقصان السبب  
 لو كان ظرف ونقصان الطرف نقصان الطرف على ان الو  
 داخل تحت الامر نقصان ينعى الوازو المكان لم يدخل فلا يتنقص  
 الا ما موربه بنقصانه اذا انتفى سبب بجانبة في صحتها الخ  
 فان قيل لما لم تكن النفس جانبة في صفتها كيف استجبت التمسك بال  
 انما وجب تحريمها لما كانت هوانا وشهواتها التلذذ في  
 الهلاك ويفوز بالنعيم السرد في قال الله تعالى ونهى النفس عن  
 الهوى فان الجنة على المادى كما ان التماهي عن النار حذر عن الهلا  
 واجبة وان كانت مجبولة على الاوران **قوله** وكذا حاجة الفقير جلبق  
 الله قال الله تعالى وانه هو اعني واقنع ايمه افقر في قول **قوله**  
 فالتحتم من الهاديات بالصلوة ولهذا اشترط لوجوبها اهلية  
 كاملة من العقل والبلوغ فان ما كان عبادة طالفة يشترط بها الاهلية  
 الكاملة حتى لا يجب على الصغر والجنون وما لم يكن عبادة حالفة لا  
 يشترط لها ذلك كالعشر وصدقة العطر فان قيل الصلوة  
 صحتها بواسطة استحقاق الخالق ولذا لا تحسن لغيره  
 فيكون حسنها بالبين لا بالبين فلنا لم ترد العلماء بحسن العقل

ق

ك



لغيره حصة او لغيره حصة مع قطع النظر عن الاصل فان ذلك مستفرد وانما  
 ارادوا ان الفعل المصنف اذا صار مأمورا به يستلزم حسنا لا محالة  
 فذلك يجوز ان يكون باعتبار نفس الفعل المصنف كالايان والصلوة  
 يجوز ان يكون لغيره ويكون ذلك الغير هو المنظور للمأمور بالنفس  
 الفعل فالايان بانه والصلوة على واحد منها حسن لغيره على معنى ان  
 كل واحد منهما مطلوب الحصول لنفسه لا للغير لفرق الوضوء والجماد وكل  
 منهما مطلوب الحصول لانهما يبل لا والصلوة واعلاء الدين واداء عرف  
 هذا طرد الفرق بان الصلوة والعبادات الثلاث فان الصلوة حسنة  
 لذاتها على معنى انها مطلوبة الحصول بالالتفات الامر في العيب اليه  
 امر آخر بخلاف الزكوة والصوم والحج فان المطلوب منها امر اخر  
 من دفع حاجة الفقير وتهدئة النفس وتغذية الاماكن الشريفه  
 وقد علم بهذا بطلان قول من انكر كون الفعل حسنا او تبيها لذاته وقال  
 قد يختلف حسن الفعل وتبها باعتبار الاضافة فلا يكون حسنا  
 لذاته ولا تبيها كذلك لان ما بالذات لا يختلف **قوله** فان قلت  
 تهين حاجة الفقير وتهدئة النفس وتبها بالذات لا يختلف **قوله** فان قلت  
 هي دفع الحاجة وتهدئة النفس وتبها بالذات وهي باعتبار العبد  
 لا بنفسه الحاجة وشهوة النفس وشوق الاكل مما لا دخل فيه  
 لقدرة العبد حيث فيكون الزكوة والصوم والحج من الحسن لغيره  
 قطعا لان هذه الوسائل ليست بحلق الله فلا ينجم صبر ورتها في  
 حكم العدم ولا يجب بان دفع الحاجة وتهدئة النفس وتبها بالذات  
 بنفس الزكوة والصوم والحج فيكون وسائلها كما وانما الوسائل  
 هي الحاجة والشهوة وشوق الكفاي ولا اختيار للعبد فيها فليست  
 اذ الوسائل ما يكون حسن الفعل لاجل حسنها وظام ان تقاطع  
 والسهوة وليست كذلك ولهدى صرح بعض المحققين بان الوسائل  
 هي الدفع والتهدئة والشهوة والخصوصه ولا تخفى انها ليست نفس

بر  
 هب  
 الكائن

الزكوة

الزكوة والصوم والحج وفي عبارة فخذ الاسلام ان الوسائل هي قصد  
 النفس وحاجة الفقير وشوق الكفاي والمقصود ما قرح به بعض  
 المحققين وحيثما نوال وارده واجيب بان الفقير والبيت انما  
 يستحقان الدفع والزيادة من قبل الله تعالى لان قبل العباد والنفس  
 وان كانت الفطرة محلا للخيبة **قوله** الا انها للمعاصي اقبل والشهوات  
 اميل حتى كما جعلت امر جليلي لها كانت كما لجبولة على المعاصي بالنظر الى هذا  
 المعنى لا يحسن فمما فقط اذن اعتبار الحاجة والزيادة وتهدئة النفس  
 ويصير كل من هذه الاشياء حسنا لغيره من غير واسطة كالصلوة وانما  
 الجواب الذي ذكره الشارح رحمه الله فهو اعتناء الجملة وتفسيره ان  
 الدفع والتهدئة اذا جعلتا مصدرا للفعل المحمول تعين ان يكون الفاعل هو  
 تبه لانه الفاعل الحقيقي الخالق لجميع افعال العبد فيكون ان يخلق الله فصار الكلام  
 فيظهر وجه اللطاف حينئذ اما اذا جعلتا مصدرا للمعلوم فيكون الفاعل  
 هو العبد بحسب الظاهر **قوله** اي ذلك الغير اما ان لا يتبادر  
 اليه حاصله ان ذلك الغير انما يكون منفصلا عن المأمور او تانيا به فان  
 كان الاول فلا يتبادر بنفس المأمور به بل يعسر الى الايقان به على  
 حده وان كان الثاني يتبادر بنفس هذا المأمور به ولا بد ان يكون ذلك  
 الغير حسنا لذاته قطعا للدور والتبديل **قوله** في المتن او يكون  
 حسنا في شرطه هذا هو النوع الثالث من الحسن المعنى في غيره  
 وهو القدرة وهو معطوف على او لغيره واسم يكون حسن المأمور به  
 لا الغير وانما عطفه على المقسم مما انه من جملة الاقسام لكونه عامما فيعمل  
 المقسم وغيره فان قلت كيف يستقيم هذا التقسيم والقدرة ليست  
 من اقسام المأمور به قلت هذا التقسيم حسن المأمور به بحسب الغير  
 ووجهه ان يقول ما كان حسنا لغيره لا يخلوا اما ان يكون ذلك  
 الغير شرطا لوجوب المأمور به او لا الاول هو القسم  
 الثالث والثاني لا يخلوا اما ان يكون ذلك الغير حاصل

الله



يفعل الامر به او بفعل اخر بغير وهو القسم الاول والثاني  
بعد ما كان حسنا لمعنى في نفسه او لمعنا به معنى ان الامر به يكون حسنا  
بحسن شرطه ايضا بعد ما كان حسنا لمعنى في نفسه او بعد ما كان  
لمعنا بحسن لمعنى في نفسه القائم به على اختلاف الجاهل ما ثبت  
له شرط فيكون **قوله** في المتن كالوضوء ذلك ان تقول لان  
ان التطهير ليس بحسن في نفسه وان لم يكن عبادة مقصودة  
فان الكلام في الحسن ملا في العبادة والواجب ان الحسن انما  
يكون شرعا ولا يستلزم ان التطهير مع قطع النظر عن  
الصلوة وكذا حسن شرعا وان كان الفعل قد يتصور فيه  
نوع حسن فحسنة للصلوة شرعا وهي اتساده **بقوله** ولو جعل  
الاعلام والدفع مصدر للمجهول الى الكلام فيه **قوله** فكان الاول ان  
يقول الى طام لعدم احتمال ان يكون اتامة الحدود مصدر للمجهول لان  
لان اتامة الحدود انما يعبرها العبد فتأمل **قوله** والقدرة التي يمكن بها  
العبد الى هذا النوع يستحق ما يجمع بين الحسبان لان به يصير  
الحسن لمعنى في نفسه باقسامه الثلاثة والحسن لمعنى في غيره  
حسنا لمعنى في شرطه فيكون للتصديق حسنان حسن لمعنى في نفسه  
وحسن ايضا لمعنى في نفسه شرطه وهو القدرة وكذا الصلوة  
والركوع والصوم وال الحج والوضوء حسنان حسن لمعنى في غيره  
حسن يكون لمعنى في شرطه وكذا الجمال والادب وما شاكله **قوله** وفي قوله  
والقدرة التي يمكن دلالة الى ذلك لان هذه القدرة على الصلوة  
للتكليف والاشك انما سابق على الفعل لان الفعل يستدعي سابقه التكليف  
والتكليف يستدعي سابقه القدرة قال بعض النحويين فظهر من هذا ان القدرة شرط  
التكليف لا شرط حسن الامر به فالاول ان لا يجعل من القسم الثاني  
تذكر ابتداء على حده كما فعله الامام ابو زيد الدبوسي وغيره **قوله** ولا شك في حسنة لان  
تكليف العاخر فيجب انما كانت القدرة حسنة لانها ينبغي التكليف بما لا

لا يطاق

يطاق وهو قبيح وكلما اتقى القبح به فهو حسن واعلم ان ما لا يطاق  
اما ان يكون مستعالنا كاعدام القديم وقلب الطقايق والجمع بين القديم  
والجاء منقده على عدم وقوع التكليف به واما ان يكون مستعالنا بان  
يكون ممكنا في نفسه لكن لا يجوز وقوعه لا ينافي شرط وجود ما في كلف  
الجسم فالجهر على ان التكليف به غير جائز خلافا لاشعري والاعتراف  
في وقوع التكليف بما علم الله تعالى انه لا يقع او اخبر بذلك كعبس تكا  
ليف العصاة والكفار وهذا لم يثبت نصيح اشعري بتكليف ما لا  
يطاق بالمعنى الثاني وانما سب اليه لاصلين احدهما انه لا يطاق لقدرة العبد  
العبد في افعاله بل هي مخلوقة لله تعالى ابتداء وثانيهما ان القدرة مع الفعل  
لا قبله على ما ينبغي والتكليف قبل الفعل لا معه لان استدعاء الفعل مقدم عليه  
اذ لا يتصور الا في المستقبل فهو حال التكليف غير مستطيع **قوله** فتخصيص  
المصنف هذا القسم الى يمكن ان يقال انما لم يذكر المصنف الحسنة لغيره اعتمادا  
على فهم الاذكياء **قوله** اعلم ان القدرة على نوعين الى لم يذكر الشارح النوع  
الثاني وكان تركه استغناء بما في في المتن وكان المناسب ذكر هذا والتحقيق الى عند  
قوله والشرط بوجهه **قوله** فهمي مع الفعل ولا يجوز ان تكون قبلا لاختلافها  
في ان القدرة مع الفعل وقبله والمحققون على ان اريد بالقدرة القوة التي تقب  
مؤنته عند انضمام الارادة اليها فهي يوجد قبل الفعل ومعها وبعد وان اريد  
القوة المستجبة لجميع الشروط فهي مع الفعل بالزمان وان كانت متقدمة  
بالذات بمعنى احتياج الفعل اليها ولا يجوز ان يكون قبل الفعل لانتفاء الخلق العلول  
عن علمه التامة اعني حتمية ما يتوقف عليها فالقدم الثاني لاني في المقارنة  
الزمانية كحركة الاصبع مع حركة الخاتم **قوله** لان الفعل بدونها لا يمنع اي لانه  
غير مقدم عليه بدوني **قوله** قلت لو كان مشروطا بها لما توجه التكليف  
الاحال المباشرة اي يكون القدرة المستجبة لجميع الشروط وجدت



مستحق

حينئذ فماله يا بشر لم تكلف لعدم القدرة فيلزم ان لا يعفى وهو محال  
واجب بان الفعل عند جميع شرائط التأثير واجب لا يمتنع التخلف  
ولا تكليف بالواجب لانه غير مقدور لعدم التمكن من الترك **قول**  
والتحقيق اى تحقيق كون القدرة المقارنته ليست شرطا اى للتكليف  
للزوم المحال بل قدرة غيرهما فلا يلزم ما ذكره السائل وحاصله ان التكليف  
يستدعي مطلق القدرة كما ياتي ولهذا التحقيق يتدفع ما يقال ان الفعل  
يدون علة التامة تمتنع ومبها واجب فلا تكليف الا بالمحال لان في الاول  
تكليفا مشروطا عند عدم الشدة وفي الثاني تكليفا سجعيل سجعيل الحاصل  
مكلف بانتفاء الفعل والمستقبل وهذا وجوب الادخال نفس الوجوب  
فان القدرة ليست شرطا فيه فان قيل نفس الوجوب لا ينفك عن التكليف  
اذ لا يتصور بدون الامر والتكليف مشروط بالقدرة فكيف يتفكر عن  
الوجوب على القدرة اجب بان التكليف طلب ابقاء الفعل ونفس  
الوجوب لزوم وقوع الفعل ووجوب الاد الزوم ابقاعه وقد ينفك  
نفس الوجوب عن وجوب الاد الذي هو التكليف كما في التام فلا يكون  
نفس الوجوب تكليفا ولا مستلزما له فلا يكون مشروطا بالقدرة سعد  
الدين والسيد الشريفي **قول** بمعنى صحة تعلق قدرته وقصده الى ابقاعه  
كما يستيقظ اذا خل عليه وقت الصلاة فانه اذا كان قادرا يكون فعل  
الصلاة معذورا له بمعنى انه يقعان تعلق قدرته به ويصح بوجه القدرة  
الى ابقاعه **قول** تماما يقع تعلق قدرة العبد وقصده الى ابقاعه كالتام  
**قول** وهو ادنى ما يمكن به المأمور بالخ المراه منه التمكن القليل وان كان  
نادرا عادة **نقل** اى او كما ثبت بالامر وهو المأمور بشير الى المجاز  
في عبارة المتن حيث اطلق المصدر على المفعول والسبب على المسبب  
لان الامر سبب كل ما مور وهذا النوع المطلق من القدرة شرط في اداءه  
كل ما امر به ما لا يكون او يبدى اذ في لزوم الاد بدون هذه القدرة  
صحيح وهو مدفوع بالتصديق اجعل على عدم وجوب الظهارة بالماعين

جزئتها بنفسه او جلا او خلا بدونه لعدم معينه او ارتفاع الما ارتفاعا  
فاحتشا وكذا اذا الصلاة لا يجيب بدون التمكن منه واد الخ الخ لا يجيب  
بدون الزاد والراحلة واد الزكاة لا يجيب الا بالتمكن تحت لو هلك  
التصاب قبل التمكن من الدفع سقط الواجب **قول** ولقائل ان يقول  
راجع الى الشيء والى نفسه والى غيره الا حسن ان يقول الى الشيء وجبه  
واله مع غيره والمراه درجوعا معنويا لا نحويا لان القدرة شاملة الاقسام  
الحق الثلاثة فيلزم ان يكون قسم الشيء اعم من مضممة واجب بان  
الضمير راجع الى القدرة المطلقة ليكون نوعا مطلقا قدرة وقدرة  
كاملة لكن هذا الواجب انما يمتشي على القول بتحقيق الفرق بين مطلق الشيء  
والشيء المطلق كما ذكره في بحث مطلق الماء المالم المطلق اما على القول  
بعدم الفرق فلما لا اولى ان يقال التضمير راجع الى القدرة من حيث  
ههه لا بشرط الاطلاق وعدمه ليكون النوعان نوعا بشرط الاطلاق  
ونوعا بشرط التكامل وبه يخرج ما قاله الشارح لعدم خفا الفرق بين  
ما كان الا بشرط الاطلاق وبين ما هو بشرطه وبه ظهر ان اولونه  
ذكر لفظه مطلقا مكان تمكنه لتفصيل هذه اللطيفة وعدم ما يوجب  
العدول عن موافقة اصله المفيد لسعة الاصلاح **قول** وواجب  
لانها في نفيها وهي نوعان تمكنه وهي شرط في اداها ما امر ويخرج  
**قول** وهو ادنى ما يمكن به المأمور من اداها لزمه للاستغناء عنه  
حينئذ **قول** لان المطلق علة لا اولونه **قول** فانه اى مطلق القدرة  
**قول** صحت من فاته عنه الصوم الخ فاصلة انه قد يستدل على اختصاص  
هذه القدرة بالا اياته يلزم في النفس الاخير من العمر فضا جميع  
للشركات من الصلاة والصوم مع عدم القدرة وليس كذلك لفظها  
اثره في الخلف كما في الخبر الاخير من الوقت اذا خلف للقضا وجوبه  
ان ذلك انما اعتبر لظهور اثره في المواخنة لا اخذ كالميت  
يفى عليه الواجبات في حق بقا الاثم والمواخنة مع ان الموت عجز حتى



يسفط بعبه الفعل فطاعا قوله هذا عند من اوجب القضا بالسبب الاول قبل فيه  
بحيث فانه لا يلزم من كونه وجوب القضا بالسبب الذي يجب به الا اذا يكون  
ان يكون الواجب واحدا كلف وان في الاداء يجب عين المأمور به وفيه  
القضا مثل فلا يكون وجوب القضا بقا ذلك الواجب بعينه فلو لم يشترط  
القدرة في وجوب القضا لزم تكليف ما ليس في الوجب **قوله** لان النفس  
الكبرى اوجب لقاط الواجب التسايف اي تفريغ الذممة من الواجب  
التسايف **قوله** فالاولى ما قال بعض الفقهاء هو الامام ركن الدين النجاشي  
رحمته **قوله** لان الاداء ان كان مطلوبا بنفسه اي كما اذا كان الوقت  
موسعا في حق القيم **قوله** وان كان لغيره اي كما اذا قضيت الوقت  
**قوله** وكذا القضا ان كان مقصودا والمسافر اذا فانه صيام ايام من  
فيضان ثم اقام بمقدار الايام التي فاشه فمهما يكون القضا معقودا  
نفسه **قوله** ليعلم اثره في وجوب الايض قبل فيه نظرا لانهم يعتبرون  
نوعهم القدرة للخلف ولا يخفى ان وجوب الايض خلف عن القضا  
**قوله** والشرط توهم اعلم ان القدرة على نوعين قدرة بصير الفعل بما  
مخفيا الوجوب وهي القدرة الكونية المسببة لجميع الشرايط  
وهي تقارن الفعل كما مد و قدرة بصير الفعل بما يتوهم الوجود  
وهي سلامة والا لا وهي سابقة على الفعل وصحة التكليف  
لعدم هذه القدرة غير ان ما به بصير الفعل من نوع الوجود  
على نوعين نوع بصير الفعل به غالب الوجود فظاهر التحقق عادة  
لمن ادرك سعة في الوقت مع كونه اهلا لاداء الصلاة وهذا النوع  
من القدرة يظهر اثره في لزوم الاداء بعينه بمعنى انه بانتم  
بتك الاداء ونوع بصير الفعل به في حيز الجواز عقلا و  
وان كان سندا وقوعه عادة وهذا النوع من القدرة يظهر اثره  
فلزوم الاداء خلفه الذي هو الفضالعية ومثاله الصبي اذا بلغ والافرا

اسلم

اسلم والمائتف اذا ظهرت عند ضبط الوقت بحيث لم يبق من الوقت  
الا ما يسع فيه كما مر انه عندهما وعند ابي يوسف انه اكبر يكون الاداء  
واجبا عليه لحلفه لا لغيره حتى لا ياتم بتك **قوله** للحقيقة حصة لانه  
انما يشترط حقيقة القدرة اذا كان الاداء هو المقصود اما اذا  
كان الاداء هو المقصود هو القضا فلا كما في السابق فان الفرض  
انما هو الحلف فتوهم القدرة كلف لصحة التكليف وليس فيه تكليف  
مالا يطاق لان المقصود غير المكلف به **قوله** او ظهرت المائتف  
في آخر جزء من الوقت لكن المائتف اذا كانت اياما دون العشرة  
فلا يلزمها الصلاة الا اذا ادركت جزءا من الوقت بعد مدة  
الاغتسال لانها من حمله بحيثها بعدم التبعض بالزوج عنه  
الحيض لاحتمال العود اما اذا كانت اياما عشرة فتلزمها اذا  
ادركت جزءا من الوقت قدر ما يسع التحريمية بعد الانقطاع سواء  
تمكنت من الاغتسال او لا السبق بالزوج عن الحيض بمجرد الانقطاع  
ولغايل ان يقول التحريمية كسبت من الصلاة بل في شرط على الصحيح  
فكيف يكون باو ادراكها ادراك جزء من الصلاة فيلزم القضاء  
**قوله** سما في الحلف على من السما وهذا بخلاف عمن الغموس لانه قد  
يمنع اعادة الزمان الماضي ولئن سلم فصدق الخلف عليه حال  
اذ باعادة الزمان الماضي لا بصير الفعل الذي لم يوجد من المالك  
موجودا فيه اذ لا يتصور وجود الفعل من الشخص بدون ان يفعل  
**قوله** لان القوم ههنا جواب سؤال مقدر بان يقال لم لا اعلموه  
بغروب الشمس فاجاب بان القوم ههنا لانه كان ما ناعندهم  
فلم يسيه لم يعلموه بغروبها **قوله** ثم ينتقل الى لزوم الاداء الى لزوم  
القضا العجز عن الاداءها فوجه اخذ في وجوب الصلاة باو ادراك  
الجزء الاخير من الوقت من غير نظر الى نوعهم امتداده وهو ما ذكر  
فطر بقتة الخلف لبعض مشايخنا ان باو ادراك الجزء الاخير يلزمه تمام



الصلاة لان به يمكن من ادائها بان ياتي بالتحريم في الوقت ثم يتمها بعد  
حزونه فكيف فيكون ذلك اذا افضنا لما هو المذهب فيجب الا اذا  
على هذا الوجه ثم يخرج عن العهدة بالقضاء اذا قوت وهذا فيما عدا  
لحزونا وانما في العجز فلا يجب ادائه لعدم تصوره وانما يجب  
قدر ما يتصور وهو مجرد الشرع فيه فاذا لم يشرع فيه او شرع  
ثم افسد يجب عليه قضاء ذلك القدر فاذا افضاه يجب عليه قضاء  
الباقي صيانة لذلك القدر عن البطلان فتأمل لكن على هذا الوجه  
خزجت القدرة عما ان يكون متوجهة وكانت متحققة وخزجت الفروع  
المذكورة عن هذا الاصل الى اصل اخر وهو ان المؤدى بعد الوقت بتحريره  
ادبت في الوقت هل هو ادا او قضا او بعض ويجري الخلاف الكلام  
على اختلاف مذاهبهم في ذلك **قول** وقال زفر لا يلزمه الا ان يدرك  
وقفا صا الى الابد لعدم الشرط الخ فان قلت توهم القدرة لتوهم التكليف  
التكليف كافي بالانفاق فكيف زفر يخالف في هذه الفروع قلت لا يشترط  
عند توجه الخطاب ان يكون الباقي من الوقت قدر ما يسع فيه  
الغرض بنا على انتعال السببية عنده بعد ذلك كما سياتي **قول**  
فما لم يلزمه الحج باحتمال ملك الزاد والراحلة فاصل ما يقول زفر وجوب  
القياس ان هذا توهم بعيد لا يصلح شرطا للتكليف لعدم حصول  
المقصودية الا ترى ان احتمال سفن الحج بدون الزاد والراحلة واحتمال  
القدرة على القوم للشئخ الفاني واحتمال القدرة على القيام واحتمال  
الركوع للمريض المزمع والمقعد بزوال المرونة والرنان واحتمال الابصار  
للاعمى بزوال العمى قرب الى الوجود من هذا الاحتمال ومع ذلك لم يباح  
شرطا للتكليف فهو اولي والجواب وهو وجوب الاستحسان ان سبب  
الوجوب وهو جزئي من الوقت قد وجد في حق الاهل فيثبت به اصل الوجوب  
وجوب وشرط وجوب الادم وجوده ولو امتداد ذلك الجزئي بتوقف

يتوقف الشمس فيثبت بهذا القدر وجوب الاداء ثم بالعجز الحالى ينتقل  
الحكم الى خلفه وهو على ان الشئخ الفاني والمفعد ومن معناه مطلق  
مكلفون بوجوب الاداء ايضا ولذا انتقل الوضيفة لاجلهم لغيرهم  
الى الخلف المستدوع وانما قد التذاد والاحالة فانما لم يتوجه اليه و  
وجوب الاداء الغوار فاندرته عند العجز وهو الايتان بالبدل لعدم  
الخلف المستدوع في حق القضاء قال بعض الافاضل والحق ان يتوهم  
القدرة غير كافية لفحمة التكليف ولكن العلم المستدوع بالوجوب في هذه  
الاسئلة للاحتياط لان ايتان المكلف بشئ ليس عليه اولي من ان يترك  
ما عليه ولهذا لم يؤتموه فافهم **قول** وليس معناه جواب دخل وحاصل  
ان ستمها يتسره على سبيل الغرض والتقدير بمعنى ان ما شرطه ما من ادا  
الواجبات لو لم يشترط بما كان واجبا بالقدرة الممكنة وذلك بايز و  
كبر وصف العسر فلما شرط بها وتوقف عليها صار كما لا يخبر بها  
بواسطة اشتراكها من عسر الى يسر وصار كما تنها هي الصيرة  
لاذية يسر بعد ما كان عسر الا اشتراكها **قول** دون البدئية  
اذ لا شرط لها في البدئية لما صح التكليف في الجزا الاخير وما وجب القضاء  
بفعله بفوائه كفوات صفة اليسر وهو التمكن من الاداء اللازم باطل  
فالمزوم مثله فلم يشترطها الا فيما هو امر شاق بوجوب النفس **قول**  
قلنا نعم اذا امكن البقاء بدون العلة اما ان كان يمكن بان تكون العلة مضمومة  
فيها العلة بشرط بقا الحكم وههنا كذلك لان اليسر لا يثبت بدونها  
فانما الشرط بقاءها دون الممكنة وان كان ظاهر النظر يقتضي ان  
يكون الامد بالعكس اذ الفعل لا يتصور بدون الامكان ويتصور بدون  
اليسر **قول** كما لم يلزم الحج والحق ان الحكم عند ذوال العلة لان الحكم ملزوم  
لوجود العلة ووجود الملزوم بدون اللازم حال وذوال العلة الرميل  
في الصواف مع بقائه ممنوع فان النبي صلى الله عليه وسلم دخل في حجة الوداع  
تذكيرا للنعمتة الامن بعد الخوف للشكر على ما وقدمنا بتذكير النعمة فما وضع



من كتاب الله تعالى ويجوز ان يشب الحاتم بمبتدله في حين غلبت  
المشركين كان عليه الرمي ام يام المشركين فهو المومنين وعند ذوال ذ  
ذلك كان عليه تذكير النعمة الامه كما ان علة الوان في الاصل استنكاف  
الحاف عن عبادة ربه ثم صار علة حكم الشرع برفقه وان اسلم واورد  
يقا الملك بعد ذوال البيع او الهبة وغير ذلك واجب يمنع الزوال فا  
نما احكام شرعية جعلت فاعية كالجواهر **قوله** لانها شرط في معنى  
العلم هذا دفع لما يقال شرطه وانما هو الدوام الواجب دون التملك فقال  
لانها شرط في معنى العلة مؤثره في تفسير الواجب لتقدير الا شرطه  
محصن بخلاف الممكن **قوله** فان قلت بقا الحاتم واورد على قوله شرط  
في معنى العلة **قوله** كما استغنا المشروط عن بقا الشرط فهذا بعض الشرع  
التي هي شروط العقاد لا دوام كالميتة والوقت والجماع في الجملة  
بخلاف الصيانة وسائر العورف والقبال القبلة فانها شروط دوام  
يشترط بقاؤها لبقا الواجب **قوله** فقدره الشارع على التصاب  
فكان التصاب شرطاً للوجوب لا للتبرع بمندلة القدرة الممكنة في العصابة  
العصبك البدئية فلم يشترط بقاؤه لبقا الوجوب فيما يقع من التصاب عند  
هلاك البعض لان الوجوب لا يتكرر في واجب واحد لا يشترط بقاؤه  
ولما ينبغي ان لا يسقط الزكاة هلاكه وانما سقطت لفوائ التما التي  
تطلق البسر في الافوان التصاب فاذا هلك بعضه يقع بقسطه الباقي  
بقا الخاف في ذلك القدر **قوله** لانه اذا استهلك المال لا يسقط الحج  
هذا اذا استهلك المال لا يسقط الحج وهذا بخلاف الكفارة فانها  
تسقط بالهلاك للمال كالهلاك وان وجب بقدره ميسرة والفرو  
ان المالى الكفارة غير معين ولم يكن الاستهلاك بعد اعل حى الفرق  
فكان الهلاك والاستهلاك سواء بخلاف الزكاة فان المال لما كان  
معيناً كان الاستهلاك بعد ايجد مشغول بحق الغير فوجب الضمان و

ولما يتعين المال في الكفارة لم يكن الاستهلاك بعد اعل حى الغير بوجه  
سأوى الهلاك وانما قلنا لان المال غير معين لا يخاف وجبت في الذمته فاحت  
مال وجده بعد الختص صلته به ولو قدر على المال بعد الحج عنه والانتقال  
الى القوم فانه كان ذلك القدرة في آخر خبر من ايام التصوم يلزم التكفير  
بالمال وينفاس التصوم نفلاً بخلاف الزكاة فانه لو جرد المال بعد الهلاك  
يلزم الزكاة **قوله** لو كان دوامه شرطاً لما وجب الزكاة في الباقي لان حال التصاب  
عامة للوجوب فكلما يجب الزكاة ببعض النصاب ابتداء لا يجب ببعضه بقا  
للازم باطل لان كل جزئ يقع بقسطه تحقيقاً للجواب بالفروق بين الابتداء  
البقا لان شرط النصاب في الابتداء التمكن من الاغنا لا يسد الواجب فاصل  
النصاب بمندلة القدرة الممكنة في العصابة البدئية فلم يشترط بقاؤه  
لبقا الواجب **قوله** بل شرطه في الابتداء التمكن جواب سؤال تقديره اذا كان  
النصاب ليس بشرط للبسر الخ كان ينبغي ان لا شرط النصاب في الابتداء  
فاجاب بقوله لانا شرطاً للتمكن من الاغنا الخ واعرض بان الاغنا العا  
جب عليك لا يدفع به حاجته الغير في الاغنا الشرعي وذلك لا يتوقف  
على حال النصاب واجب بان الاغنا الحسن لا يتحقق من غير الغنى لان  
الزكاة وجبت لدفع حاجته الفقير لا الاحواج المؤدى اى المذكي و  
ذلك من الغنى بلا احواج وورد بحسن الاغنا ولا يتوقف على الغنى  
الشرعي فانه مدح اقواما على الايتار مع مساس حاجتهم لقوله  
تعالى ويؤتون الزكاة على انفسهم الخ ووجب بان بنا الاحكام على  
الامور الغالبة والغالب من مال البسر عدم البصر على المشقة  
فتبت ان الغنى لا بد منه وهو يتشبه المال وليس لكسرة حديرة  
به فقدره الشرع بمجر واحد وهو ملك النصاب من غير ان يعقل  
معناه لان مقدار الشرع لا يدرك معناها وكفر عن يمينك وقد اختلف  
اختلف الرواة في حديثي ابي حريرة وعبد الرحمن بن سمره فسنم من قدم  
الحنث على الكفارة ومنهم من عكس ورواه مسلم بالوجهين من حديث عدي



بن حاتم ووقع عند مسلم من حديث موسى وعدي بن ماتم بعيد زك  
 الكفارة ولكن قال ابوداود والاحاد يسخم فيها وليكفرا لامنا الاعبا  
 به وان ثبوت المنسوخ ولم يكن وجوب التقديم مشروعا فيما عدا  
 الظاهر ليكون مجالا للسنخ واذ افاد محل السنخ يطلب وعوى  
 الاجماع لا يقال بدل على ان وجوب التقديم كان مشروعا لما اخرج ابي ابي  
 تشبيه عن ابن عمر وسليمان واني الورد رضى الله عنهم انهم كما سوا  
 يفترون قبل الحنث لان فعل الصواب وان كان حجة عندنا لا بد لك  
 ان فعل من عداه كان كفعله ولئن كان نقابة ما ثبت به جواز  
 الفعل لا وجوبه واما قضية الوجوب فقد رزنا لا تثبت الابدليل  
 يفتنه فالافعل لاظهار عدة الخلاف نحو مسلم يوم كذا  
 ما سنخ وجوبه بعد جواز فعل فعنده يكون الجواز بعد الوجوب ثانيا  
 يقتضيه الامر المنسوخ وجوب موجبه عندنا يكون ثانيا بدليل الاباحة  
 الاصلية ان لم يكن له دليل يختصه **قول** منسوخ بالاجماع يعني كونه  
 منسوخا يجمع عليه لان الاجماع ناسخ له لان ذلك لا يستقيم **قول**  
 الامر نوعان ما تقدم كان في تقسيم المأمور به باعتبار احوال قائمه  
 بنفس وهذا مشروع في نفسه باعتبار غير قائم به وهو الوقت فتقدير  
 الكلام ما يتنبه الامر وهو المأمور به لان الاطلاق والتنقيح جفان  
 المأمور به لا **قول** مطلقا عن الوقت الخ لمراد المطلق ما لا  
 يتعلق بوقت محدد وتعلقا بالوقت الايتان بين غير ذلك الوقت اذ ابل  
 قضاء ولا يكون الايتان بين غير ذلك الوقت مشروعا اصلا كالصوم في غير  
 النهار وان كان واقعا في وقت بالضرورة كالزكاة وصوم الفطر و  
 والعشر والتفارة وقضار رمضان **قول** وهو على التراخي اي عند كثرة  
 اصحابنا الشافعي والتكلمين وبه قال ابو يوسف فيما نقله عنه ابو  
 سهل الزبائني وهو رواية عن ابي حنيفة رضى الله عنه وهو الصحيح  
 فعل خلاف للترخي وبعض اصحاب الشافعي وعامة اصحاب

في بيان ما يقتضيه

الحديث وبعض المعتدلة وبه قال محمد بن الحسن والشافعي فيما ذكره ابو  
 سهل الزبائني ايضا وقد انفتحت كاهنهم على ان معنى المغرور هو  
 امثال الاسعد وورده بحيث يجب تعجيل الفعل في اول اوقان الاله  
 مكان واختلف في معنى التراخي فذهب الجمهور الى انه الايتان به متاخرا  
 عن ذلك الوقت بحيث يهوى الشاخص ولا يجب وذهب صد الشريعة  
 الى انه عدم التقييد بالمال لا التقييد بالاستقبال فيكون التراخي عنده  
 اعم من الغرور وغيره **قول** لان الامر وضع لطلب لعقل يجمع اهل اللغة  
 وتخصص الوقت فان من موضوعه غير ان ثبوت من ضروران خصو  
 لا الفعل فيستوي فيه كل ذممه ويصير كما لو قيل فعل في اي ذممه  
 شئت فلو حملناه على الغرور لصار مقتضاة كما لو قيل فعل الساعة  
 ولا يخفى ما بينهما من التناقض **قول** والاولى ان يستدل الخ هذا  
 ليس جوابا عن السؤال بل جواب عن ايراد اخر وهو ان يقال ان الشرط  
 يوجب الوجود عند الوجود وهو هنا لا يوجب الوجود عند الوجود  
 حيث يوجد الوقت ولا اذ يقال فلا اولي الخ وما صدره المراد من قو  
 قولهم الوقت شرط الاداء اي شرط صحة الاداء يعني اذا وجد الوقت  
 وحده صحة الاداء عند وجود الاداء واما في صورة الفوات فكان  
 ينبغي ان لا يفوت الاداء بفوات الوقت لان انتفا الشرط لا  
 يستلزم انتفا الشرط مع انه ليس كذلك هنا فتامل وعود  
 المحول على الموضوع بالنقص قبل فيه نظرا فلا نسلم ما ذكر  
 ان لو لم يكن افعل الساعة بيان في تعريف وهو ممنوع وايضا  
 لهم ان يقولوا انما يكون للغرور اذا لم يفتر ذممه شئ من الفيود  
 لا مطلقا فلم يكن عند التقييد يعنى الفوذ حتى يلزم النافي وتمنى  
 ويمكن ان يقال لو كان قول افعل الساعة بيان في تعريف لبقية  
 على اطلاقه كما كان قيل التقييد اذ ليس بيان في تعريف  
 الا تأكيد السابق بالاحتفاء وانعقاد الاجماع على ان فعل مطلقا

الحديث



وافعل التساعية مفيد بما يذب فلا يكون تقديرا بل تغييرا وما قوله  
فتاخره نقض لوجوبه فمنوع بل هو صادرة عن المطلوب وكذا قوله  
لانه فتاخره نقض لوجوبه فمنوع بل هو صادرة عن المطلوب  
وكذا قوله لانه يقتضي الوجوب اول اوقات الامكان لانه انما يلزم على  
تقدير الوجوب على الغور كما لو اجب المعقب وهو عين النزاع اما  
الموسع فيجوز تاخره وما نحن فيه من الموسع لان المكلف بالفعل  
في الزمن الثاني والثالث وما بعده الى آخر العمر يكون مؤذنا من غير  
اثر وحرمة وانما ياتم بالتاخر اذا مات من غير ان ياتم به بالاتفاق **قوله**  
ولهذا لا يكون مجرد التاخر لا يكون تغويبا لوطن انه لا يعين واحد  
ياثم بالتغويب **قوله** والموت فحاجة نادر جواب سؤال يات يقال ينبغي  
ان لا يجوز له التاخر لاحتمال الموت فحاجة **قوله** والفوات مضاف الى  
صنع الله تعالى فيما اذا اصر غير ظالم ولا يلزم اضافة الوجوب لان اثر  
اثر العاجبه بالنسبة الى فعل العبد ترك التغويب حذر من استحقاق  
العقاب ولم يفوت شيئا بل قال بصنع الله تعالى **قوله** ومقيد به  
المقيد بالوقت ثلاثة انواع لان الوقت اماموسع او مضيق او  
مشكوك والموسع يسمى ظرفا والمضيق مقيادا والمشكوك فيشكل  
**قوله** اذ لا يتحقق بدون الوقت هذا دليل على شرطية الوقت لا ادا  
ذلك ان يقول كما ان الشروط لا يتحقق بدون الشرط كذلك  
السبب لا يتحقق بدون السبب فلا يتم هذا الاستدلال على وجه  
علم جهته الشرطية والجواب ان سببته الوقت لا ادا متفسيته  
لان الوقت سبب لنفس الوجوب كما ان سبب الوجوب الخطا  
وسبب الادامب لثرة العبد الفعل في الوقت وسبب المؤدى والاد  
صل فيه فوات الشروط بفوات الشرط بخلاف المسبب فانه قد  
ثبت باسباب متبادله ولا يلزم من عدم السبب عدم المسبب  
ويلزم من عدم الشرط عدم المشروط ويقتضي شيئا وهو ان

ان الشرط

ان الشرط يقتضي التقدم على الشرط ولا يمكن ذلك هنا ويمكن ان يجاز  
بان المراد بالشرط هنا ان يجعل الواجب وصفا بالاداء فلا بد من مقارنته  
الشرط فالطرفية لازمة للشرط هنا وبعضهم جعل الجزا الاول شرطية  
يقع المقدم وفيه كلام ياتي **قوله** ولغايل ان يقول الخ قال بعض شاربها  
الاغتراب من غير وار دبل هو خارج عن خبر الاعتدال الا انما يات شان السبب  
لا الشرط وليس معنى قولهم لا يتحقق بدون الوقت الا عدم صحة الوجود  
وعند عدم الوقت فينجز الى ان الوقت انما كان شرطيا لصحة الاداء  
قف صفة وجودها عليه وهو غير داخل في مضمونها في كلامهم عين  
الاول واقول ما ذكره الشارح من تعريف الشرط انما هو للشرط الجعل  
كجوز الادران فانه يلزم من وجوده الوجود ولا موجب لعدم عدم  
بل عدم الحكم ينبغي على عدم الاصل كما سياتي والكلام هنا في الشرط الشرطي  
وهو لا موجب الوجود عند الوجود فكان الاولى ان لا يذكر هنا فانها غير  
مناسبة للمقام ولكنه تتبع فيه عنده في هذا المقام فلما من انه مناسب ووار  
فما ظن ذلك الغير **قوله** اذ المظروف في غاية شئ لان الظرفية تقتضي المقارنة  
والشرطية يقتضي التقدم فكيف يكون الشرط شرطيا ولهذا قلنا في وقت  
الصلاة كما كان الوقت ظرفا وشرطا ان الجزا الاول شرطية وحده الوقت ظرفا  
**قوله** وليس شرطية لانه يوجد بدون هذا الشرط حاصله ان الشرطية ليست  
بلازم بين المظرفية ليكتف بها عن غاية الامدانة قد يستفاد الشرطية من  
الظرفية لكن هنا بالنسبة الى المؤدى ليس كذلك الجواز الاتيان بالصلة  
في وقت اخر على ان الظرفية باعتبار المؤدى وهو الهيبة والشرطية باعتبار  
الاداء فلا يلزم من كون الشيء كونه شرطيا **قوله** او المختلف باختلاف  
الوقت صفة الاداء من الكمال والنقصان فان الوقت ان كان كاملا فلا اكمال  
وان ناقصا ناقص وفيه نظيران هذا انما يطلب الاستدلال على سببته الوقت  
لوجوب الاعلى شرطية لاداء فان المؤثر في كمال الاداء نقصه كمال السبب  
ونقصه بخلاف المشروط فانه لا يختلف باختلاف شرطية







المناسبة بينهما وعدم عقله لا يدل على عدمه في نفس الامر فان الشئ  
جعل سببا قال الله تعالى اقم الصلاة لردك الشمس فكانت الكتابة  
موجودة في نفس الامر معلومة له تعالى فيمن علمت لنا كذا فاداه بعض  
مشايخنا قول سببه القديم هو الاجاب القديم لله تعالى هذا  
اشك في ما تقدم من ان السبب في الحقيقة يرادف النعم الخ وايضا اذا  
كان سبب نفس الوجوب فهو اجاب الله تعالى واجاب طلب الاد  
الاد لان اجابه لا تثبت في حقا الا بالطلب فثبت به وجوب الاد  
وهو خلاف الفرض لان الوجوب الثابت في الزمة غير طلب الاد  
ويمكن ان يجاب عن الاول بانه لا منافاة بين كون تراوف النعم  
سببا واجاب الله تعالى لان اجابه لا ينفك عن الوقت القائم  
بفالم نعم فيكون الحكم باجابه تعالى عند الوقت تجردا عن الثاني  
بان المراد بالاجاب ليس هو الطلب بل شغل الزمة بالواجب على  
سبيل التجريد اصطلاحا بالطلب فثبت الوجوب المصنف للظن  
بفذلك الوجوب الذي في الزمة **قوله** اي يعين فرض الوقت قيل  
هذا هو الاصح لان فرض الظن قد يكون قضا فلا يتعين الاد الا بفرض  
الوقت وقيل ظهر اليوم هو الاول لانه يجزئه وان خرج الوقت  
بخلاف فرض الوقت ولو قال اصل الظن لا غير فالاصح انه يجزئه  
لذاته فتاوى العنا في ذلك ان يقول لا ثم عدم جواز فرض الوقت  
خارج الوقت لان الغاية لها وقت بالحديث ويجاب عنه بان المراد  
نفاذ وقت الاد والمراد بالوقت في الحديث هو عدم الاثم للاجماع  
عنه ان ما هو باق المصلحة بعد الوقت **قوله** ذهب الشافعي  
الى انه لا فرق بينه اي وجوب الاد وبين نفس الوجوب وكذا ذهب  
بعض الحنفية الى عدم الفرق بينهما في العبادات البدئية حتى ان الشيخ  
للتحقق بالمعنى بالغ في رده والكارة وادعى استحالته غنبة عن البيه  
**قوله** فان لزوم المال في الزمة هو الوجوب ولزوم تسليمه الى من له

منه المع وجوب الاد والاول يشبه تلك النصاب والثاني بالخطاب بعد  
حولان الخطر **قوله** فالواجب هو المال فيه تسليح وكان الاولى ان يقول الواجب  
اي ان جزم من النصاب الى الفقير لان هذا حقيقة النكاح وهو الواجب عليها  
عليها بالنسبة وهو له تعالى واتوا الزكاة **قوله** والاد افضل ذلك اي التسليم الى  
من له الحق **قوله** وذهب المحققون اي من منشا يخنا الى الفرق بينه في الواه  
جب البدن ايضا الحاصل ان نفس الوجوب هو اشتغال ذمته للمكلف  
بفعل او مال ووجوب الاد الزوم تفريعا عن اشتغاله به وتحقيقه ان الفعل  
للفعل يعني مصدريا وهو الايقاع ومعنى حاصله بالمصدر وهو الحالة  
المخصوصة فلزوم وقوع تلك الطهية بنفس الوجوب ولزوم ايقاعها  
والاد اذ اوجه افتراقها من حيث المعنى وامان حديث الوجود وكما في  
صلاة التائم والسابع والصوم المسافر والمريض فان وقوع الحالة  
المخصوصة التي هي الصلاة والصوم لا يتم نظرا في وجود السبب واهل  
هلية الخل وايقاعها غير لازم لعدم الخطاب وقيام المانع وتحقيقه ان  
وجود السبب والخل يقتضيه وقوع السبب ساكتا عن ايقاعه اذ هو  
ذائدي على مقتضاه وان توقفت صحته ووقوعه على ايقاع ما اختارتي وا  
جب الا ترى ان المريض والمسافر لو تكفوا ايقاع الواجب بالسبب  
حالة المريض والسفر صح ذلك مهما والا ايقاع لم يكن واجبا عليهم  
عليهما في المرض والسفر اتفاقا وكذا التائم والتاسيع لو كان محرمة  
بالج وحصل وقت الوقوف بصدفة من غير اختيارها او طيف بهما  
لذلك اجرا ذلك ولم يوجد غير مجرد الوقوع ولا يقال قد اقيم ايقاع  
غير مقام ايقاعهم لانا نقول ايقاع الغير جبري والمطلوب من ايقاع  
عنه الا ايقاع الاختياري ولا صحة لاقامة بشي من الجبري مقام الاختياري  
على ما لا يخفى **قوله** فان قلت فعلا هذا هو السؤال واراد على قولهم ان  
الخطاب انما يتوجه اذ يقع من الوقت فدر ما يسع الغرض فاذا ادى الغرض  
قبل ذلك لا يكون اد الواجب لعدم توجه الخطاب واللازم باطل ويجب



في جواب الذي ذكره الشارح قوله على ان الرأى الاصح اى المنذهب  
 والقول الاصح صح من ان الواجب واصلا على التصيين واذا شذع في احد  
 هما تصين ولو لم يات بواحد من باقيا على الادنى واذا اتى بالجميع يتكلم  
 على الاعطية بالاصح لان في المسئلة اقوال اخذ قال بعض المعتزلة الواجب  
 هو الجميع ويسقط بواحد وقال بعضهم الواجب واحد معين عند اليه  
 وهو ما يفعل فيختلف بالنسبة للمكلف وقال بعضهم ان الواجب واحد  
 معين لا يختلف لكنهم يقطعون بالآخر والتشبيه انما ياتي على  
 القول الاصح قوله فلو قلنا ان هذا فرق اخر بين نفس الواجب ونفس الا  
 داوم في لزوم الاتباع في زمان مكان قال له اذا في اى جزئ شئت من الوقت  
 فت الى ان يصحح الوقت بحيث لا يبيح الفرض فاد على سبيل اللزوم بحيث  
 لو اخذت عن هذا الوقت فاتفق وهو معنى لزوم الاتباع في زمان مخصوص  
 الذي هو واجب الاداء قوله بعد عدم الشروع بتوجه الخطاب وفيه بحث فانك  
 قد عرفت ان الخطاب انما يتوجه عند ضيق الوقت ان لم يؤد قبل وان نفس  
 العوجوب معناه ان المكلف باقى بالواجب في اى جزئ شيا قبل الضيق واما  
 لتسافر فقط وجوب الاداء رخصة ترفية فاذا تحمل صوم المشقة فطلب  
 بالاداء وسقط عنه الترفية الموجب لسقوط الخطاب قوله كما في الواجب  
 الخياري كصالح كفارة اليمين وتذبة الاحرام قوله لم يكن بعيدا يعني  
 في الفرق بين العوجوب ووجوب الاداء وفيه شيء لان ما ذكره ليس فرقا قاطعا  
 بينهما باعتبار الوفا بل لان لزوم الاتباع هو وجوب الاداء بالفرق  
 فالفرق الاول اولى قوله فان الجزء الاول منه شرط للاداء فكان هو الشرط  
 وصلى بعده فلم يوجد شرط الاداء الفوارس لان المراد بشرطية الوقت  
 للاداء جعله للعودى موصوفا بالاداء الا شرط مقدم على الاداء لان الاداء  
 لا يوجد بدونه ويغور بفوته مما صلا ان الشرط هنا ظرف للاداء الا الشرط  
 للصالح الذي يجب تقديمه على المشروط فالاولى في شرطية الوقت  
 وقت للاداء ان يقال الشرط ما وقع فيه للعودى من الوقت او

الاول او النحطى من القليل الى الكثير بلا دليل كذا قالوا وفيه نظر  
 ولكن ان نقول لم لا يجب الصلاة على المكلف باول جزء من الوقت  
 ان كان له اهلية او باو راك حدوها لكن على سبيل التجيز ويضيق  
 بضيق الوقت وهنيد لا حاجة الى القول بالانتقال والجواب  
 لانواع في ان الواجب يحصل باول جزء من الوقت ولكن النزاع  
 في طرفي شوته وتقريره وسببية الوقت الوقت له ذلك بالطريق  
 الذي قلنا وانبات السببية بهذا الطريق لا ياتي حصول الواجب  
 في اول الوقت قوله سبب الواجب الجزء الوجود قبيل الشروع لان زمان  
 الختلك ان نقول لا يجتمع هذا التكليف لان المراد بالجزء الذي  
 يليه الشروع المتصل به والشروع انما يحصل بعد التكبير لان التكبير  
 ليست من الصلاة على الصحيح والجزء المتصل بما بعده هو السبب الجواب  
 ان الاتصال الحقيقي لا يتصور لان الشروع لا يكون الجزاء الذي  
 قبله لان الزمان عرض سال وظاهر عبارة الشروع ان التكبير ركن  
 وتام الشروع تمامها والشروع من الهزيمة والسبب هو الجزاء الذي  
 قبلها متصلا بما بعده كما لان الاتصال بالشروع موقوف على تمامه  
 فامل قوله والافلا سببية حتى يتقبل واما ما كان فلا انتقال قوله  
 وبهذا يندفع ما قيل لو توقع السببية على الاداء الخ يشبه هذا الى ما  
 قاله الفاضل السموقندي انه لو كان السبب الجزء الذي يتصل به  
 الاداء فامل يتصل به الاداء لا يكون سببا فيكون سببية الاداء منتقاة  
 الى الاداء والاداء مفتقر الى سببية فيلزم الدور ووجه اندفاعه  
 بما قرره ان رجح من ان الجزء الاول سبب سوا اتصل به الاداء  
 او لا لكن التعريف انما يحصل بالاتصال وهذا يبطل لزوم الدور  
 اذ هو مبني على ان السببية منتقاة الى الاداء وهو ممنوع بل يتورط  
 منتقاة الى الاداء والاداء مفتقر الى السببية وكذا يندفع ما قرره  
 ان رجح ما يقال لو توقع السببية على الاداء يلزم ان لا يتحقق الواجب

في جواب الذي ذكره الشارح قوله على ان الرأى الاصح اى المنذهب  
 والقول الاصح صح من ان الواجب واصلا على التصيين واذا شذع في احد  
 هما تصين ولو لم يات بواحد من باقيا على الادنى واذا اتى بالجميع يتكلم  
 على الاعطية بالاصح لان في المسئلة اقوال اخذ قال بعض المعتزلة الواجب  
 هو الجميع ويسقط بواحد وقال بعضهم الواجب واحد معين عند اليه  
 وهو ما يفعل فيختلف بالنسبة للمكلف وقال بعضهم ان الواجب واحد  
 معين لا يختلف لكنهم يقطعون بالآخر والتشبيه انما ياتي على  
 القول الاصح قوله فلو قلنا ان هذا فرق اخر بين نفس الواجب ونفس الا  
 داوم في لزوم الاتباع في زمان مكان قال له اذا في اى جزئ شئت من الوقت  
 فت الى ان يصحح الوقت بحيث لا يبيح الفرض فاد على سبيل اللزوم بحيث  
 لو اخذت عن هذا الوقت فاتفق وهو معنى لزوم الاتباع في زمان مخصوص  
 الذي هو واجب الاداء قوله بعد عدم الشروع بتوجه الخطاب وفيه بحث فانك  
 قد عرفت ان الخطاب انما يتوجه عند ضيق الوقت ان لم يؤد قبل وان نفس  
 العوجوب معناه ان المكلف باقى بالواجب في اى جزئ شيا قبل الضيق واما  
 لتسافر فقط وجوب الاداء رخصة ترفية فاذا تحمل صوم المشقة فطلب  
 بالاداء وسقط عنه الترفية الموجب لسقوط الخطاب قوله كما في الواجب  
 الخياري كصالح كفارة اليمين وتذبة الاحرام قوله لم يكن بعيدا يعني  
 في الفرق بين العوجوب ووجوب الاداء وفيه شيء لان ما ذكره ليس فرقا قاطعا  
 بينهما باعتبار الوفا بل لان لزوم الاتباع هو وجوب الاداء بالفرق  
 فالفرق الاول اولى قوله فان الجزء الاول منه شرط للاداء فكان هو الشرط  
 وصلى بعده فلم يوجد شرط الاداء الفوارس لان المراد بشرطية الوقت  
 للاداء جعله للعودى موصوفا بالاداء الا شرط مقدم على الاداء لان الاداء  
 لا يوجد بدونه ويغور بفوته مما صلا ان الشرط هنا ظرف للاداء الا الشرط  
 للصالح الذي يجب تقديمه على المشروط فالاولى في شرطية الوقت  
 وقت للاداء ان يقال الشرط ما وقع فيه للعودى من الوقت او

في جواب الذي ذكره الشارح قوله على ان الرأى الاصح اى المنذهب  
 والقول الاصح صح من ان الواجب واصلا على التصيين واذا شذع في احد  
 هما تصين ولو لم يات بواحد من باقيا على الادنى واذا اتى بالجميع يتكلم  
 على الاعطية بالاصح لان في المسئلة اقوال اخذ قال بعض المعتزلة الواجب  
 هو الجميع ويسقط بواحد وقال بعضهم الواجب واحد معين عند اليه  
 وهو ما يفعل فيختلف بالنسبة للمكلف وقال بعضهم ان الواجب واحد  
 معين لا يختلف لكنهم يقطعون بالآخر والتشبيه انما ياتي على  
 القول الاصح قوله فلو قلنا ان هذا فرق اخر بين نفس الواجب ونفس الا  
 داوم في لزوم الاتباع في زمان مكان قال له اذا في اى جزئ شئت من الوقت  
 فت الى ان يصحح الوقت بحيث لا يبيح الفرض فاد على سبيل اللزوم بحيث  
 لو اخذت عن هذا الوقت فاتفق وهو معنى لزوم الاتباع في زمان مخصوص  
 الذي هو واجب الاداء قوله بعد عدم الشروع بتوجه الخطاب وفيه بحث فانك  
 قد عرفت ان الخطاب انما يتوجه عند ضيق الوقت ان لم يؤد قبل وان نفس  
 العوجوب معناه ان المكلف باقى بالواجب في اى جزئ شيا قبل الضيق واما  
 لتسافر فقط وجوب الاداء رخصة ترفية فاذا تحمل صوم المشقة فطلب  
 بالاداء وسقط عنه الترفية الموجب لسقوط الخطاب قوله كما في الواجب  
 الخياري كصالح كفارة اليمين وتذبة الاحرام قوله لم يكن بعيدا يعني  
 في الفرق بين العوجوب ووجوب الاداء وفيه شيء لان ما ذكره ليس فرقا قاطعا  
 بينهما باعتبار الوفا بل لان لزوم الاتباع هو وجوب الاداء بالفرق  
 فالفرق الاول اولى قوله فان الجزء الاول منه شرط للاداء فكان هو الشرط  
 وصلى بعده فلم يوجد شرط الاداء الفوارس لان المراد بشرطية الوقت  
 للاداء جعله للعودى موصوفا بالاداء الا شرط مقدم على الاداء لان الاداء  
 لا يوجد بدونه ويغور بفوته مما صلا ان الشرط هنا ظرف للاداء الا الشرط  
 للصالح الذي يجب تقديمه على المشروط فالاولى في شرطية الوقت  
 وقت للاداء ان يقال الشرط ما وقع فيه للعودى من الوقت او

في جواب الذي ذكره الشارح قوله على ان الرأى الاصح اى المنذهب  
 والقول الاصح صح من ان الواجب واصلا على التصيين واذا شذع في احد  
 هما تصين ولو لم يات بواحد من باقيا على الادنى واذا اتى بالجميع يتكلم  
 على الاعطية بالاصح لان في المسئلة اقوال اخذ قال بعض المعتزلة الواجب  
 هو الجميع ويسقط بواحد وقال بعضهم الواجب واحد معين عند اليه  
 وهو ما يفعل فيختلف بالنسبة للمكلف وقال بعضهم ان الواجب واحد  
 معين لا يختلف لكنهم يقطعون بالآخر والتشبيه انما ياتي على  
 القول الاصح قوله فلو قلنا ان هذا فرق اخر بين نفس الواجب ونفس الا  
 داوم في لزوم الاتباع في زمان مكان قال له اذا في اى جزئ شئت من الوقت  
 فت الى ان يصحح الوقت بحيث لا يبيح الفرض فاد على سبيل اللزوم بحيث  
 لو اخذت عن هذا الوقت فاتفق وهو معنى لزوم الاتباع في زمان مخصوص  
 الذي هو واجب الاداء قوله بعد عدم الشروع بتوجه الخطاب وفيه بحث فانك  
 قد عرفت ان الخطاب انما يتوجه عند ضيق الوقت ان لم يؤد قبل وان نفس  
 العوجوب معناه ان المكلف باقى بالواجب في اى جزئ شيا قبل الضيق واما  
 لتسافر فقط وجوب الاداء رخصة ترفية فاذا تحمل صوم المشقة فطلب  
 بالاداء وسقط عنه الترفية الموجب لسقوط الخطاب قوله كما في الواجب  
 الخياري كصالح كفارة اليمين وتذبة الاحرام قوله لم يكن بعيدا يعني  
 في الفرق بين العوجوب ووجوب الاداء وفيه شيء لان ما ذكره ليس فرقا قاطعا  
 بينهما باعتبار الوفا بل لان لزوم الاتباع هو وجوب الاداء بالفرق  
 فالفرق الاول اولى قوله فان الجزء الاول منه شرط للاداء فكان هو الشرط  
 وصلى بعده فلم يوجد شرط الاداء الفوارس لان المراد بشرطية الوقت  
 للاداء جعله للعودى موصوفا بالاداء الا شرط مقدم على الاداء لان الاداء  
 لا يوجد بدونه ويغور بفوته مما صلا ان الشرط هنا ظرف للاداء الا الشرط  
 للصالح الذي يجب تقديمه على المشروط فالاولى في شرطية الوقت  
 وقت للاداء ان يقال الشرط ما وقع فيه للعودى من الوقت او

في جواب الذي ذكره الشارح قوله على ان الرأى الاصح اى المنذهب  
 والقول الاصح صح من ان الواجب واصلا على التصيين واذا شذع في احد  
 هما تصين ولو لم يات بواحد من باقيا على الادنى واذا اتى بالجميع يتكلم  
 على الاعطية بالاصح لان في المسئلة اقوال اخذ قال بعض المعتزلة الواجب  
 هو الجميع ويسقط بواحد وقال بعضهم الواجب واحد معين عند اليه  
 وهو ما يفعل فيختلف بالنسبة للمكلف وقال بعضهم ان الواجب واحد  
 معين لا يختلف لكنهم يقطعون بالآخر والتشبيه انما ياتي على  
 القول الاصح قوله فلو قلنا ان هذا فرق اخر بين نفس الواجب ونفس الا  
 داوم في لزوم الاتباع في زمان مكان قال له اذا في اى جزئ شئت من الوقت  
 فت الى ان يصحح الوقت بحيث لا يبيح الفرض فاد على سبيل اللزوم بحيث  
 لو اخذت عن هذا الوقت فاتفق وهو معنى لزوم الاتباع في زمان مخصوص  
 الذي هو واجب الاداء قوله بعد عدم الشروع بتوجه الخطاب وفيه بحث فانك  
 قد عرفت ان الخطاب انما يتوجه عند ضيق الوقت ان لم يؤد قبل وان نفس  
 العوجوب معناه ان المكلف باقى بالواجب في اى جزئ شيا قبل الضيق واما  
 لتسافر فقط وجوب الاداء رخصة ترفية فاذا تحمل صوم المشقة فطلب  
 بالاداء وسقط عنه الترفية الموجب لسقوط الخطاب قوله كما في الواجب  
 الخياري كصالح كفارة اليمين وتذبة الاحرام قوله لم يكن بعيدا يعني  
 في الفرق بين العوجوب ووجوب الاداء وفيه شيء لان ما ذكره ليس فرقا قاطعا  
 بينهما باعتبار الوفا بل لان لزوم الاتباع هو وجوب الاداء بالفرق  
 فالفرق الاول اولى قوله فان الجزء الاول منه شرط للاداء فكان هو الشرط  
 وصلى بعده فلم يوجد شرط الاداء الفوارس لان المراد بشرطية الوقت  
 للاداء جعله للعودى موصوفا بالاداء الا شرط مقدم على الاداء لان الاداء  
 لا يوجد بدونه ويغور بفوته مما صلا ان الشرط هنا ظرف للاداء الا الشرط  
 للصالح الذي يجب تقديمه على المشروط فالاولى في شرطية الوقت  
 وقت للاداء ان يقال الشرط ما وقع فيه للعودى من الوقت او



ما لم يشترط لعدم تحقق سببية وفساده بين قول وتعاين ان يتول  
 الخ الجواب ان هذه امور شرعية والامور الشرعية لها احكام الجواهر  
 الغنية في وصفها ووضاها من الصحة والفاو والنقض والالزام  
 والا نقاد والانتقاج اتي غير ذلك مما هو من اوصاف الاجسام  
 ايضا بان المراد بانتقال السببية ان الادا اذا اتصل بالجزء الذي يكون  
 هو السبب والا فالسبب هو الثاني والثالث الخ لان السبب الموجود  
 2 الاول بعينه ينتقل واجاب شيخنا بان المحكوم عليه بالانتقال اما هو  
 تقرير السببية لانفس السببية اذ هي ثابتة لكل جزء بمعنى ان السببية  
 اذا ثبت للجزء الاول ولم يتقرر عنده لعدم اتصال الادا به وانفصله  
 اخر من الوقت شاركه في ذلك فان اتصل به شروع تقرر عنده والافا  
 كذلك فيما بعده ثم فتم الى اخر الوقت وهو معنى جواب ان مع ثم لا يخفى  
 ان ما يقيد اسلوب المتن من ثبوت اصل السببية لما يتقدم على شروع  
 من اجزاء الوقت انتقال التفرقة الى ما يليه عند عدم اتصاله بالشرع  
 لا سيما من قول الشيخ لو قال المصنف المصنف ان صلى في جزء من اجزاء  
 الوقت الخ فان شرطية لم تغد غير تردد والسببية بين الجزء والكل على  
 تقدير الادا وعدمه وانها اذا اثبتت لاحد مما سلبت عن الاخر  
 ليس الامر كذلك هو ما سمعته فهو فيما يجاز محل ودوامه لا بد ان  
 من مساواة المتن ولا منافاة تادينه العن **قوله** 2 المتن ويقف  
 الى الناقص انما لم يقل الجزء الا فر كما ذكره غيره لاعتبار الحال عنده  
 بثبوتها على ان نقصان السبب لا يؤثر في عدم الجواز بل في النقصان  
 وسو لا يتا في الجواز ومن ثم غير عبارة في الاسلام من الفاسد  
 الى الناقص لان الفاسد لا يصلح ان يكون سببا للامر شرعي وان  
 كان مراد بالفاسد هو الناقص واعلم ان المراد بالجزء الناقص الجسدي  
 الصادر في بؤد من اول التفسير الى اخر الوقت وان شرع حمله على  
 الاخير كما هو ظاهر وهو غير مناسب ولا يتناول الجزء الذي بل ابتدا

تفرقت

كلمة

الشرع

الشرع يعنى عنه لئلا تفوت بهذه السببية التطبيقية **قوله** فان اتصل  
 الادا بالجزء الاخير تفرقت السببية اعلم انه اذا صاق الوقت بحيث  
 لا يسع الا فرض الوقت يطالب بالاداء كما في لو اقرضه بائع كمن  
 السببية لا يتنقل من ذلك الجزء عند زوال ما بعد من اجزاء الوقت  
 وعند انتقاله الى اخره من اجزاء الوقت لكونه صالحا للانتقال وتبين  
 فيه ضرورة ان لم يسع بعده ما يحتمل نقل السببية اليه فيعتبر كالمكلف  
 في الاسرار والبلوغ والعقل والجنون والسر والاقامة والحسن  
 عند ذلك الجزء حتى لو اسلم الكافر وبلغ الصبي ووافق المجنون او طمته  
 الخ ايضا عند هذا الجزء وحيث الصلاة عليه واذا ارتد او جزا او ضمت  
 2 هذا الجزء لا يجب عليه وكذا ان كان مقيما 2 ذلك الجزء يجب عليه صلاة  
 الاقامة وان كان مسافرا في سائر الاجزاء وان سافر فيه يجب عليه صلاة  
 السفر وان كان مقيما في الاجزاء المتقدمة فلا فالزور في جميع هذه  
 المسائل فاعنده بغيره حاله عند الجزء الاول من الفت المصطفى يعتبر  
 ايضا صفة ذلك في الصحة والفاو فان كان ذلك الجزء صحيا با  
 لم يوصف بالكرهية والسببية الى الشيطان كما في الغر وحب الغرض  
 به كما ملاحقه لو طلق التمسرحي التناصلا العرطيل عندا خلافا  
 للشافعي لان الجزء الذي تفرقت عليه السببية وهو الجزء الذي  
 قبيل الطلوع سبب صحيح فثبت به الواجب كاملا في الذمة لان  
 كمال السبب يتلزم كمال السبب وما بعد الطلوع وقت ناقص  
 فلا يتا في فيه الكامل لان ما واجب كاملا لا يتا في ناقصا  
 وان كان ذلك الجزء ناقصا بان يكون مكسرا وهما كالعصر  
 2 وقت الاحرار واجيب ناقصا لان نقصان السبب في  
 نقصان المسبب في تادى بصفة النقصان فلم يفسد العصر بغيره  
 2 حلاله لان ما بعد الغروب كامل في تادى الواجب بالاداء في لانه  
 اكل بما فيه فكان اولى بالجزء الثاني قلت ما تقرر من الفرق بين

الشمس بيان



العصر والفجر مردودا بالتحقق عليه من حديث اني بهر شرا مني  
عنه من قوله صلى الله عليه وسلم من ادرك من الصبح ركعة قبل ان  
تطلع الشمس فقد ادرك الصبح ومن ادرك ركعة من العصر قبل ان  
تغرب الشمس فقد ادرك العصر قلت فديقيل بان ذلك قد كان في  
النهي في قوله عقبه بن عامر ثلاثة اوقات بها نزل رسول الله صلى الله  
عليه وسلم ان يصل وان تعبر فيها موتانا عند طلوع الشمس حتى  
ترتفع وعند زوالها حتى تزول وبين تصنيف للغروب احرفه سلم  
والاربعة فيكون مسوقا به ولكنه مجرد دعوى لا يجدى نفعاً من غير  
اثبات التاريخ والحق ان هذا ما تعارض فيه الخاطر المسبح فقد  
متا الخاطر على المسبح ويتبين الامر في ذلك على انتقال السببية كما  
قرباه هذا ولما قيل ان يقول يلزم على قول علمنا احد الامرين اما  
عدم توجه الخطاب حالة تضييق الوقت او توجيهه مع انتقال  
السبب لانه بعد القول بانتقال السببية الى الجزء الاخير اما ان يكون  
الاجزا مستحقا عليه 2 الجزء السابق او لا فعلى الاول يلزم الثاني و  
على الثاني يلزم الاول وكلاهما محذور واجامنا ما يورى اليه يكون كذلك  
ويمكن ان يجاب عنه بالتزام الشق الاول ولا يلزم المحذور ولا يتفقا  
البيان السبب واعلم ان الرابع انما قيد بتعيين سبب الجزء الاخير  
بالشروع في الاداء في كل الشئ كسب احواله وان لم يشروع فيه و  
لانا اذا شرطنا الشروع في الاجزا المتقدمة لم يمنع انتقالها عما اتصل  
به الاداء الى الاجزا الباقية لترجيحها بالاتصال المقصود فان انتقلت  
السببية الى الجزء الاخير وليس بعده ما يحتمل السببية اليه لم يحتمل  
الى اشتراط الشروع لتعيينه لكن لا كان لظن من قال المسلم ان لا  
يندرج الصلوات ولا مؤخرها عن غيرها فيشرع في هذا الجزء ان لم يكن له وانما  
قبل فلم يند قيد بالاتصال وقيد في آتي قريبا **قوله** في التي اولى الجملة  
فان قلنا اذا تعين الجزء الاخير للشيء مطلقا يتبين بعد ذلك اضافة

الوجوب الى كل الوقت وجعل سببا على تقدير عدم الشروع لان تعين  
الاجزى للسببية مانع من اضافة الوجوب الى غيره لاستلزامها عدم  
تعيينه قلت فترى هذا التعيين باحد الشئين اما بالشروع في الاداء  
او باختلاف حال الشخص في اقد الوقت فان لم يوجد واحد منهما  
ومعنى الوقت سقط هذا التعيين لقوت عرضه ويضاف الوجوب  
الى الكل وذهب ابو اليسر الى ان الجزء الاخير تعين للسببية من غير  
من ان يضاف الوجوب الى الكل لكن يلزم جواز العضا العصور القابت  
في الاوقات الكهوية اجامنا وكان ينبغي ان يجوز على قوله ويمكن  
ان يجاب عنه بان النقصان في العقل لا في الوقت فكان الجزء الاخير  
موجبا لصفة الكمال الا انه ينادى ناقصا في الوقت ضرورة محافظة  
الوقت الذي هو شرط الاداء **قوله** معنى يكون كل الوقت سببا للفصا  
اذ في حق الاداء السبب هو الجزء الملاصق على ما مر **قوله** معنى قولهم  
العقبا يجب بما يجب به الاداء الى آخرة فان الوقت ليس له دخل  
في سببه الاداء والعقبا بل سبب لنفس الوجوب وعلى تقدير كون  
الوقت له دخل بواسطة وجوب الاداء لكونه مفض الى لا بهر السؤال  
لان الوقت سبب قبل القوت بالاستئنا فلم يبق الجزء الاخير وحده سببا  
قائما **قوله** للضرورة ومضى وقوع الاداء في الوقت اذ لو كان كل الوقت  
سببا لزم تقدم المسبب على السبب او وجوب الاداء بعد وقته وكلها  
باطل كما مر واذا زالت تلك الضرورة بقوت الاداء وجب العمل بالاول  
سواء عمل كل الوقت سببا لا يقال يلزم التحط من التعليل الى الكثرة لانه يدل  
كما عرفت ولما قيل ان يقول قولكم تعين السببية 2 الجزء الاخير ويتقرر  
عليه مع قولكم عند القوت تنقل السببية الى كل الوقت مما تبدا فعان  
ولا انفصال عن هذا الاشكال الا بان يقول كلامهم بان يقال يجوز ان  
يكون مرادهم بذلك انه لا يتقل عنه اصلا فان قلت فيسند لا يستقيم  
قولهم في تعليل التعيين والتقدير على الجزء الاخير لا يبقى بعده ما يحتمل



نقها اليه قلت انما لا يستقيم ذلك ان لو لم يكن معناه ما تكمل نقلها  
مع رعاية الطرفية وهو ممنوع فان قلت القول بالانتقال لفرورة رعاية  
الطرفية وقد فات بالنسبة الى الجزء الاخير مع انكم قلتم بالانتقال  
قلت مرادهم بالجزء الاخير الجزء الذي لا يسبق بعده الا قدر كبيرة لا الجزء  
الذي لا جزء بعده اصلا **قوله** فوجب التقصا بصفة الكمال فان قيل اذا  
اضيف الوجوب الى الكل وبعضه ناقص في العصر يكون الواجب ناقصا  
فيجز قضاؤه في الوقت الناقص اجيب السبب هنا كامل من وجهين  
من وجه فيكون الواجب كذلك فلا يتبادر ناقصا من كل وجه وفيقول  
لان هذا يقتضيه انه لو قضى العصر في اليوم الثاني فوقع بعضه الناقص  
كان جائزا ليس كذلك وانما ما قاله سمس الائمة ان الصلاة بمعنى  
الوقت قصير ونبات في المدة تثبت بصفة الكمال لان النقصان لم يكن  
لمعنى في الوقت لانه وقت كسائر الاوقات بل المعنى في غيره وهو الفعل  
لان الصلاة فيه تشبه عبادة الكفرة فاذا مضى من غير فعل لم يتحقق فيه  
نقصان فيجب كمالا في المدة **قوله** قبل الغوات كان الجزء الاخير  
سببا للاشارة الى هذا السؤال انما يريد على قولهم بان الجزء الاخير متعين  
للسببية مطلقا اما على ما ذكره الشارح من شرط الاتصال فلا لان  
تشتغل بالجزء الا اول من الوقت في حق الامل مسندة الى تمام الوقت  
ان لم يؤد فلا معنى لسببية الوقت في حق الفضا كما قرأه **قوله** قلنا  
الفعل واسع الخ الا ترى انه يجوز اد الففل فاعدا مع القدر على القيام ورتبا  
موميا مع القدره على الترك ولا يجوز ذلك في الواجب **قوله** وفيه نظر  
الخ والواجب ان لزومه بعد الشرع ضرورة صون المؤدى عن البطالة  
فيمتد بعد الضرورة فلا تظهر ذلك في ثبوت اللازم على سبيل الكمال  
حالة الادا وحالة القضا لان ذلك يصير الى ورا الضرورة ذلك لا يجوز  
ولا نسلم عدم ظهور احكام النقل كيف وسبقوا في مجموعة ويستفح في الشفع  
الثاني ان كان رباعيا واما عدم جواز قضاؤه فاعدا فلانه التزمه

الزود

بشروعة فائلا **قوله** قلت انقصا في الوقت ليس باعتبار ذمته الخ  
ان العرض لما صار دينا في الذمة ثبت بصفة الكمال لان نقصان الوقت  
ليس باعتبار ذمته بل باعتبار كون العبادة فيه يشبهه بعبادة الكفرة  
فاذا مضى حالها عن الفعل زالت محلته وبقت سببية فكان الجواب  
تا بتاسيب كامل كما ذكره شمس الائمة رحمه الله واجيب ايضا بان  
الاجرة الصحيحة اكثر فيجب الادا كما لا تترجى الاكثر الصحيح على الأقل  
الفاقد وفيه ما مل **قوله** قلت المراد من قولنا ما وجب ناقصا الخ هو  
تسليمي وكان الاحسن ان يمنع ثم سلم بان يقول لا نسلم عدم جواز القضا  
في الوقت الناقص فان جواب المسألة غير مروى عن السلف فيتمثل ان  
ان يكون جائزا سلمنا ذلك لكن المراد من قولنا ما وجب ناقصا يتبادر منها  
الواجب الذي لم يتصور دينا في الذمة اما اذا صار دينا في الذمة فلا كما  
بيناه قريبا **قوله** ولما قيل ان يقول الخ واد على الجواب الذي قبله والمراد  
بالسبب وقت الاجراء ويجاب ايضا بما اجاب به الشارح قريبا من ان  
النقصان في الوقت ليس باعتبار ذمته لانه وقت كسائر الاوقات بل  
باعتبار كون العبادة فيه يشبه بعبادة الكفرة فاذا مضى الوقت من غير  
فعل لم يتحقق فيه نقصان فكان الوجوب تا بتاسيب كامل **قوله** وايضا  
الخ وكذا الصبي اذا بلغ والحايض اذا طهرت الجواب ان ما سلم فيه من  
اجزاء الوقت وما بعدت هو كل الوقت في حقه اذ كلية كل شيء بحسبه فانهم  
**قوله** ومن حكمه عقب هذا النوع من الوقت باحكام رتبة الاول ان النية  
الثاني ان يعسر كما كذلك الثالث ان التعيين لا يسقط بعين الوقت  
الرابعة ان التعيين بتعيينه قضا او قصدا وانما يتعين ضرورة تعين الادا  
**قوله** واجاب بان الخ فعل الشارح قول المصنف لا يسقط بعين الوقت  
جواب عن سوال مقدر تبعا لبعض الشارحين وفيه نظر اذ بالتصديق  
ان تعين الواجب رمضان فالسقوط واجب بالضرورة كما في رمضان وان  
لم يتعين تعينه فالسؤال ساقط ولو علل بان وصف الصلاة عبادة كمالها

شرط



فيشترط له النية كل لاصل كان اولى كذا قبل وفيه بحث لانه يلزم على هذا  
اشتراط تعيين النية في الصوم وليس كذلك والحق انه حكم امر معلول  
بعلة اخرى ليس جوابا عن سؤال وقد عرفت في القدرة الميسرة ان الوقت  
وجب بصفة لم يورد فيها وهرنا سبب التوسعة ناشئة عن السبب  
فلا يبقى بدون **قوله** فان قلت اذا سلم الكافر الى هذا السؤال مع جوابه  
مستغنى عنه بما ذكره شمس الائمة بقوله نقصان الوقت ليس بعبارة ان الخ  
**قوله** ويمكن ان يقال هذا الجواب هو الحق في هذا المقام كما قرره في كلامه  
ان يورد بصفة الامكان المشفرة بالضعف الخ لكت ان يقول فرض الوقت  
هو الواجب الاصل لا اختصاص الوقت به وغيره من المتقدر انما هو من  
المحتملان والمحتاج الى التغير انما هو المحتمل كما يجاز من الحقيقة **قوله** وذلك  
باق عند الضيق ولا اعتداد باولوية فرض الوقت بعد تقرر الحكم **قوله**  
وليس ذلك العبء الخ حاصله ان تعيين الاسباب والشروط متى  
وضع الشرائع وليس ذلك لان دعوى ذلك اشتراك وانما له الار  
تفاق بما هو حقه وسواها العقل في اى جزء شاملا اجزا الوقت فاذا ا  
وقعت فيه تعيين ذلك الجزئية حكما بفعلة لاقتضاها كما في حال الكفاية فان  
الواجب احد الامور من الاعناق والكسوة والاطعام لا يتعين شئ من تعيين  
المكلف قصدا ولا نقصا بل تجارها شيئا فيفعله فيصير هو الواجب بالنسبة  
اليه **قوله** حتى يزداد بزيادة وينقص بنقصانه اى كما في ايام الشتاء  
فان الواجب ينقص بنقصان الزمان في ايام الصيف بالعكس وهذا  
علامة العبارة اذ المعيار ما يقاس به غيره ويسمونه وهذا الوقت  
منه النفاة **قوله** لان الاصل في الاضافات الخ اعلم ان الاصل ان يكون  
المضاف اليه سبب للمضاف وطريقا له لان القضا حادث بالمصفا اليه  
فاذا قبل كسب فلان علم ان فلان سبب لكسب وانه حادث بفعلة  
وانما يضاف الحكم الى الشرط كما يضافه المجاوزة لان يوجد عنده يوجد  
عند العلة كصدقة الغطر وحجة الاسلام شرطان للوجوب والسبب

للفطر

للفطر راس بموته ويلى عليه وفي الحج السبب هو البيت **فان قلت**  
اليس لكل من السبب والشرط والظرف اتصال بالحكم كما بالحكم معلوم  
الاصل في الاضافة اضافة الحكم الى السبب دونها **قلت** ان اتصال الحكم  
اشد من اتصاله بها لان تعلقه به تعلق سبب ووجوده وتعلقه بهما  
تعلق مجاوزة بالوجود اولى يجعل الاضافة فيه حقيقة مما هو بالمجاوزة  
لا تباد الاضافة على الاحتصاص وسوالات اتصال السبب اتم وكما  
اتم تكون الحقيقة اولى والحاصل ان الاضافة انما تكون علامة  
السببية اذ لم يكن غير المصفا اليه اولى بها اما اذا كان فلا كصدقة  
الوظيفة فانه صلى الله عليه وسلم قال ادع من تموتون تدل على ان الراس  
هو السبب اذ المؤنة انما تجب على الراس لا على الوقت فعلنا ان الراس  
هو السبب والوقت شرط ولحذا يندفع ما ذهب اليه الشافعي من ان  
السبب هو الوقت للاضافة اليه ولو جوب الكسوة دون الراس  
وبدفع هذا بان الراس وان كانت متحدة حقيقة لكن جعلت  
متعددة تقدير المجرى المؤنة التي جعلت لاجلها **قوله** اى تعين  
اجزا الوقت بتعين العبدان الشارح خبر العبد فلم يقبل التعيين  
سببه لان تعيين الشرط والسبب تعرف في المشروط لانه يقيد المطلق  
وسونج وليس للعبد ذلك ثم ان اراد السامع ببعض اجزا  
الوقت الخ ان بعضا اخر متعين للسببية من غير شروع بغيره  
الا فيه فهو يتاخي ما ذكره سابقا من اشتراط اتصال الاداء في تقرر  
السببية على الجزئية الا فيه وان اراد البعض المطلق الذي جعل  
سببا من الوقت لا يتعين الا بالاداء ولو كان جزا اذ كما هو ظاهر  
عبارة المصنف فينا في ولهم ان الجزئية الا فيه متعين للسببية  
شروع اولم شروع فتامله **قوله** قد لا يكون سببا كالمندوز المعين فان  
السبب هناك كذا قبل وفيه شرح لاقتضاها ان يكون المؤدى فيه  
هو الواجب وليس كذلك بل الواجب اهد الامور في ضمنها اهدا



هو المنذور ولذا قلنا لو نذر صوم شهر بصفتة كوجوب قضاء عنه جادى  
اجزاء المنذور لانه تعجيل بعد وجود السبب **قوله** ولهذا احصاها  
السبب والمعياري بالذكر ولا يلزم ذكر الشرط في النوع المتقدم لان  
نوع الوجوب في القول **قوله** فسرناه بلباير وعليه الكافرا اذا سلم  
اقول لا حاجة الى هذا التقية لان المراد بالجزء الاول من كل  
يوم كما سيأتي وحسبنا لا يبراد الكافرا اذا سلم في بعض النهار لانه لم  
يكن اهلا للوجوب في الجزء الاول ولا يمكن القول فيها بانتقال سبب  
لبلا يلزم الفاعل المعيارية على انه يلزم على تفسير الشارع عدم صوم يوم  
الاول لوجوب تقدم السبب على السبب **قوله** لان ما هو مضاف اليه  
اي وهو الشهر **قوله** وما هو سبب اي وهو الجزء **قوله** والاضفالى  
الجزء غير مسموع اذا لم يسمع صوم يوم رمضان حتى يثبت السبب **قوله**  
لان الحكم قد لا يبرول السبب الخ فيه نظرا لما علمت ان الاصل في الحكم ان  
يبرول بزوال علة واورد بها الملك بعد البيع والهبة واجيب بمنع الزوال  
فانها احكام شرعية جعلت كالجواهر فتبقى واورد بها الرمل مع عدم السبب  
واجيب بان النبي فعله بعد زوال سبب المشروعية فذكر النعمة الامن  
بعد الجوف ليشكر عليها فهذه علة اخرى والحكم قد ثبت على متبادلة و  
انتفا شخص العلة لا يؤثر في انتفا نوع الحكم ولين سلم بقا الحكم  
عدم العلة فهو غير معقول لان نفس عليه غيره فالهبة **قوله** فلت السبب  
الشهر كله كما احتار السبب حتى الخ ذهب الجمهور الى ان الجزاء الاول  
من كل يوم سبب تصومه لان صوم كل يوم عبادة على حدة منفردة با  
لا ارتفاع عند طربان الناقص كالصلاة في اوقاتها فتعلق كل سبب  
لان الليل ما في الصوم فلا يصح سببا لوجوبه ونهت شمس الاية الرخصة  
الى ان السبب هو مطلق شهره والشهر على هو الظاهر من النص و  
الاضافة فان الشهر اسم للمجموع غير ان السببية نعتت عن المجموع الى  
الجزء الاول منه رعاية للمعيارية كما قلنا بطلان الصلاة بالظرفية

دينا

ويلا يلزم تقديم الشئ على سببه ولهذا يجب صومه على من كان اهلا  
من اول ليلة من الشهر ثم فر قبل الصباح واقاق بعد مضي الشهر  
حتى يلزمه القضاء وكذا يجوز ادانية الغرض في الليلة الاولى مع عدم جوا  
ز النية قبل سبب الوجوب كما اذا نوى قبل غروب الشمس سبب  
الليل لا يقتضيه جواز الادانية لمن سلم في آخر الوقت وكذا قوله صلى  
الله عليه وسلم هو بالروية يدل على ذلك اذ ليس المراد منه حقيقة  
الروية اجماعا بل ما ثبت بها وهو شهره والشهر ولا وجه للتعبير بالروية  
عن الجزء الاول من كل يوم وكل من نذر الوجوه وان امكن دفعه  
الا انها امارات تفيد مجموعها سببية شهره مطلقا منذ واجبي  
على متامل ان ما ذنب البهائم لا يدفع السؤال الذي ذكره  
شأنه وهذا ما ذهب اليه الجمهور من باب اولي مماثل **قوله** كالمنفرد  
في المكان الخ وقوله كما اذا كان في الدار زيد فقلت يا انسان تعين  
هو لعدم مزاجته غيره اياه فكذا هنا لما لم يشرع في الوقت الا بصوم الغرض  
مطلق الصوم تعين هو لا يجاوز طلب الحصول لعدم مزاجته غيره اياه و  
لقائل ان يقول ان اراد بقوله يا انسان زيد مثلا فهو صحيح لكنه  
ليس نظيرا ما نحن فيه الا ان يراد بطلق الصوم الذي هو متعلق النية  
صوم رمضان وحسبنا ليس هو محل النزاع لانه قصد صوم رمضان  
وان لم يرد به عينه بل ان اراد فردا ينطلق عليه ذلك الاسم كخطبته  
سوى ذلك كما هو حقيقة اراد المطلق مثل قول الاعشى بار جلا فذبيح  
فليس هو ارادة ذلك المستعين فانه لم يقصد به بل يطلق عليه الاسم  
سوا كان ذلك او غيره فلزم ثبوت ذلك بعينه يكون لا عن قصد اليه  
اذا الغرض انه لم يقصد بعينه فيكون حسيبه غير الكون لا بد من اد الوض  
من الاختيار واختيار الاسم ليس اختيالا لافض خصومه **قوله** فيصحب  
بمطلق الاسم كما ان يقول عدم اشترط نية التعيين هو معنى الاصابة  
بمطلق الاسم واحدهما يعنى عن الاخر ويمكن ان يجاب عنه تصريح بما علم

طه



التمهيد **قوله** بان نوى بالنقل ذهب بعض المشايخ الى ان مسئلة  
 نية صوم النفل في رمضان من الصحيح المقيم انما هو بصوت يوم الصوم يوم  
 بان شرع بهذه النسبة ثم طهرانه من رمضان حتى يكون هذا الظن معنوا  
 اما لو وجدت في غيره بحيث عليه الكفر بان ان الامر بالمسالك  
 المعين ويمثل هذا الظن بحيث 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 التعيين تعين وحيث يرد الاحكام المتقدم وكذا ان يقول  
 منها لا زك ضرورة ان الصوم لا يوجد بدون وصف ولم يوجد ما يناسون النفل  
 فبطلانه يقتضي بطلان الاصل ضرورة اسفا المردوم ما سفا اللازم بل  
 الاصل والوصف وان يفارجهما يجب المفهوم فبطلان الوصف لا يوجب  
 فبطلان احد ما بطلان الآخر والجواب ان اللازم احد الاوصاف لا يوجب  
 التعيين فبطلان وصف معين لا يوجب اسفا الاصل بل هو ان يوجد مع  
 وصف اخر كلفرض مناهم انها اوصاف راجعة الى اعتبار ان راع قوله  
 ان حكم بطلان الوصف بغير اسفا وصف التقلية عن الصوم لا يقع انه  
 بينغي الشيء الذي هو نفل ليكون ذلك تقيما للصوم وقد يجاب عن اصل  
 استدلاله انما لا يتم ان وصف العبارة يكون بقصد التعديل هو الزام  
 من الله فان العرف اسم لا الزمانه تعالى بديل قطع بخلاف اصل  
 العبادة فانه اسم لا يحصل على سبيل الاضمار به تعالى وذلك بالنسبة  
 فاذا وجد المسالك المقرون بالنية كان عبارة ثم ايضا بصفة التوقية  
 لا يكون بفعل التعديل بالزام من الله تعالى فتشبهه النفل وواجب  
 لا يسقط الغرضية الثانية في نفس الامر لان لظنه ان يكون بالزام  
 ليس بالزام **قوله** الا في المسافر بسوى واجبا المراج قال بعض الشرايع  
 هو استثنا من قوله ومع الخطا في الوصف لان قوله فيصا بطلان الاسم  
 على الاصح وقال بعضهم هو استثنا من قوله فيصا بطلان الاسم لان

الاصح انتهى اقول قوله لكن لا على الاصح هو يخرج بعض المشايخ على رواية  
 الحسن وسوان رمضان في حق المسافر لا يصح بمطلق الاسم والاصح  
 انه يصح به كما سبنا في وفي بعض المواضع قوله بنوى واجبا احرار من  
 المسافر فكيف يمكن مع هذه الحالة صرف الاستثنا الى قوله فيصا بطلان  
 الاسم فامل **قوله** صار رمضان في حق اداة بمنزلة شعبان **قوله** فاذا  
 نوى نفلا وواجبا اخر في شعبان يصح فكذا في رمضان بهذا التشبه  
 في حق النفل على رواية الحسن كما ياتي **قوله** وهو مختار في الاسلام وشمس  
 الائمة وانا فيهما المصنف وفي المنتخب وهو الصحيح وفي الجمع انه الاصح  
 وروى الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله ان المريض اذا نوى النفل  
 او واجبا افرقع عما نوى فيكون كالمسافر وهو اختيار شيخ الاسلام  
 جواهر زاده وصاحب الهداية وقاضي خان وظهره الدين الوالوي  
 وظهره الدين البخاري وابي الفضل الكرماني وفي الايضاح وكان بعض  
 مشايخنا يفضل بين المسافر والمريض وانه ليس بصحيح والصحيح انهما منسا  
 بل قيل انه ظاهر الرواية قال الشيخ عبد العزيز وكشف هذا ان الرخصة  
 لا تتعلق بنفس المريض بالاجماع لانه ممنوع الى ما يضره الصوم كما لم يمتنع  
 ووجع العين والراس وغيرها والى ما لا يضره كالامراض الرطوبية  
 وضاد الهضم وغيرها ذلك والترخص انما يثبت للحاجة الى دفع المنفعة  
 فيتعلق في النوع الاول بخوف ازدياد المرض ولم يشترط فيه العجز الحقيقي  
 وفي الثاني كحقيقته فاذا اصام هذا المريض عن واجبا جز  
 او النفل ولم يهلك ظهر انه لم يكن عاجزا فلم يثبت له الترخص فيقع مع  
 فرض الوقت واذا اصام ذلك المريض كذلك يقع عما نوى المتعلقة  
 بعجز مقدر وهو ازيد المرض كالمسافر فيستقيم جواب الفرقين والى  
 هذا اشار شمس الائمة حيث قال وذكر ابو الحسن الكرجي ان الجواب  
 في المريض والمسافر سوا على قول ابي حنيفة وهذا هو الواجب  
 اوله ومراده من يرضى يطبق الصوم ونحوه منه ازيد باذن المريض

وبان



**قوله** في المتن وفي النقل عنه روايتان اما اخبرنا وقد ذكر المراد وكان  
 الاولي اياداه بالمسافر لانه لو فعل ذلك لثبتم ان المريض ليس في صوم نكته  
 روايتان عن الامام مع ان فيه روايتين **قوله** وروى الحسن عن ابي  
 انه يصح لان انتفا مشروعية الصيام بالنس من حكم الوجوب لانه موجود  
 في الواجب الموسع بل صوم من حكم تعيين هذا الزمان لاداء الفرض وان  
 في هو المسافر لكونه بخيرا بين الاداء في الوقت والثاني قصر في هذا الوقت  
 في هذه بقوله شعبان فيصحب فيه من الصيام ما يصح فيه ومنه النقل فيصحب  
 والقائل ان يقول ينبغي على هذه الرواية ان لا يكون رمضان من المسافر  
 الابنية من الليل كما قال زفر لعدم التعيين عليه لكن المذهب لا فرق  
 بين المسافر والمقيم في عدم اشتراط تعيينها كما هو المقرر في الفروع  
**قوله** فالاصح ان يقع الحج احراز بالاصح عما قيل انه يقع عن الفرض على  
 مقتضى رواية ابن سماعه وعن النقل عن معمر رواية الحسن **قوله**  
 لانه كالم بوض عن فرض الوقت يصير نية النقل انصرف اطلاق النية  
 منه الى صوم الوقت اذا الوقت انما يصير منزلة شعبان على رواية ال  
 اذ كفتق منه الاعراض عن القرينة وذلك بنية صوم النقل او وجب  
 اجز **قوله** كقضاء رمضان فيه تظهر فانهم جعلوا قضاء رمضان من  
 الواجب المطلق فكيف يجعله قسما من الواجب المقيد فمذموم **قوله**  
 ويمكن ان يجاب انه لتقرر بالايام دون اللباني صار من المقيد كلف  
 الزكاة فانها غير معتدرة بوقت من اجل ان الزكاة كانت مطلقة فعمل بهذا  
 كونه مؤقفا عبارة عن اختصاصه بالهجر والمقسم اعم من ذلك وجه  
 قول الجمهور ان تعريف المطلق وهو لا يتعلق بوقت محدد وتعلق  
 لا يكون الا بتيان به في غيره كالتعلق بالوقت او ابل قضاء سيطر عليه لانه لا  
 يفوت الا بالموت فتشبه كذلك **قوله** قلنا ان السبب في القضاء ما هو سبب  
 الاداء هو شهر والشهر فيه شمس لان المراد بقوله القضاء يجب ما يجب به  
 الاداء هو الام الذي يتعلق به وجوب الاداء لسبب نفس الوجوب **قوله**

اما كون الوقت معيارا له فظاهرا لكونه مقيدا بانه اذا لا يتصور  
 قضا صومين في يوم واحد **قوله** ويمكن ان يجاب بان وجوب الاداء  
 لما كان مقارنا لنفس الوجوب في الصوم وثبوتهما لشيء واحد احدهما  
 بعبارة والآخر بشارته كما بيناه صح ان يقال سبب القضا شهود  
 الشهادة وان كان هو نفس وجوب الاداء انما هو الامر من قوله فليصمه  
 فتشبه كذلك **قوله** قلنا القدر المعين من القسم الثالث الى قوله كالحج  
 اطلاق الاشكال على الحج مجازة او الاشكال في وقته لا في نفسه فيكون  
 من اطلاق الحال وارادة المثل ثم ان الاصوليين ذكره والاشكال وجها  
 كما بينهما الشايح وذكره في الاسلام وجها اخر حيث قال في شرح التقويم  
 وقت الحج وقت عين جعل طرفا فاداء الحج ومعنى اشكاله انه اذا اخرج  
 عن هذا الوقت المعلوم له طرفا في هذه السنة وقع الشك في ادائه فانه  
 ان عاش ادى وان مات تحقق الفوت قسما مشكلا ولهذا هو الصحيح  
 انتهى تحقيق وظاهره انه مخالف الوجهين المذكورين لانا الوجه  
 الاول بالنسبة الى العبارة وبالطرفية والوجه الثاني بالنسبة  
 الى الاداء لكن في المعنى يرجع الى الثاني لان الاداء لا يتفك عن الوقت  
 لكن ذكره الطرفية المحتمنة فيه شمس كما لا يخفى **قوله** بنية واجب آخر  
 كالكفارة والقضا فاذا ادى النادر صوم الوقت عن قضا او كفارة  
 وقع عما نوى اذا نوى من الليل لان القضا والكفارة من محتملات الوقت  
 فتشترطها النية من الليل اما اذا نوى من النهار فانه يقع عن صوم  
 الوقت وهو المقدر لان النية من النهار في حق القضا والكفارة  
 لغو **قوله** لان تعيين وقت المنذر حصل بتعيين النادر الحج او رد  
 عليه ان التعيين باذن الشايح حيث جعل له ولانية التزام فينبغي  
 ان يتعدى الى حقه واجيب بانه اذن مقتصر على ان يتصرف في  
 حق نفسه اعني العبد او در لانه يتعدى الى حق صاحب الشرع يعني  
 الوقت محتملا لصوم القضا والكفارة فينبغي ان بشرط التعيين و



تبادى بطلق النية كالنظر عند ضيق الوقت واجيب بان صوم  
العصا والكفارة من محتملات الوقت فاصل المشروع فيه النقل للشيء  
صار واجبا بالنذر وهو واحد فيصرف مطلق النية اليه الا وكذا نية  
النقل بخلاف الظهر المضيق فان تعيين الوقت للواجب بعرض التخصيص  
تأخير الاداء الى زمان التصيق فلا يتعين الوقت له بعد ما كان غير  
متعين له لان ما بالاصل لا يبرول بالعرض **قوله** ولا يجتمل الغوات  
اي لا يعوت بهذا النوع ما دام عليه ضبالا لمؤقت بالعم ولا يتعين  
عمه اداؤه الا في اخره من حياته فاذا مات ولم يؤد انتقل ذلك الى  
الكفارة كما في الشيخ الثاني **قوله** ويتعين اشترائهم من العام الاول  
عند ابي يوسف خلافا لمحمد ولا يستكمل ذلك بنا فيرو النبي صلى الله عليه  
وسلم الحج سنة عشر من الهجرة وقد فرض في سنة سميت منها مات  
اشتقاله بالجهاد وما الله تعالى اعلم به سوغ له ذلك على ان مدار الدليل  
وهو انك في الحياة الى قابل منقود في حقه صلى الله عليه وسلم  
لانه كان متيقنا بحياته الى انه يتبين للناس امور الحج وعن ابي حنيفة  
روايتان اصحهما كقول ابي يوسف قال الكرج وجماعة من مشايخنا  
هذا الخلاف بنا على ان الامر المطلق لا يوجب الاداء على الفور عند ابي  
يوسف وعند محمد على التراخي والذي عليه جمهور مشايخنا ان الامر المطلق  
لا يوجب الفور بل خلافه ومسئلة الحج مسالة مبتدأة **قوله** في المشيبه  
المعيار والظرف الحج لا يخفى ان كل من المشيبهين تسامحا لان المعيار شرطه  
ان يستغرق اركان المؤدى جميع الوقت كالصوم والحج ليس كذلك  
وحقيقة الظرف ان يبع الوقت الواجب وغيره من جنسه ووقت  
الحج لا يبع الا الواجب ولا غيره يكون اركانه يفضل عنهما الوقت **قوله**  
فلما لا الحج حاصل ان ابا يوسف حكم بالتصيق للاضيق لا لانقطاع  
التوسع بالكلية ولذا جاز ادائه في العام الثاني وحكم محمد بالتوسع  
لظهور حاله لا لانقطاع التصيق بالكلية ولهذا بانتم بالتأخير لومات

في العام الثاني بالاتفاق فيثبت ان الكاله لم ينول بما قاله لان وقته  
يشبه بلامن الطرف والمعيار عند ما لان الاظهر الراجح في الاعتبار  
هو المعيارية عند ابي يوسف والطرفية عند محمد **قوله** واثرا لخلاف يظهر  
2 الاثم فعند ابي يوسف بانتم بالتأخير عن اول شئ الامكان ولو حج بعده  
ارتفع الاسم وقبح اداؤه عند محمد لا بانتم الا اذا غلب على ظنه الغوات بانتم  
لظهور علامات تقصيره فانه حينئذ يبصر مقصدا عنده ويتعين له  
اشترائهم من ذلك العام لان اثم عنده لغذرا اعتباره الاستحقاق بهذا  
اذ لم يحج عند الكمال من مات ما لو حج قبل ان يموت فلا اثم اتفاقا **قوله**  
ولما قيل ان يقول الحج الجواب بالعرفان وقت الصلاة ووقت الحج اوقات  
الصلاة طرفي توسع محض والتوسعة افادت شرط ازايدا وهو التعيين  
فلا يسقط بعارضين التفريقين في الاداء الى زمان التصيق بخلاف وقت  
الحج فانه لم يتجهس كوقت الصلاة بل له شبهة المضيق كما عرفت فلتشبه  
بالمضيق جازع عن الغرض بالاطلاق ولتشمه بالموسع لم يجز عن الغرض  
بتعيين نية النقل لان ما له شبهة باصلين يوفرن عليه فخطه منهما مع امكان  
التدارك في مسئلة ضيق الوقت لا بتوهمه في الغالب والموت  
المفوت لكنته الخلو عن عهدة الواجب وعدم مكاته فيه في مسئلة  
**قوله** بخلاف الحج فانه قابل للنقل لا يخفى ان هذا اثبات لا الزاني فان  
الخصم يمنع ذلك **قوله** في حكم المؤفذه 2 الاقوة متعلق بالشرعية  
وقوله بلا خلاف متعلق بالكل **قوله** والكفار في طوبون من المسئلة  
مذكوره 2 اخر اصول فخر الاسلام وغيره في بيان الاهلية وما ذكره  
المصنف له مناسبة في الجملة حيث قسم مسائل الاثمة مسئلة الكفار لانها  
من تعلقاته **قوله** لانه صلى الله عليه وسلم بعث الى الناس كافة فغيرهم  
منه فزوج بعثته الى الجن والملائكة لان مفهوم دراية الكتب حجة  
وليس كذلك لا بعثة عامة **قوله** فبما فبوق على ترك اعتقاد وجوب  
العبادات لان موجب الامر للزوم والاداء وهم انكروا اللزوم

على الكفار في طوبون بالبر



وذلك كفر منهم لانه بمنزلة انكار التوحيد ولذا قال محمد في السنن الكشي  
من اكر شيئا من الشرايع فعذا بطل قول لا اله الا الله وكذا ان يقول  
الاعتقاد كفر لان الايمان هو تصديق الرسول فيما جابه والكفر عدمه  
لا يخفى اذ لم يصدقوه لم يعتقدوا ما جابه والواجب ان لا يمنع ان يخاطب  
الشرايع الكافر المتكلم من فهم الخطاب بوجوب العبادات المشروطة فحسبنا  
بالايمان فيقول او جيب عليك العبادات و او جيب عليك تقديمها  
عليها وقد وقع شرعا وهو قوله واما امره الا ليعبدوا الله فخلص من الانية  
الى قوله و يؤتوا الزكاة والضريبة الى المذكورين او لا وهو صريح  
في الباب **قوله** ما سلككم في سقر ادرد الانية وليكافا انهم في طوبون  
بالعبادة في حق المؤفظة في الاخرة عما هو المتفق عليه ظاهره او  
التحقيق ان محل الوفاق انما هو المؤفظة في الاخرة على ترك اعتقاد  
الوجوب و محل الخلاف المؤفظة على ترك العمل وكلام الماتر يشملها  
والانية تصلح تسكنا للوفاق والخلاف **قوله** يعني من المسلمين المعتدين  
فرضية الصلاة الخ زديانه محارفا يثبت الابدليل وظاهر الانية  
دليل للفايلين بانهم في طوبون ايضا بالشرايع في حق وجوب الادا  
في احكام الدنيا لانهم اجبروا فانهم استحقوا الدار بترك الصلاة  
واجيب بان اهل الكتاب كانوا يفعلون في الدنيا ففتحين الحارة **قوله**  
لم يردوا ان ادائها كان واجبا عليهم في حال الكفر ليعتقد الشرط  
وسو الاسلام ونوفض بان التكليف بالكفعل حال عدم شرطه الشرعي  
غير ممتنع واللامتنع الصلاة حال الحدث واجيب بتكلم المحر من  
الاداء بعد رفع الحدث دون الكفر وبان الطهارة تابعة لوجوب  
مشروطها والايمان يجب قبل التزويج **قوله** ولا قصا وما واجيب  
الاسلام لانه يجب ما قبله و قبله فان الكافر اذا اوجب ثم اسلم  
يلزمه الفسئل على الصحيح فلم يجب ما قبله اجيب بان الجنانية صفة ممتدة  
بعد الاسلام والامور الممتدة لبقائها حكم الابد **قوله** بل ارادوا انهم

بما يقص

يعاقبون بترك العبادات بشرط تقديم الايمان زيادة عما عقوبته الكفر  
كما يعاقبون بترك الاعتقاد كذلك وكان حق العبادة ان يقال بل ارادوا  
ان يخاطبون باء العبادات بشرط تقديم الايمان اذ حملوا انما هو  
وجوب الاداء في احكام الدنيا لا العقوبة في الاخرة فان ذلك ليس  
محل الخلاف بل هو متفق عليه فامله **قوله** فان قلت الخ بهذا السؤال  
مما من قوله بشرط تقديم الايمان واصلها ان الايمان اصل العبادات  
وراس الطاعات فكيف يجعل شرطا وتبع لوجوب التزويج اذ في قلب  
الموضوع **قوله** قلنا الخ واجيب ايضا بان كون الايمان اصلا في  
الانبا في كونه شرطا في صحة غيره كالصوم بالنسبة الى الاعتكاف **قوله**  
والصحيح انهم لا يخاطبون باءا مما يجمل السقوط من العبادات وهو  
قول علما ما در النهر من مشائخنا واليه ذهب القاضي ابو زيد و  
شمس الائمة ونحوه السلام وسوالنا رعد المتأخرين وجواب هذه  
السئلة وان لم ينقل بضاعتنا الا ان ما ذكره محمد في المبسوط من  
ان من نذر ان يصوم شهرا ثم ارتد ثم اسلم لا يجب عليه ذلك الصوم  
المندور بمثابة النص بل هو صريح فيه لان منقاة الكفر الا صلى  
لوجوب اداء العبادات فورا منقاة الردة له قوله عليه السلام لعاذ  
رضي الله عنه الحديث متفق عليه وجه الاستدلال به ان ما ذكره  
عليه الصلاة والسلام من الشرايع بعد الايمان مترتب على الاحابسة  
الى الايمان اما عند القائلين بان التعليق بالشرط يدل على نفي الحكم  
عندم الشرط فظاهره واما عندنا فلعدم الدليل على الفرضية على  
ما باقى ان شاء الله تعالى في بحث مفهوم المخالفة كذا قال بعض الشرايع  
المحققون واعترض بان قوله اما عندنا فلعدم الدليل ممنوع فان العموم  
الواردة في فرضية الصلاة دليل عليها مع ان المعلق بالشرط  
هو الامر بالاعلام لانفس الفرضية **قوله** قيد بما يجمل الخ لا حاجته  
الى بيان هذا القيد لانه مقدم اول المسئلة **قوله** محل الخلاف الخ



ولو قيل مبنى الخلاف على كون الشرائع داخل في مفهوم الايمان وغيره اذ  
 لكان له وجه واحد اعلم **قوله** فقدم الامر لانه لطلب الوجود والنهاي  
 لطلب العدم والعدم وان كان سابقا على كل مخرج الا انه لا يحق له ايضا  
 مع كون الوجود اشرف وقيل لان النهي مركب والامر مفرد غالباً و  
 المفرد مقدم طبعا فقدم وطبعا وقيل لان بيان موجب النهي يتوقف  
 على بيان موجب الامر والموقوف عليه يجب تقديمه على الموقوف **قوله**  
 وهو قول القائل لغيره على سبيل الاستعلاء لا بفعل وقيل هو ترك الفعل  
 وقيل هو طلب كغ عن فعل استعلاء مولودا عليه بغير كيف وقيل هو استعلاء  
 ترك الفعل بالقول بمن هو ورواه هذه العبارات بعضها قريب من  
 نفس والخلاف في انه حقيقة في التحريم او الكراهية او فيها اشتراكا  
 لفظيا او معنوي كما سبق في بحث الامر من المزيف والمتحارم اذا قد ثبت  
 جماعة من المتكلمين الى ان المطلوب بالنهي ليس عدم الفعل لان  
 عدمه مستمر من الازل فلا يكون مقدر للعبد ولا حاصله تجسده  
 بل المطلوب به كغ النفس عن الفعل فيكون مفرومه وجوديا يستلزم  
 الامر في ان المطلوب بهما هو الفعل الا ان المطلوب بالنهي فعل محض  
 هو الكف عن فعل اخر وذهب جماعة اخرى الى ان المطلوب به عدم  
 الفعل فهو مقدر للعبد باعتبار استمراره اذ لا يفعله الفعل فيكون  
 استمراره وله ان لا يفعله فيستمر **قوله** ضرورية حكمه النامي الخ فان  
 الحكيم لا يهي عن فعله لا لعجزه كما انه لا يامر بالحق لبقوله ان الامر  
 بالعدل الخ وفيه نظر طراز تحريم ما لا يفعله فيه عقوبة لمجانفة وصرا  
 نا ويقيد اما التحريم المجزئات فكما حرم على اليهود كل ذى ظفر  
 وكما حرم عليهم شجر من البقر والغنم عقوبة لهم لا تخفده فيه لما اهل  
 لنا ذلك مع اننا اكرم عليه منهم ورضى على ذلك بقوله ذلك جزئيا منهم بغيرهم  
 واما تحريم التعبد فكما في تحريم الصيد حالة الاحرام واجيب باننا لا ندعي  
 ان في كل منهي عنه مفردة بل نقول ان الحكيم لا ينهي عن البيع عليه ما في

الباب اننا لا نذكر قبح بعض في البعض وذلك لا يوجب العدم في  
 نفسه **قوله** وبيان الاختلافات في الحسن من انه شرعي او عقلي اذ شبهت  
 اي في قبح النهي عنه لكونه يقابل الامر وقيد الاختلاف بالحسن الخ  
 لان من قال ان الامر يوجب التكرار لا ينافي في له ان يقول ان النهي  
 يوجب التكرار قوله وانه يقتضي صفة القبح للنهي عنه اعني سواء اقتضى حرمة  
 او كراهية اشياء يلفظ الاقتضاء الى ان صفة القبح لا للنهي عن متقدمة  
 على وروده شرعا بمعنى انه كان يجب ان ينهي الله تعالى عنه لان  
 النهي يوجب قبحه كما هو رأي الاشعري على ما مر في الامر  
 ولقائل ان يقول هو هذا التمايز في قبح لعينه وهو الافعال الحسية  
 دون الشرعية لان قبحها انما عرف بالشرع اذ هي في نفسها حسنة  
**قوله** اما ان يكون قبحا لعينه عرف بالايكون مشروعا باصله وصفه  
 وحكمه حرمة المباشرة وعدم افادة الملك **قوله** اول غيره وعرف  
 بما يكون مشروعا باصله دون وصفه وحكمه كراهية المباشرة و  
 فادة الملك بالقبح **قوله** او التخلل الوارد الخ بيان كون القبح باعتبار  
 وصفه توصل الى المعنى الموجب للقبح غير الصوم لكنه اتصل به و  
 وصفا فان الصوم هو الامسك عن الفطرات الثلث نهارا مع الثنية  
 وهو في نفسه حسن كقبح لعنه ان يوم ضيافة وذا صفة للوقت  
 الذي هو داخل في تعريف الصوم فكان التخلل الوارد في الصوم  
 من قبل عدو الوقت بمنزلة الوصف له لعدم تصور انفكاك الوقت  
 عنه لكونه حرمة وصف اجزاء وصف الكل **قوله** لان تسليم زوال الازي عن حال  
 الطيب الى اخره هذا الاعتراض اوره القاصم كل السم فذى حيث  
 قال اذ لا تسلم انفكاك ترك السعي عن البيع وقت الغدا حالة الترك  
 اذ الكلام في مشكل هذا البيع لاني البيع مطلقا ولا تسلم انفكاك  
 الشغل عن الصلاة في الارض المعصوبة اذ الكلام في الصلاة المعصودة بكونها  
 في الارض المعصوبة لا في الصلاة مطلقا وكذا الكلام في انفكاك

بغيرهم



الاذى عن الوطى حالة الحظ و اجيب بان هذا ما يلزم ان لو لم يكن  
مرادهم بذلك جواز الانفكاك في الجملة وهو ممنوع وانما قلنا ذلك  
لان عرظهم بيان الفرق بينه وبين القسم الذي قبله اذ الانفكاك لا يتصور  
فيه اصلا بخلاف هذا القسم فان ذلك ينكف في الجملة وكيف لم  
يريدوا ذلك وكل عاقل يعلم ان ترك السعي لا ينكف عن البيع الذي  
نزل به السعي وان الشغل لا ينكف عن الصلاة في الآء من المعصوب  
حالة الغضب **قوله** اوجب فساد المشروع المراد بالفساد الجواز مع كراهة  
التريم **قوله** اوجب عند البعض يعني من اللطفية وحاصل ان وجوب  
تقدير ما انعقد فتهتد فيه بخلاف وجوب ترك المعصية فان قطعي فترجح جانب  
الترك وفيه شئ غائبا لا نستلم رجحان الترك على الفعل بل التساوى اذ بالنظر  
الى انعقاد المشروع من حيث هو المعنى واجب بالنظر الى تقدير المعصية  
حرام وايضا لم يلزم القضا نظر الى انعقاد المشروع لزوال العا  
رض اذ المنع من المعنى انما كان للعارض فترجح جانب الترك تقدما للخطر  
على الاباحة **قوله** فلم يلزم القضا اذ افسدت هذا ظاهر الرواية وعن ابن  
يوسف ومحمد كقضا قياسا على الصلوة في الاوقات المكروهة  
**قوله** لانه يفيض المشروع صار واجبا حتى ينجت به في عينه وفيه شئ لان  
كلامنا في الصوم الشرعي وهو من العزم الى الغروب دون اللغو ويمكن  
ان يقال بان الصوم مما لا يجزى ومن ثم كان وجود المناسفة في بعضه  
كوجوده في كل اعتم بارا بخلاف الصلوة فانها لا تطلق  
على ما دون الركعة **قوله** فانما صندره الى آفوه يعني انما صح النذر با  
لصوم في التهنئة لان الصوم لنفسه طاعة وكذا المعصية هي  
الاعتراض عن ضيافة اللذات فالصوم لا في ذكر  
اسمه واتجاهه على نفسه والحاصل ان الصوم حجة طاعة و  
جهة معصية وصحة انعقاد نذره من جهة كونه طاعة وعدم لزوم قضا نظرا الى  
فساد من جهة كونه معصية **قوله** ولهذا لم يصح نذره لانه من اية الحسن

عن ابي حنيفة وظاهر الرواية عنه انه يصح بتحقيق رواية الحسن  
ان النذر ايجاب بالقول وفي القول يمكن التمييز بين المشروع والمنهى عنه  
والشروع ايجاب بالفعل وفي الفعل لا يمكن التمييز بين المنهى عنه  
وظاهر الرواية ما ذكرناه من ان وصف المعصية مشقلا بالفعل  
لا يذكر الاسم وذكر الاسم يصدق بقوله من ان الصوم يوم النحر او صوم  
عدا وغدا واليوم **قوله** قلنا تخار انما كراهية تنزيها عما  
اختار الشئ الثاني وان الكراهية في القسم الثاني وان الكراهية في  
القسم الثاني تنزيهية وهو انما يستقيم بالشئ الى البيع وقت  
النذر وان الصلاة في الارض المعصومة واطى الحايض كما ذكره ولو  
اختار الشئ الاول لورد البيع في وقت النذر على قول فكان  
اختيار الاول اولى قول السائل لم يبق فرق بين القسمين قلنا فترم  
من هذا الوجه والافاض لا يجب في صوم يوم النحر والا القضا  
بخلاف الصلاة في الارض المعصومة والوقت المكروه  
**قوله** بخلاف الصلوة الى آفوه بشئ الى الفرق بين الصوم في الايام  
المنهية والصلوة في الاوقات المنهية حيث تلزم بالشرع دون  
الصوم ومحصل ان الوقت للصوم من قبيل الوصف التزم  
لكونه معيارا او جزا من مفهومه والصلوة من قبيل الحيا وكونه طرا لها  
فيكون كل جزء منه مبيحا كونه صوما بخلاف الصلوة فانها لا  
عليها الاسم بالمنهية والمنهى عنه هو الصلوة في العقد قبل ذلك كان عبادة  
محصنة يجب سباحتها والمضى عليها فاكفى في حق ما مضى امتناع عن ابطال العمل  
وهو واجب وفي حق المستقبل كحبل الطاعة ويحصل للمعصية كونه مكرها  
للمنهي عنه وهو الصلوة في هذا الوقت فيكون المضى طاعة ومعصية و  
امتناعا عن المعصية وهو ابطال العمل وترك المضى امتناعا عن معصية و  
طاعة وارتكابا للمعصية وهو ابطال العبادة لا يقال ترك المضى لا يكون ابطال  
لان الابطال فيما مضى محال لانه عرض لانا نقول لا جزاء المتقدمة

يطلق



اعطى لها حكم الجواهر والابيان بالبيان في شرط لبقاء المتقدمة فترجمت  
جهة المضي لان فيه جهتا طاعة وجه معصية ووجه الترك فيه حصة  
طاعة ووجه معصية فاذا افسد ما فقد افسد عبادة وجبت عليه المضي فيها  
فليس المقضا خلافا للفرق ويجوز القطع والقضا في وقت  
غير مكره في ظاهر الرواية ولو اتمد خرج عن هذه الزمة بذلك الشرع  
**قوله** وكذا ان يقول كون ما انعقد لم يسم صلاة يقتضى عدم القضا  
اذا افسده ومقتضى لزوم القضا انه يسمي صلاة فامل وايضا  
الصلاة الشرعية ركعتان بدليل لو خلف لا يسمي صلاة لا يجزئ الا  
بركعتين بخلاف ما لو خلف لا يصلح فانه يجزئ بركعة واحدة فافرق بعضهم  
وبعضهم الفرق والشارح مشى على ذلك لان قال ولا بالتكثير ونما نيا  
بالتعريف فثبت **قوله** ان اراد بالكرامة كرامة التحريم وهو ان يستحق  
مخزورا دون العقوبة الى آخره هذا مخالف لما قاله ابن الصمام وصاحب  
التحقيق من ان فاعل المكره كرامة تحريم بمسح عقابا اخف من عقاب  
فاعل اطرام وهو كالواجب بالنسبة الى الفرض والشارح يتبع في ذلك  
ذلك سعد الدين التقطازاني في التلويح والتدريج **قوله** قلنا نختار انها  
كرامة تنزيه خاص لان اختار الشق الثاني وان الكرامة في القسم  
الثاني تنزيهية وهو انما يستحق بالنسبة الى البيع وقت النذر دون الصلاة  
في الارض المقصوبة ووطن الحائض كما ذكره ولو اخبار الشق الاول  
لو ورد البيع في وقت النذر على قول فكان الاختيار الاول اولى قول  
السائل لم يبق بين القسمين قلنا ملزم من هذا الوجه والافالمضي لا يجب  
في صوم يوم النحر ولا القضا بخلاف الصلاة في الارض في الارض المقصوبة  
والوقت المكره **قوله** وفيه تمنع لان وطى الحائض اذا كان مكرها  
كيف ثبت حرمة لان كرامة التنزيه بمنزلة المباح والحرام  
منزلة الفرض وبنيها منافاة واقول يحصل جواب الاكل والكاس  
ان الكرامة في القسم الثاني كرامة تنزيهية لكن وطى الحائض ثبت

100  
حرمة بالاجماع واذا كان من افراد هذا القسم ولا بعد من اختلاف  
اوصاف جزئيات نوع واحر تجيب مقصبات الأدلة والشارح رحم الله  
ظن ان كرامة التنزيه جارية في جميع جزئيات النوع الثاني كما  
هو الظاهر من قولها ما يختار انها كرامة تنزيهية فامشكل عليه وطى الحائض  
بما ذكره الخ لانه من الجزئيات وليس الامر كما قلنا فتمامل  
**قوله** وهو القبح لعينه لان الاصل ان يثبت القبح باقتضاء  
النهى والمنهى عنه لا في عينه ولا ضرورة مصحفا فقط ترك  
هذا الاصل لان هذا الافعال توجد حينما تمتنع وجودها بسبب  
القبح ولقابل ان يقول ان اردتم بقولكم قبح لعينه ان القبح بالنظر الى  
ذاته لا الى امر خارج كما يدل عليه نظام العبارة اذ لم يسم ان قبح شرب  
الخمر والزنا والقتيل كذلك فان قبح شرب الخمر باعتبار  
صيانة عقرو دينة ولذا الواكراهة على الشرب لا يجل له الامتناع  
ولو كان القبح لذاته يجل وقبح الامتناع لان ما بالذات لا يزول  
بالغير وقبح القتل باعتبار القضا في الارض وقبح الزنا باعتبار  
اشتباه النسب وكل ذلك خارج عن حقايقها وان ارادوا غير ذلك  
مع انه خلاف الظاهر فلم يبين بان ليس المراد بقوله قبح لعينه ان ذلك  
الفعل قبح من حيث الذات بل المراد ان عين العقل الذي اضيف اليه  
النهى قبح وان كان ذلك القبح بمعنى زائد على ذاته فتمامل  
**قوله** الا اذا قام الدليل على خلافه اي خلاف هذا  
الامر بان لا يعل على ان هذا الفعل الحسن انما يقتضيه القبح  
لغوه لعينه وحكم النهى فما قبح لعينه بيان ان النهى عنه ليس مشروعا اصلا  
**قوله** كالمنهى عن الوطى حارة الحبض فيه نظر فان القبح لغوه حكمه المشروعية  
خصوصا اذا كان الغير محاربا وان لم يؤثر في ازالة المشروعية  
لاصلا ولا وصفا مع ان وطى الحائض حرام بالاجماع كما مر فكان كصوم  
يوم النحر فثبت له **قوله** وهي التي توقف معرفتها على الشرع



كالصوم والصلاة والبيع والاجارة فان لها باعتبارها ثابتة الشارح  
لها من الشرائط والاركان الحقيقية والتقدير به وجود غير وجود الحسى  
قد حكم بقا الصوم بعد وجود المتناهي في حالة النسيان وبصحة الصلاة  
مع فوات بعض الاركان والشرائط حالة الغفلة وبصححة البيع  
والاجارة عند وجود المقتضى مع عزمية اركانها والعرض لا يقابل  
وتماخى حكم البيع عنه وهو الملك عند خیار الشرط اسل  
غير ذلك ما ينبنى على الوجود والشرعى دون الحقيقي  
**قوله** في المتن على الذى اتصل به وصف الوقال على الذى يوجب غيره  
لكان او لان القسم الثانی وهو ما قبح المعنى مجازاً ويصير خارجاً عن القاعدة  
مع ان الكلام فى النهى عن الافعال الشرعية مطلقاً ولازمى مقابلة  
لمع لعيبة فيكون هذا القسم قبحاً لغيره فالصواب ان لا يذكر وصف  
لكن بشكل قول الشارح بعد مشرو وما باسلا دون وصفه والصلاة  
فى الارض المعصوبة ونحوه مشرو وما باسلا وصفها وكل من التخصيص والتعميم  
لا يناسب بل الاولى التخصيص بان يقال بعد قوله على الذى يوجب لغيره  
فان كان ذلك الغير وصفاً متصلاً لا يكون مشرو وما باسلا  
دون وصفه وان كان مجاوراً يكون مشرو وما باسلا وهو ما اشر فى الكراهية  
دون الفساد كما قال غيره والحاصل ان العقل الشرعى المنطقى ان  
دل دليل على ان قبحه لعيبة فباطل وان دل دليل على انه لغيره  
فذلك الغير ان كان مجاوراً فهو صحيح مكرهه وان كان وصفه  
فعاقد عندنا وباطل عند الشافعى وان لم يدل الدليل  
على ان قبحه لعيبة او لغيره فباطل عند الشافعى حتى لا يترتب  
عليه الاحكام وعندنا يوجب باسلا ولا يفسد بوصفه لعدم الدليل  
على كون القبح لوصفه **قوله** ولقابل ان يقول ما عددتم من الحسيات  
التي هي من الاجت اورد بعض الشوايح على الجواب الذى ذكر الشارح  
قبلاً وهو وارد لانه **قوله** فلا فرق بين القسمين فان اصلها

من حيث كونها افخالا تعرف بالحق قبل الشروع واما من حيث كونها  
على صفة مخصوصة وكيفيات معلومة موجبة لاحكام مخصوصة فلا تعرف  
قبل الشروع فالفرق على الوجه الذى ذكره لا يتم ونفس الشارح الفصل  
الشرعى بما يكون له مع حقيقة الحسى تحقيق شرعى بشرائط واران مخصوصة  
اعتبر بها الشارح بحيث لو اتقى بعضها لم يجعل الشارح ذلك  
الفصل مخصوصة ولا يلزم بحقيقة كالصلاة بلا طهارة والبيع الوارد  
على ليس مثل وان وجد الفعل الحسى من الحركات والسكنات والاتجاب  
والقبول **قوله** الا اذا دل الدليل الى آخره حاصله ان قد  
قام الدليل على بطلان هذه البيوع لعدم بقور العقد ما من الاصل  
لاضافتها الى غير محل فان المضامين والملاقي معدومة ولا بد لا يفتق البيع  
من كل وكذا الصلاة المحدث معدومة من غير شى فان الكلام فى النهى  
وقد قالوا فى النهى عن بيع هذه الاشياء مجاز عن النهى كما ياتى والاستثناء يكون  
منقطعاً فتنبه له **قوله** والصواب ان يفسر الافعال الحسية الخ  
كلام ظاهر حسن **قوله** باللم يتعرف فيه الشرح نحو بيعة الى آخره  
اذ اعرفت معنى الافعال الحسية اثبتت الشارح لها احكاماً من غير ان  
ياذن فى فعلها بخلاف الشرعية فان ما اذ اعرفت ثبوتها الاحكام مع تجوز  
ايانها فى غير هذه المحل كالبسح كان يقول هو حيث شئت ولا يقول  
ازنوا ولا اشر لواله **قوله** وما ذكرنا من معنى من قوله والنهى المطلق عن الا  
فقال الحسبة يقع على القسم الاول الا اذا قام الدليل بخلافه وعن  
الامور الشرعية على الذى اتصفت به وصفاً الا اذا دل الدليل على  
كونه فيها لعيبة يعرف ان اطلاق المصنف عن قبح  
المطلق وعن الاستثناء ان يجوز محل يمكن ان يقال الكلام فى النهى المطلق  
المجوز عن القرينة الدالة على قبح النهى عنه لعيبة او غيره اما القيد لا  
قد لوله بجهتها من حرمة او كراهية ولا كلام فيه فليتأمل **قوله** فان  
قلت النهى عن الصلاة فى الارض المعصوبة الخ وكذا فى الاوقات المكرهة



والبيع ووقت الشراء والسؤال وارده **قوله** قلنا المراد اي يقول على  
الذي به القبول وصفا ويكون التقدير وعن الامور الشرعية يقع على وجه غيره  
فيه تأمل لان كلامه مشعر بان حكم الجوارح حكم بالفساد وصفها  
وليس كذلك والافكان ينبغي ان يتعرض حكمه لا يقال مراد ان  
تركه وحكمه راسا وذكر الاشهر لانه حال حكمه على هذا الوصف  
لانا نقول بعد التمسك بكلامه متناقض لانه في الجواب والنظر انهم ان الجوارح  
مشروكة في قوله خص ما اتصل به وصفا الى اخرى والحاصل ان الشارح اعتمد  
عن المصنف وتعمد الامور الشرعية بما اتصل به وصفا باعتبار القبح لغيره مع قطع  
النظر عن خصوص الجارية وفيه ما علمت من التسوية المفهومة من كلام الشارح  
رح **قوله** خص ما اتصل به وصفا بالذم كونه اكثر واشهر قد  
يقال دعوى الكثرة والشهرة ممنوعة فلا بد من بيان نكته التحصيل وكان الاولي  
ان يكون وصفا او مجاورا **قوله** ولو كان قبعا لعينه يكون باطل لارتفاع  
المشروعة اذ لا يبقى المنهية مشروعا بعد النهي حيث لا بد لان ادنى درجات  
المشروع ان يكون مباحا والقبح لعينه حرام لعينه فلا يكون مشروعا  
اصلا لا يكون القبح تابعا على وجه يبطل المقصود وهو النهي لان النهي  
حينئذ لا يبقى مباحا بل يكون قبيحا وهو باطل **قوله** تحققة الى اخرى لم تقدم ذكر  
النسخ حتى يتفرق الفرق بينه وبين النهي ولو قال ولانه لم يكن متصورا كان  
الامتناع فيه لعدم المنهية عند الامتناع اختيارا وحيث لا بد من سبق  
النهي مضافا بل يفسر نسخا مع ان التغاير بينهما ثابت بحقيقة ان كان السبب  
كما فعل بعض الشارح **قوله** ولقابل ان يقول انه بعد كونه بمصادرة على  
المطلوب الخ ذكر توجيه المصادرة ان المدعى هو النهي **تقتض**  
تصور النهي عنه وقد جعل جزءا من الدليل حيث قال والنهي تقرق  
في الخطاب بالمنع **قوله** ان النسخ عبارة عن رفع حكم شرعي اعترض  
عليه شرعي بان ما ثبت في الماضي لا يتصور بطلانه وما في المستقبل لم  
ثبت فكيف يبطل **قوله** وايضا كان فلا رفع وايضا الحكم وتطلق

العلمي قد فحمت لا يفي لان الرفع واجب باذنه ليس المراد بالرفع  
البطلان بل زال ما يظن من التعلق في المستقبل يعني لولا النسخ  
لكان في عهده لناظر التعلق في المستقبل فيلنا نسخ ذاك التعلق  
المظنون وقيل الاولي انه بيان انها مدعى الحكم بانها مدعى والمراد من الحكم الجارح لان  
الحكم صفة ثابتة بذاته تعالى لا تجوز انها وما وصفت **قوله** المراد بالحكم التعلق  
بالكلف تعلق الترخيص واجب ايضا بان النسخ له جهتان جهة بيان او جهة  
رفع فالاول بالنسبة الى القدر الثاني بالنسبة الى العبد محو زاعنا  
كل جهة في تعريفه **قوله** بيان النهي قد يكون طريقا للنسخ في بعض الاحكام العشر  
كالنهي عن قتل الكلاب والنهي عن المتعلقة فانه ما كان قبل  
من الجوارح فلا يكون النهي مناقيا للنسخ وقولهم الامتناع في المنسوخ بنا  
على عدم ذلك الشيء فلا يثاب عليه ممنوع فان شرب الخمر منسوخ وكذا  
النكاح المنقوع مع انه يثاب الانسان بالامتناع عن شرب الخمر ونكاح المتعة  
بالامتناع العبد باختياره لا لعدمه في نفسه **قوله** فان تم هذا الليل  
وهو قوله تحققة الى اه فانه اثبت به المغايرة بين الفسخ والنهي **قوله**  
تبطل تلك القاعدة وهي ان النهي قد يكون طريقا للنسخ الى اخرى  
وتجيب بان كون النهي طريقا للنسخ مجاورا والكلام في حقيقة النهي وحيث  
يتم الدليل ولا يبطل القاعدة **قوله** وينبغي قولهم ولا يكون مستحسنا  
لعله لا نسلم ان النهي يقتضي بصورا المنهية عنه بكونه شرعا قولهم  
لو لم يكن مشروعا باصلا لكان مستحسنا قلنا لا نسلم استحيائه  
عقلا والتكليف والتكليف انما يعتمد الامكان من حيث الذات  
والامتناع بالغير وهو عدم المشروعية لابنائنا في الامكان الذاتية  
ومبنى التكليف ليس الا على الامكان الذاتي لما عرف من صحة التكليف  
بما علم الله انتفا وقوعه مع كونه ممكنا كما عات ابني جهل ومن مات على  
كفره **قوله** والا قرب ان يقال الشيء اذا كان مشروعا ثم نهى عنه  
دل على ان عيبه ليس بقبح اذ لو كان قبعا لعينه لما صار مشروعا **عصا**

القاعدة



في الجملة اذا القبح الذاتي لا يجمع مع المشروعية والذاتي لا يزول فعلم  
 ان النهي عن المشرع ليس ببيع في ذاته فحين ان يكون في وصفه او جوار  
 له وهذا الطريق يندفع جميع ما ورد لا بالطريق الذي ذكره **قوله**  
 اي لكونه النهي اذ فيه كلام لان المشرع عليه عام لصدقة على الوصف  
 والمجاور والفروع المذكورة انما تناسب القبح الوصفي دون المجاور وشرط  
 التفرغ احتصاص حكم المشرع عليه بالفروع كلها وحكم المشرع هنا لا يختص  
 لان ما في المشرع مجاور مشروعا بامره ووصفه مع انه لا يقع لغيره عدم المشروعية  
 وطام كلام الشارح ان حكم ما في المشرع بالوصف دون الاصل  
 وليس كذلك على انه يلزم منه ان تكون العلة اعم من المخلول لانه اذا قيل  
 كانت هذه الافعال مشروعة باصداها دون وصفها فيقال لان قبحها بالغير فيقال  
 القبح بالغير لا يصلح ان يكون علة لذلك تخالف هذا حكمه في المشروعية  
 بالاصح والوصف مع ان شرط العلة الالزام فانهم ولو كان اي  
 لكون النهي عن الامور الشرعية يقتضي بقا المشرع لكان **قوله** كل ان الربط  
 وهو عقد معاوضة مال بمال وفي هذا الجانبين فخص حال عن الوض  
 مستحق بعقد المعاوضة من التفسير انما يتاخر اذا قدرت مضافا في  
 عبارة المصنف اي ببيع الربا فان لم تقدر فالربا فخص بالشرط  
 في العقد لم يقابل بعوض كمن هذا التعريف غير منعكس فان بيع الدرهم بالدرهم  
 نسبة ربوا وليس في نفسه مال يقابل عوض والتعريف الشامل عقدا  
 سد وان لم يكن فيه زيادة اللتم الا ان يقال المراد بالفقفس  
 اعم من الحقيقي والتقدير كمنه مجاز **قوله** وهو شرط لا يقتضيه  
 العقد الى اخره احترزه عما يقتضيه شرط الملك للمشتري في البيع وشرط  
 المبيع لا يستتبع الثمن وشرط اتقاء المشتري بالمبيع لان  
 هذا كونه ثبت بمطلق العقد فلا يبرئ الشرط الا كما **قوله**  
 والحرمة لاتنا في ملك اليمين وهذا جواب سؤال تقديره كيف يفيد  
 البيع الفاسد ملك مع حرام لان النهي يقتضي التحريم واجاب

بان الحرمة لاتنا في ملك اليمين وذلك لان البيع شرع للملك اليمين و  
 التحريم لا يفسده لان التحريم بفساد المخل دون الملك فامكن الجمع بينهما  
 والمخل تابع لا مقصود لازم فقد يوجد وقد لا يوجد ولهذا شرع البيع في  
 موضع لا محل مباح شرته كالاحت رضاعا والامه المحوسية و  
 العبيد والبهائم وهذا **قوله** في اختلاف النكاح حيث لا ينفك  
 عن المخل ولهذا لم يشرع في موضع لا محل كالام والتبث فالنكاح ينتق  
 بانتقاء المخل لان المخل لازم واما المشرع بوجوب اتقاء المشرع بخلاف  
 المخل في البيع فانه غير لازم **قوله** كالبيع بشرط فاسد الى اخره  
 ذكر في المنتقى انما يفسد البيع بالشرط الفاسد اذا ذكره بكلمة على ما اذا ذكره  
 بكلمة الشرط كما اذا قال بعتك هذا ان كنت تعطينه كذا فالبيع باطل  
 انتهى والتوجيها على اللزام وان للتعدد فيكون كتحليل البيع بامر متعدد  
 فيه والتعليق بنا في المقصود من العقود التي لا يثبت فلا يجوز فلذا كان  
 باطل وذلك لان التعليق انما يصح في الاسقاطات كالطلاق والعتاق  
 بخلاف الاثبات كالبيع والاجارة والنكاح **قوله** بجلد الميتة فيه يامل لان  
 جلد الميتة لان يملك بالمبيع لانه ليس بمال وانما يملك بارت او هبة و  
 كذا المهر والحرير يملكها المتسلم بالارت ويوكل من بيعهما وجعل صاحب المحيط  
 جلد الميتة كما المهر لانه مرغوب فيه وجعل صاحب البزدي كما الميتة لانه مرغوب  
 بهذا كله قبل الدباغ اما بعد الدباغ فبيع وينتفع به لطاهرة  
 فان قلت نجاسة الجلد لا تنسل به من الرطوبات الخبيثة فكان  
 ينبغي ان يجوز بيعه كالشوب الخبيث اجيب بان الرطوبات الخبيثة  
 في الجلد باعته ما راصل اطلقه فبمنع وجوده فيه جواز بيعه والنجاسة  
 في الشوب ليست كذلك فلا يمنع وجوده فيه جواز بيعه  
**قوله** وفيه يقع لاصحها اما البائع فكلما لو باع شيئا بشرط  
 ان يقبضه المشتري درتها او يهدى له هدية او باع دارا على  
 ان سكنها شهرا واما المشتري فكلما لو اشترى ثوبا على ان يقطعه البائع



وخطه قميصا وقبا وكذا المنفعة اذا كانت لاجبني نحو ان تقرض  
فلانكذا فالتقيد باحد مما بنا على الغالب **قول** او للمعقود عليه  
وهو من اهل الاستحقاق اي بان يكون المعقود عليه من اهل  
الاستحقاق على غيره بان يكون ادنيا كبيع عبد  
بشرط ان لا يتبعه المشتري ولا يهدى ويعقده ولا يدبره ولا يدبر من تقيد  
المنفعة بعدم ورود الشرع بها يخرج بشرط الجنان والاجل فان البيع جاز  
فيها مع وجود شرط فيه نفع لاحد المتعاقدين لان الشرع ورد به واحترز  
بهذا عما لو اشترى ذابا او ثوبا بشرط ان لا يبيعه فان الشرط باطل والبيع  
صح في ظاهر المذهب وعن ابي يوسف ان البيع فاسد  
**قول** وانما الصوم يوم النحر وايام التشريق فان الصوم مشروع باصله  
لكونه امساكاته تعالى على قصد الغربة والنهي انما تعلق بوصفه  
وهو كونه مستترا للاعراض عن الضيافة الموضوعه لحوام القربان في  
هذا الوقت وهذا الوصف لازم للصوم لانفسه لتصوره بدون  
في الجملة وهذا اية المتغايرة لكنه لا ينكف في هذه الايام فيكون وصفا  
فصار مشرعا باصله فمشرع بوصفه فيفسده فان قلت  
لو كان النهي للاعراض لكان ينبغي ان يات من لم ياكل بدون النية  
قلت من لم ياكل بدون النية لعدم الطعام او للجماعة ولعدم انتهائه للابا  
نم لانه ترك عن عذرا ما من لم ياكل مع القدرة على الطعام والفقر فلا  
نسلكه انه لا ياتم قال الترمذي وفيه بحث لان الامساك انما يكون لانه ان  
لو كان بازته ونهار الضيافة اضرجه صاحب الشرع عن كونه وقت  
لصوم كالليل واجيب باذ السنن ان الامساك انما يكون لانه  
تعالى بتلك التقيد لكن لا نسلم ان النهي ورد عن الصوم بعينه حتى ينقطع  
الاذن بل ورد عن الاعراض عن الضيافة في المعنى الا ان الاعراض لما كان  
لازما للصوم اضيف النهي اليه فصار الصوم منها لغيره لانه في الصوم  
ما ذنا فيه بالنظر الى الصلة **قول** ونهار الضيافة اضرجه صاحب الشرع

المنوع لان النهي الوارد بقوله لا يصبون في هذه الايام لا يقتضي حره  
عن الوقت بل يقتضي بقاؤها لاجلها لا يبين ان اقتضا النهي التصور وفي  
الطريقة المصنفة والتحقيق ان صوم هذه الايام مشتمل على تركين ترك المقتدر  
الثبات وترك اجابة الدعوة فيما تنظر الى الاول يكون عبارة وبالنظر  
الى الثاني يكون منها عنه لانه من ترك الواجب والضد الاضطرابي  
لصوم هو الاول دون الثاني لانه لا يخصص الثاني في هذه الايام فصار  
الترك الاول بمنزلة الاصل والثاني بمنزلة الوصف في الصوم في  
هذه الايام مشرعا باصله دون وصفه فكان فاسد  
**قول** ولهذا لو نذر ان يصوم يوم النحر صح هذا هو الرواية وروى  
ابن المبارك عن ابي حنيفة انه لا يصح وهو قول زفر والشافعي لان صومه  
بمنزلة مشروع عندهم **قول** ولكن يظن ويقفه لانه لا ينكف  
عن الوقوع في المعصية **قول** وفي الهداية الخ وهكذا في شرح الطامع  
الصغير وغيره ما قال بعض الشارحين في هذا عرف ان اطلاقا  
هي غلط المذهب حيث قال فكان اثر النذر في وجوب الصلوات في الاداء  
انتهى واقول ان اراد اطلاقا في بقوله لانه في الاداء الخ لانه وجوب  
الاداء فقد اصاب ولم يغلط وهو الظاهر وان اراد لانه في الاداء  
فقد نهى والله اعلم **قول** وهو الذي هم الزايم في الربا الخ فاصلا  
ان بيع الربا مشروع باصله لو هو ركنه واجله في الحبل وغير مشروع  
بوصفه وهو الفقه الطالبي عن العوض الذي به نفوت المساواة  
الذي هي شرط طوازا العقد في الربويات وشرط الشيء تابعه فيكون  
وصفا اذا اراد به الوصف ما لا يكون قوام العقد به وهو كذلك فان  
قلت المشروط بدون الشرط باطل كالصلاة بدون الطهارة فباطل  
هذا مما يتوجه ان لو كانت المساواة شرطا لا يعقد البيع ووجوه ثمة  
وهو منوع بل شرط لصحة فيبطل الصحة وطلان الصحة لا يستلزم بطلان  
اصل البيع طوازا ان يكون فاسدا بخلاف الطهارة فانها شرط



لوجود الصلابة فنفذ عند عزمها ولو سلم انه شرط لصحتها لكن الصلابة  
لا يوجد مع الفساد بخلاف البيع قوله والشرط الفاسد في البيوع الفاسدة  
الحاصلة ان الشرط الفاسد في معنى الربا وقد نهى النبي صلى الله عليه وسلم  
عن بيع وشراء والتهام راجع للشرط فيقول اصل العقد صحيح مفيد للمالك لكن  
الفساد والطره والشرط امر زائد على البيع لازم له كونه مشروطا في نفس  
العقد وهو المراد بالوصف في هذا المقام **قوله** والطره مال غير مقوم الخ  
حاصل ان البيع بالربا بان يجعل الطرهما لا يبيعا مشروع باص  
لوجود ركنه من المتباينين وهو قولها بعت واستربت في حله وهو المال المنقوض  
مشروع بوصفه وهو الثمن لان الثمن يبيع في البيع فمتباين الوصف من هذا الوجه لان  
المقصود في البيع هو المبيع وتقدر بشرط وجوده وبؤثر بملكه وانما كان المال غير  
منقوض لان المنقوض لا يجب البقاؤه بعينه او بمنزلة وبقيته وهي ليست كذلك  
**قوله** لا يجب الضمان باطلا انما كانت لتسلم ففصلت ثمانين وجردون  
وجه فلا يمتنع اصل الانقضاء فصار مشروعا باص  
وصفه فقلنا بالفساد لا بالطلان لكن الثمن غير مقصود لانه وسيله الى  
الاعيان واوردان الثمن ركن البيع اذا لم يتحقق بدون المبيع لا يتحقق  
بدون الثمن فطلانه كونه غير مقوم بوجوب بطلان البيع ولا نسلم ان ما ليس  
بمقوم يكون مالا واجيب بان ذكره ركن لا وجوده والكلام فيه لانقضاء  
جماع طمان لمن شترى شيئا بثمن وليس في ذلك شيء  
يجوز ولا يلزم من عدم المقوم بطلان المالبة لانه بالبيان  
متفكان لا تسرو وهذا بخلاف بيع الطر بالدرهم حيث لا يتعقد  
لان الدرهم تعيينت للثمنية بتعيينت الطر ببيعه ولا يصح  
لذلك عدم تقومها فلا يتعقد البيع لانعدام الخلية بخلاف  
بيع الطر بالدرهم فدائه فاسد كبيع الكرم بالخمر لان هذا  
بيع مقايضة فكل واحد يبيع ثمنه او ثمنه بخلاف بيعها في الدرهم  
لانها بعت فيه مبيوعه وبخلاف البيع بالميتة وبعدها حيث

لا يتعقد سواء كانت ثمننا او ثمننا لانعدام المالبة حالا ومالا وانما تحدث  
المالیه في الجلد بصفة الدباغ فلا يكون مالا قبلها فانعدم البيع  
فيه حتى لو قضى قاض بخوازه لا يتفكك ويشكل على  
كون جلد الميتة ليس بمال مسد ذكر ما قاله في خان في  
فتاوه وغیره وهي رجل له غنم التجارة يساوي بضائفا  
نت قبل الحول فسلها وبيع جلد ما فبلغ قيمت جلد ما بضائفا ثم الحول  
فتم الحول كان عليه الزكاة فلو لم يكن للجلد قيمة جلد ما فقل  
الدباغ كان بمنزلة هلاك النصاب في اتنا الحول ثم  
وجوده في آخره وفي الكشف المراد التي ماتت حتى انها  
انما التي ماتت بالحق او اطرح في غير الذبح فالبيع فيها  
فاسد وهذا لم يتغير في الشارح رحمه الله لبيان كون يوم الذبح  
بوصفه وكان ينبغي ان يبينه كما بين غيرة ونحوه قد بيناه قبل  
**قوله** جمع مضمون من نفس الشيء يقال ضمن كتابه كذا وكان مضمون  
كتابه كذا **قوله** والملاقح جمع ملقوح وهي ما في بطون الامهات  
كافى الصحاح وفي الفائق جمع ملقوح يقال لقت الفاقة اي ولدت  
وولد ملقوح به الا انهم استعملوه يحذف الجار انتهى وحاصل القح  
فعل لازم فلا يحذف المفعول منه الا موصولا بحرف الجر الا انهم استعملوه  
يحذف الجار فكان انتهى عن مضع التفرقات نسخا وابطال مشروعتها على سبيل  
المجاز لعدم تحله القابل للحقيقة وهو ما يتصور وجوده شرعا فتقدم به الصفة والمشتبه  
كأنه قد ان حقه الشئ كجامع ان الطرمة تمت بكل منها وان كانت اطرمة  
بالنسخ لعدم بقا المجل والطرمة بالنها لا يعدم **قوله** لان رفع الاباحة لا يكون  
نسخا هذا مسلم على قول من يقول بانها حكم شرعي فلا نسلم عدم النسخ  
**قوله** قلت انما يتم لو ثبت علمه عليه الصلابة والسلام  
بوقوعه في زمان ثبوته ويمكن ان يقال قد ثبت علمه عليه الصلابة  
والسلام بوقوعها لان العلم صرحوا بنسخ هذه الاشياء ولو لم يطلعوا على



مشروعيها قبل ما حكموا بذلك لانهم انما يريدون النسخ الشرعي لا  
 اللغوي على ان بيع الطرقات مشروعيها في شرعية يعقوب كما في نسخة  
 يوسف ونكاح المحارم كان في شرعية آدم وبكفي في اطلاق النسخ ولو  
 المنسوخ مشروعيها في شرعية بل لا نشترط مشروعية في شرعية  
 ولين سلمنا فيكون مجازا كما قدمناه **قوله** او مفعول مطلق اي قال ذلك  
 قولنا ويجوز ان يكون مفعولا لاجرا اي قال ذلك لاجل القول بكمال القبح  
**قوله** وبهي اي عدم صحة النفي ان كون القبح حقيقة فثبت بطلان القبح  
 الكامل اذ يبيح الناقص موجود من وجه دون وجه والكامل في نسخة القبح ان  
 يكون في عين المنهني عنه لا في غيره ولو لم يكن انما لا نسلم ان الكمال  
 في كون المنهني عنه في عينه بل ذلك مسلم في اللسنيات اما في النزعات  
 فالكامل فيها ان يكون القبح لغيره انما المنهني كما في حقيقة كما تقدم **قوله**  
 لا يبرهما من الفضا لان المشروعية يقتضي اطلاق المعصية يقتضي الحرمة  
**قوله** لا نثبت حرمة المصاهرة بالزنا اعلم ان حرمة المصاهرة عبارة عن  
 ثبوت حرمت اربع حرمة المواطفة على ابي الواطي وان علوا وحرمتها على  
 اثباته وان سفلوا وحرمتها ماها وان علوا وحرمتها ماها وان سفلوا  
 على الواطي **قوله** والذنا حرام فخص الى آفة احترز بالخص عن الواطي  
 كالوطي بالكلح الفاسد ووطي الجارية المشتركة فان طرة المذكورة ثبتت  
 فيها بالانفاق واحترز بالنعمة عن وجوب الاغتسال وفساد الصوم  
 والاحرام والاعتكاف لانها وان كانت احكاما شرعية  
 لكنها ليست بعمدة فيحوز اثباتها بالزنا **قوله** بل بوجوبها  
 الولد لان كماله يضاف الى كل منها ثم اقيم الواطي ودواعية مقام الولد  
 لغذر الوطوف على حقيقة العلو فيجعل الولد كاطام **قوله**  
 تقديره واعتبار الاحتياط وما مقام غيره يعتبر في علة صفة  
 اصلا لاصفة نفسه كالتراب لما اقيم مقام الماء في اعادة النظر  
 اعتبر في صفات الماء الظهور به لاصفات نفسه من التلويح

والتعريف فكذلك انما اقيم الزنا مقام الولد لا تعبير صفة الواطي وسه  
 الطرقة بل صفة الولد او هو عين لا يوصف بالكل لا باطرسة  
 وماروي انه عليه السلام قال والد الزنا شر الثلاثة فذاك  
 في مدلول خاص لاننا قد نشاهد وكذا الزنا اصح من ولد الكرش  
 في امر الدين والدين فان قيل ما ذكرتموه امر ثابت بالزنا  
 فلا يعارض ما روي عن ابي عباس رضي الله عنهما عن غشي ام امرئ  
 بن حريم عليه امرته فقال لا اطرام الا اطرام الحلال ومكذبة نقل عن عائشة  
 فاجاب ان ذلك موقوف فيجمل ان يكون منزهة لهما وليس كان  
 مرفوعا فانما لم يجعل اطرام محرما للحلال وانما ثبت الحرمة باعتبار  
 لا يوصف باطرسة كما مر على انه غير جري على ظاهر فان كثير من اطرام  
 محرمة الحلال كوطويع قطرة خمر او دم في ما قبلين وكوطي الاب جارية ابنة  
 ومهنا في هذه المرأة مروى عن عمر بن الخطاب و ابن عباس و ابن  
 مسعود و ابي عمران بن ابي الحسن ومسروق وذكر في الاسرار  
 والطريقة البرعونية ان في المسئلة اجماع الصحابة رضي الله عنهم  
**قوله** قال عليه السلام نأح البيد لمعون لم اجده في كتب الحديث  
 وانما ذكره المشايخ في كتب الفقه **قوله** قلت سقطت حرمتها  
 لفرورة النسل كما سقطت حقيقة البعوضة في حق آدم حتى جلت له  
 حر او لك ان يقول منذ الفرورة معدومة في المرتبة فينبغي ان يحرم على  
 الذاتي والجباب انما قلنا بحرمتها عليه لا ادى الى فتح باب  
 الذنا لبقا للنسل والمجبة بينهما غالبا والسنن الاربعة اطلق  
 بينهما وفور زفات عينه اليهما شرهما بالفا حشمة و  
 الى ابن يزيد الحكم في الفرع وهو الواطي اطرام على  
 الامس وهو الواطي الحلال مؤخر **قوله** وهما  
 او عينة وقضى بالثمن او تراضيا بكم الفاصد عندنا  
 مستدلى وقت العصب **قوله** ثم يتعدى الطرة منه الى فروعه



الخ هذا الكلام انما يدل على تحريم اصول الولد على فروعه  
 فقط وليس كذلك في ان اصول كل منهما وفروعه ويمكن ان يقال فروعها  
 بتدرج في حرمتها لانه اذا حرم الاصل حرم الفرع ولان قوله  
 تنعدي الى اصوله معناه ان اصل كل منهما وفروعه يحرم على اصل  
 الآخر وفروعه **قوله** ثمرة الخلاف تطهر في ملك الاكساب  
 وجوب الكف والنفاء والبيع فسدنا الكسب للغاصب والكف  
 عليه والبيع الصحيح عند الكسب والكف على المعصوب منه والبيع باطل حتى  
 ان المشتري بعد هلاكه في يده ان يطالب الغاصب بالتعويض والبدل  
 شي بالهلاك **قوله** بل ثبت شرطا حكم شرعي وهو الضمان الخ فان قيل  
 لو كان يثبت الملك في المعصوب بنا على ضرورة الضمان ملكا للمعصوب  
 منه لما ثبت الملك قبله فلم يفسد بيع الغاصب ولم يسلم الكسب له قلت ا  
 مراد بسبب الملك هو ملك الضمان او تقرر الضمان بل بسبب الغصب  
 لكن الامن حيث كونه مقصودا من الغصب بل من حيث كونه شرطا  
 شرعي وهو وجود الضمان المتوقفت عليه خروج الضمان المعصوب  
 من ملك المالك ليكون الفضا بالقيمة خير الماقات اذ لا جرم بدون الفوات  
 ولما كان زوال ضروريه لم يتحقق في الذوات المقصود لتلا تبعية لها  
 كالولد بخلاف المتصل والكسب فانها بيع محض تثبت بثبوت الاصل  
**قوله** ضرورة الالة لاسانه في الاسلام برب البيع بشرط ان لا يشر  
 على قول ابي حنيفة فانه خرج من ملك المالك ولم يدخل في ملك  
 المشتري وكذا ايرد لوقف على قولهما قبل الحكم والبيع على  
 قولهم وعبد الكعبه ويمكن ان يجاب بان هذا خلاف الاصل  
 ادنى الاصل في الاموال المملوكة والوقف بان على  
 الوائض كما ولذيرج اليه الصواب **قوله** حينئذ لا حاجة الى زوال ملك  
 العين الخ يعني اذ كان الضمان في مقابلة زوال اليد عن  
 فلا يحتاج حينئذ الى زوال ملك العين لئلا يلزم اجتماع اليدين وانما يحتاج

الى ذلك لو كان الضمان بمقابلة العين هو عنس دنا واقول حينئذ تنكف  
 الموتة وتخرج المثالة عن تكون من هذا الباب فلا تكون وارده على  
 ناصلنا لتكلف اليها بما قلناه ولان بيع ايراد ما معر على  
 اصل **قوله** وهي فقه الصلاة لا وجه لظهور الرخصة في ذلك  
 بل ولذا باصر الفطر وسقوط الجعة والاضحية ونحوها في حق من عليهم  
**قوله** وذلك بخاوره الاشارة راجعة الى قطع الطريق ولا  
 خصوص لقطع الطريق بل وكذا التمر للعبد الابن على مولاه قصد  
 المعصية للزاني وسنارب الخ ومخالفة النهي في المسراة بغير  
 حرمة والمعنى وانما كانت هذه الامور من قبيل الجوار لا  
 مكان الانفكاك في الجملة اذ القلع والنخلة مثلا يوجد بالسفر والسفر  
 يوجد بدونها لانه لو قعد المكان الذي بفسرة مكانه مسافرا بدون قصد  
 لاعارة صار مسافرا ولو قصد الاعارة بدون قصد ذلك المكان لم  
 يهر مسافرا وفي الخلاف محل الخلاف في انشا السفر على المعصية اذ لو انشا  
 السفر على المعصية اذ لو انشا سفر ما جازم غير القصد الى معصية  
 فانه يثبت الرخصة اتفاقا وكذا الخلاف فيما اذا لم يكن المستافر قسدا  
 صحيح كطواف الطوفية لرؤية البس **قوله** فان قلت من  
 المسائل لانصل للتفرج الاولى ان يقال ان هذه الفروع وارده على  
 اصله نقض على قاعد ان النهي عن الافعال طيبة يتبع على ما قبح  
 لعينه لاتها امور حسنة مع انها مفيدة للحكام شرعية فتكون نافعة لما  
 اصلناه وقد مر جواب كل نقض ودليل كل فرع **قوله** في المنع ولا  
 يملك الكافر مال المسلم بالاستيلاء واعلم ان الكفار اذا غلبوا المسلم  
 واجزوا الاموالهم بدارهم فلكونها عندنا خلا فاللشائغى ثم عنس دنا  
 لا يجلوا اما ان يسلموا او بغيرهم المسلمون فان استلموا فلا سبيل  
 لاحبابها عليها لقوله عليه الصلاة والسلام من اسلم على مال فهو له  
 وان عليه المسلمون واستنقذوا من ايديهم فان جاربا بها فوجروها



قبل القسمة فهي لهم بغير شيء وان وجدوا ما بعد القسمة اخذوا  
بالقيمة ان اجبوا واما المتكفل فلا يأخذه لعدم القاسم لانهم اذا اخذوه  
ردوا مثل القاسم وعند الشراعي يأخذونه بغير شيء لان الكفار لم يملكون  
وكذا ثمره الخلاق تظهر وما لو اخرج جزا من دار الحرب لكان من ذلك  
شرا او اوبهه ياخذ ما لم يغير شيء عند وعندنا ثمنه او قيمته **قوله**  
بالا حراز الهم فيسبوا لانهم قبل الا حراز لا يملكون وان قسموا كذا في  
الزبلي وان دخل المسلمون دار الحرب و عليهم المشركون ملكوا اموالهم  
حين الوضع لغوات العصمة بين الدارين **قوله** فيملكونه قبل يلزم  
على هذا الاستيلاء بهم على روايتنا فانهم يعتقدون ابا حنيفة  
ذلك كون الخطاب معد وما في جهتهم لا تقطع ولا يتنا عنهم واجيب  
بان مراد المسئلة ليس اتفاقهم الا باحتمال هو العصمة والعصمة  
في الرقاب متاكدة باطرية المتاكدة بالاسلام فلا يجمل السقوط  
**قوله** كمن اخذ صيد اطرم واخرجه لا يملكه فيه مظان هذا بانها  
قوله في الجواب عن هذا السؤال وكذا الصيد بعد الاخراج ملكه حتى  
يكون بيعة وهذا هو المذهب **قوله** قلنا الفعل المنكح حكم الابد  
والبقا سو في الابداء كان الاستيلاء على محل معصوم فكذلك في الابداء  
واجيب بان ذلك غير مسموع عند عامة الاصولين لكونه اضعف  
وجوه القرب كما تذكره انشاء الله تعالى واعلم ان المصنف  
لم يذكر الجواب عن هذا الفروع التي ذكرها اختصارا واعتمادا على انه اذا  
تمت القاعة المذكورة سهل دفع امثال ذلك على من له طبع سليم والسنن  
شرح تبرع تزكرا لاجوبة كما ترى ايضا حوا واعانة للمبتدئ **قوله** لانه كما في  
العام اذ هو ليس بجزء حقيقة لان الجزء في المركب ويلزم من ذواله  
زوال المركب والخاص بالنسبة الى العام ليس كذلك **قوله** خرج به خاص ما  
العين الى آه فان قلت بغير خاص الجنس داخلا بصدق الطرد عليه قلت  
تناول الافراد ليس بطريق الوضع لان اللفظ الموضوع **لعنه** واحد

سنة

تحت افراد ان قطع النظر عنها حالة الوضع فهو الخاص وان التفت  
اليها هو العالم فيكون اذا افرد لا يصدق في الخصوصية لكونها غير ملحوظة  
للوامع وحي فخرج الخاص ما بسا من يعقله ما يتناول افراد **قوله**  
لان افراد الشيء ما يصدق الشيء على كل واحد منها لان افراد الشيء  
ما يصدق الشيء على كل واحد منها الى حاصل الفرق والفرق ان الشيء اذا  
كان له افراد لا يصدق الا على مجموع تلك التي تتركب منها حتى لو زيد عليها  
او نقص منها تبدل الاسم واذا كان له افراد فانه لا يجب صدقه على  
مجموعها بل يصدق على المجموع وكل فرد منها مثلا العشرة اذا نقص منها  
واحد او زيد عليها يتبدل الاسم ويتغير المعنى بخلاف لفظ الرجال مثلا  
فانه يتناول الثلاثة والاربع والعشرة والمائة والالف وغيرها  
ولا يتبدل الاسم اذا نقص من الالف او المائة او العشرة شيء بل يصح  
انه يقال رجال الثمانية والشعة وخمسة عشر وثلاثين وكل ما زاد  
على الاثنين لان افراد ثلاثة اذا افرد كل شيء بحسبه **قوله**  
احترز به عن الكثرة في سياق النفي هذا ان اريد من الكثرة في العموم  
في المفرد لانها تارة وان كانت يتناول افراد متفردة الحد فتناول  
لها انما هو على سبيل البدل لا الشمول فلا يطلق عليها لفظ العام  
الاجمالي وان اريد منها عموم النفي عن الاحاد في المفرد وفي المجموع في  
المجموع فهي داخلية في التعريف ويطلق عليها لفظ العام حقيقة لانها  
كما صرح بها المحققون من شرح اصول ابن الحاجب وانما الخارج هذا  
القيود الجموع المنكر وحده عملا للشمول على الاستغراق بمعنى ان يكون  
جميع ما يصلح له يتناول ولا يجب الدلالة وفقا للمختفين في القول  
بان الجموع المنكر واسطة بين العام والخاص لان النفي الاسلام وفردا  
على جعل الجمع منكر داخل في العام حيث كان المعنى العام عندهم هو  
انتظام جموع السميا باعتبار امر مشترك فيهما سواء وجد الاستغراق او لا  
فقد ظهر بهذا فائدة هذا القيد على كل حال فان قلت كيف استقام جعل الكثرة

لها

ولا

فته



المنعیه من قبیل العام ولم تكن موضوعه لافراد وانما وضعت لغرض منهم  
فالافراد فيها في المجالات لا في المتناولات ولم يستقيم جعل الجمع المنك  
منه وقد وضع لافراد لا لغرض منهم وما ذاك الا قلب الموضوع قلت  
اما الاول فقد استقام باعتبار الوضع النوعي اذ قد ثبت في استعماله  
للسكته المنفية ان الحكم منفي عن الافراد باستغراق اللفظ لكل فرد منها في  
حكم المنفي بمعنى عموم النفي عن الاحاد والجموع في المفرد والجمع لا يخفى في العموم  
وهذا هو معنى الوضع النوعي للسكته ولون عمومها عقليا ضروريا بمعنى  
ان انتفاء فرد منهم لا يمكن الا بانتفا كل فرد لا ينافي ذلك واما الثاني فلانه  
انما لم يستقم لعدم دلالة على الشمول المستغرق لما وضع له فانه لا يتبادر  
الى الفهم في مثل رجال و قوم سوى مطلق الجعته دون عمومها وهو ايت  
عدم الشمول الرضي وما سلب عنه الشمول فليس بعام فان قلت هذا  
واضح في الجمع المتكاد اذ كان جمع فله كثلثة لانه ليس بعام اتفاقا لانه  
للجعة فنادونها فلا يعبر اما اذ كان جمع كثر كرجال ولم يكن مضافا  
فلا لفتة دليل عموم وعلو شأن الذاهبين اليه اما في دليله فلانه  
يقع اطلاقه على كل جمع حقيقة فاذا حمل على الاستغراق كان حلا على  
جميع حقايقه ولانه لو لم يكن للعموم كان مخصصا بالبعض وكذا بانافان  
وقياسه بالسكته فاسد لصحة اطلاقه على الجمع المستغرق حقيقة لكونه  
بعض الجموع بخلاف الكثرة فانها لا تطلق على الافراد الا على سبيل البدل  
واما علو شأن الذاهبين اليه فناصبك ممن قال به كالامام الادبوي  
وشمس الايمه وفخر الاسلام وغيرهم في ايمه هذا الفن والظاهر  
في كماله المنخص عدم مخالفة صاحب اصله اذ ليس في كلامه ما ينافي  
قلت بما وضحه قد ظهرت فائده الاحتمال من هذا الفصل عند واما ما لم يفسر  
عنده فقد ذهب اليه جمهور الشافعية وبعض العراقيين في اصحابنا  
ولا يخفى علو شأنهم ايضا وامكان بقوية ادلتهم بما هو ناصرها لانه  
وهادم لما ينافيها مما يؤدى كتابه ابي التطويل المل واد اكلام المنخص

قابل للمذاهبين بما معناه من النوعي هذا واد على هذا التعريف بان  
العام لو تناول افراد كزيد ومثلا وكل فرد خاص من تناول الشيء  
ضد وهو محال واجيب بان زيد اذا وقع فيه الا فتدرك ان النوعي  
وتم فلا يلزم تناول الشيء ضد لا يقال هذا ايضا لانه على ذلك التقدير  
ينفي النوع لانه اذا تحركت في الشيء بقى النوع فيكون خصوصا نوعيا  
او حسيما و عاد المخالف لانا نقول الخصوص النوعي اذا اعتبر فيه التواجد  
يكون خاصا ويجوز اعتبار الكثرة فيه ايضا وفي هذه الايات في العموم **قوله**  
وانه اى العام قيل الخصوص الى العلم ان اهل الاصول اختلفوا في العام  
قبل الخصوص ذهب عامة المرجعية والاشاعرة الى انه يوجب دليل  
التوقف حتى يتوهم دليل عمومه او خصوصية وذهب البلخي والجبالي  
الي انه يوجب الجرم بالخصوص كالواحد في الجنس والثلاثة في الجموع  
والتوقف فيما فوق ذلك وذهب جميع العلماء الى انه يوجب الحكم في جميع  
ما يتناول من الافراد ولكن اختلفوا في ذهب الجمهور من اصحابنا في اصل  
العراق كما في الحسن الكرخي وابي بكر الرزقي وغيرهما وادراء النهر  
كالقاضي ابي زيد وشمس الايمه وفخر الاسلام وعامة المتأخرين  
والمعتزلة الى انه موجب للحكم في جميع ما مثله قطعا وبقينا الى في  
عام لا يكون اجزئ كما على عمومه لعدم قبول محله لذلك كقولنا تعالى لا يستوي  
اصحاب النار واصحاب الجنة فان موجب و هو نفي المساواة في  
جميع الوجع غير ممكن لخصوص المساواة في بعض الوجع كالحديث  
والانسانية والجسمية والذكورة والافوثة فيكون اذ ذاك كالحل  
فيجب التوقف فيه الى ان يظن المراد منه بالبنات وذهب جمهور  
الفقهاء والمتكلمين الى انه يوجب لنا وهو مذهب الشافعي ومال اليه  
طائفة من مشايخنا كما في منصور المازني واد اجاب من مشايخ مرقه  
حتى قالوا بان خير الواحد والقياس يصلح مخصصا له ابتداء واد لانه  
كل من هذه المذاهب مذکور في المطول يذكر **قوله** اى بحيث يقطع الشبهة



عندنا اي مجاز لا يحتمل التخصيص احتمالا تاما غير دليل **قوله** لانه يحتمل  
 اي يختص اذا ما مر عام الا ويظهر قد احتمالا التخصيص الاما استثنى  
 لوجود القرينة المانعة كقوله ان الله بكل شيء عليم وما من حقيقة  
 الا ويظهرها احتمال المجاز **قوله** ولو جاز ارادته البعض من غير قرينة  
 لا ترفع الامان من اللغة وكذا في الشرع اما في اللغة فانه يصير كل  
 ما وقع في كلام العرب من الالفاظ العامة محتملا للتخصيص فلا يتم  
 ما يفهم السامع من العموم واما في الخارج فلان خطابا بالشرح  
 في الاغلب فلوجاز ارادته البعض من غير قرينة لما استقام تمام  
 الاحكام بصفتها العموم لاحتمال التخصيص ولا بصفتها الخصوص  
 لعدم قرينة وذلك يؤدي الى التلبس على السامع وتكليفه بما  
 يطابق **قوله** ولنا ان يقول انه حاصله ان اعتبار ارادة الخصوص  
 باطن وما لم يكلفنا الله بما ليس في الواسع سقط اعتبار ما في  
 العمل بالعموم الظاهر لكنها جعيت في حق العلم فلم يلزمنا الاعتقاد  
 القطعي ومع القول بوجوب العمل بالعموم الظاهر لا يمنع الامان  
 واجيب بان التكليف لما كان بحسب الواسع وليس في وسعنا  
 الوقوف على الباطن لم يعتبر الارادة الباطنة في حقنا لا على ولا  
 واقيم السبب الظاهر مقام الباطن تبسرا فينبغي ما يفهم من العموم  
 الظاهر قطعا وفيه شيء اذ عدم اعتبار الارادة الباطنة في حق  
 المتبع للاحتياط وذلك في حق العمل دون العلم **قوله** ويمكن ان يجاب  
 الي ذلك ان نقول لا يلزم من نفي الاحتمال في البيع نفيه في الاصل لان  
 الاقوى لا يلزم ان يستتبع الاقوى بخلاف العكس ويمكن الجواب  
 ان الحكم البسيط اذا تعلق بشيئين كان كالشركة فاذا نفي عن واحد ما يلزم  
 نفيه عن الاخر **قوله** فنحن نوجب ولا يجوز تخصيصه وعندنا لا يجوز  
 تخصيصه وذلك لانه لما كان ظاهرا فيجوز تخصيصه بالظني ابتدا  
 وعندنا لما كان قطعا لا يجوز تخصيصه بالظني الا بعد تخصيصه بقطعي مثله لان

علا

التخصيص بطريق المعارضة لما سياتي والظني لا يعلو من القطعي واما  
 جاز تخصيصه بالظني بعد تخصيصه بقطعي لانه صار ظاهرا **قوله** ويستفاد  
 بالتصغير عند النسبة كما يقال في حنيفة حني الى السبب الى فيلده يقم  
 الفاء ويحذف الياء فالله يث والبا الا ما استثنى فيقول في حنيفة  
 ومن يث وقر بطة وحنيفة وصحيفة ومدنية جهني وخرطبي ومن يث  
 وحني وصحفي ومدني واذا نسب الى فيل يقال فيل غير حني فيل  
 هذا اي الله بن حنيفي والمذهب حني غير حني ويستخرج الي حنيفة رحمة  
 حني وحنيفي والثاني في رحمة ومثله حني غير حني **قوله** وما روى ابن  
 ابن مالك الحديث متفق عليه **قوله** من يث بقله عليه الصلاة والسلام  
 استنزه هو البول فان عامة عذاب القبر منه اخرجها الطبراني في حديثه  
 ابن وقال المحفوظ انه من يث ويخرج الي حنيفة مثلا اخرجها الطار قطني  
 والحاكم وعمر بن عباس بلغة ان عامة عذاب القبر هو البول فتخرجها  
 منه اخرجها الطبراني والدارقطني **قوله** ولو لم يكن العام مثل الخاكر  
 لما صح نسخ الاول اي الحديث الاول بالحديث الثاني لان شرط النسخ  
 المماثلة **قوله** وحديث العربيين لو جوبس سوال تعذر انما ثبت  
 النسخ ان لو ثبت التأخر ولم يثبت فاجاب بان حديث العربيين متفق  
 لانه المقالة التي بعضها منسوخة بالاتفاق لانهما كانت مشتركة في  
 ابتداء الاسلام فدل انتساخها على نفيها لانهما اتفقا في دليل الا  
 على مطلق بقدم الحديث الاول وهو لا يلزم تقدمه على خصوص سدا  
 الحديث لانهما متفقان اذ ثبت تقدمه بالدليل تقدمه مطلقا على ما لم يعم  
 على تقدمه دليل بثبوت وجوده ولم ينشأ عن دليل وهو غير معتبر على  
 ما مر فلا يعارض ما ثبت بالدليل ولما قيل ان يقول سلمنا تقدمه لكن  
 لا نسلم ان الحديث الثاني عام لما سياتي **قوله** اللام فيه الجنس قلنا  
 لم لا يجوز ان يكون للحقيقة او العمدة ويكون المراد بول ما لا يترك احد الا بالظن  
 ويمكن ان يجاب عن الاول بان الجنس انما يوجد في الخارج في ضمن الشخصا

110

نسخ

ليبين



فاما ان يكون جميع الاقوال او بعضها ادلا واسطة بينهما فان انتفت  
 البعض لعدم دليلها تعين ما يجلبه من المطلوب وغير الثاني بان سبب  
 وزوي الحديث ما روي عن سعد بن معاذ لما ماتت وشعبت الناس  
 جنازته فنزلت الملا بركة للصلوة عليه حتى كان النبي صلى الله عليه وسلم  
 يمشي على رؤس اصابعه من ازدحامهم فلما وضعوه في القبر منقطعة  
 اختلفت اصلاعه فقال النبي صلى الله عليه وسلم استنزهوا من البول  
 الحديث فان كان رجلا كثيرا لا بل ولم يبق عن ابواطاف هذا دليل على  
 ان المراد من البول ليس ببوله فالا توكل لحمه هكذا قيل ولك ان يقول في  
 قد وجد دليل التعصبة فلا يكون الجميع مراد فلا ثبت المطلوب بل  
 يكون من حديثين مخالفا ليقال العزم للفظ لا للسبب لانا نقول الا  
 عباد للفظ اذا لم يدل قرينة على خلافه في السبب يصلح ان يكون قرينة  
 على المراد لكن قد يقال يجوز ان يكون عاما باعتبار دلالة لانه انما يفي  
 عن ابوال الماكول من باب اولى بنيت الرأى عن الماكول فيصلى  
 ناسحا باعتبار الدلالة دون العبادة لاجل العزم والايضا اعتبار  
 العبادة وهو خاص فاخرهم **قول** فيسفي ان يرجح الخاص فيه فلا ينجح  
 بالعام لعدم الممانعة بينهما اذ الخاص في قطعته اقوى من قطعته  
 العام **قول** قلنا الا احتمال الغير الناشئ عن دليل اذ حاصله ان العام لما كان  
 موضوعا لكل كان ارادة البعض منه مجازا وكثير احتمالات المجاز لا اعتبار  
 لها بلاق بينة فاحتمال المجاز الواحد لا قرينة مساو لاحتمال المجاز  
 كثير بلا قرينة واما تأكيد العام بكل واحد فلا ينافي قطعته بمعنى  
 نفي الاحتمال الغير الناشئ عن دليل لان التأكيد لم يرفع الاحتمال اصلا  
 نشأ عن دليل ام لم ينشأ كما ان تأكيد الخاص في جاني زيد نفسه او غيره  
 لم يرفع احتمال ارادة المجاز ولا ينافي قطعته فان قلت لانهم ان احتمال  
 ارادة التخصيص في العام لم ينشأ عن دليل لتول ابن عباس ما في عام الا  
 وقد خص منه البعض قلنا ما ينشأ عن ابن عباس لم ينشأ عن ان الذي لم يخص

كلمة  
 فكان ينبغي

منها شئ كثير في الوان مثل قوله تعالى ان الله بكل شئ عليم الله ما  
 في السموات وما في الارض خلق السموات والارض في ستة ايام **قول** هكذا  
 ذكر شمس الامير في زيادته وفي الاسلام البردوي المسألة من غير ذكر  
 خلاف وهذا فيما اذا كانت الوصيتان بكلام مفصول كما هو مسئلة الثاني اما  
 اذا اوصى لاشان بخاتم وبعضه لآخر في كلام واحد موصول بعضه  
 ببعض فان حلقه الخاتم تكفر للاولى وقصه يكون للثاني اتفاقا  
 لانه الاول كالعام لتناوله الحلقة والقص والثاني خاص متصل  
 به فكان مخصصا له فظهر ان المراد ان تكون الحلقة للاول والقص للثاني  
**قول** وهو ان القص عند ابي يوسف للثاني اليه ان الخلاف المذكور في  
 هذه الكتب وعلى ما في هذه الكتب انما يكون هذه المسألة على قول محمد بن  
 لانه لم يرجح الخاص على العام بعد التعارض لتساويهما في قوة الدلالة  
 كمن فيه شئ فانما لا نسلم التناوي هنا فان النص يدخل في الوصية  
 الاولى دلالة وقد جعل للثاني نصا والدلالة لا تقاوم النص **قول**  
 فان كان مفصولا يكون معارضا لا تخصيصا فيبقى اليجاب الاول  
 على عموم ويصير اليجاب الثاني معارضا في النص مع تناوي العام  
 والخاص في الحكم فتثبت المساواة بين المعاصرين لهما في استحقاق النص  
 فخطوطه فينبط بينهما وليست الوصية الثانية دجوعا عن الاول كما لو اوصى  
 بمجموع الخاتم للثاني بقا الوصية الاولان الحلقة على حالها بلا معارضة  
 لانه الوصية بالنص ليست وصية بمجموع الخاتم **قول** ولله اصح استنسا  
 النص في الخاتم لان الاستناد دليل العموم وفيه شئ اذ ليس هذا اصلا  
 كليلا لا تقاضه باسم الامداد في قوله على عشر الآتية مع انما كتبت  
 عامته اتفاقا فتنبه لذلك **قول** وما روي انه عليه السلام قال المسلم  
 يذبح على اسم الله تعالى سمي اولم يسم رواه بعضهم عن البراء بن عازب  
 ولم يدرك ذلك وهو الغرابي في الاحياء وعليه عهدته ولكن روي ابو  
 داود في الراسل من جهة ثور ابن يزيد عن الصلت رفعة ذبيحة المسلم



حلال ذكر الله اولم يذكر لانه ان ذكر لم يد الاسم لله ورواه البرهقي من  
حديث ابن عباس موصولاً في سننك ضعف قال البرهقي والاصح وقوله  
علي ابن عباس قد صححه ابن السكن وقال روى في الصحاح وهو عن ابي  
الدارقطني وفيه فروان بن سالم وهو ضعيف **قوله** فلا يجوز تخصيصها  
بغير الواحد والقياس الظاهر ولين سلم ان الحديث مشهور فهو محمول على  
حالة النسيان بدليل انه ذكر في بعض الظرف والروايات وان تقدم كل  
ذكر في البسوط وهذا واعترض بان الآية تقتضي حرمة كل ما لم يذكر  
اسم الله عليه بالاجماع فيجوز تخصيص الغير بغير الواحد والقياس واجب  
بان الاجماع لا يصلح تخصيصاً كما سيأتي فيعلم ان حلة باعتبار عدم دخوله  
في النص بالسلف اجموعاً على ان المراد الذكر حال الذكر لا غير **قوله** فانه  
قلت التخصيص الى هذا السؤال مع جوبه الى قوله وهو تركه الذكر ينبغي  
ان يذكر في دليل الشافعي لاني دليلنا فاننا لا يجوز التخصيص **قوله** لم يبيح  
النص محمولاً به فيكون القياس وخير الواحد معمله للنص وانه لا يجوز  
**قوله** قلت حاصله ان الآية بمعومها يتناول منزلة التسمية عمداً وغير  
ما ذكر باسم الضم والموقود به والمتدرج به والمخففة والميسرة  
فلا يلزم تعميل النص من تخصيص العدمه لبقا غير تحت **قوله** وهو  
تركه الذكر الى هنا اخر ما يجب تقديمه ويذكر في دليل الشافعي **قوله** مع  
ان الحاق العامد بالناسي الى هذا راجع الى دليلنا وهو لما قاله  
الشافعي من الحاق العامد بالناسي وحاصله ان الحاق العامد بالناسي  
وحاصله ان الحاق العامد بالناسي غير مستقيم لان ليس تبارك للذكر  
بل هو ذكر شرعاً لان الشرع اقام الملة في هذه الحالة تمام الذكر  
للجن عنه تخفيفاً عليه كما قام الاكل ناسياً مقام الامساك في الصوم لله  
والعامد ليس في معناه اذ هو مفصر فلا يستحق التخفيف هذا على  
مخاذاة ما في الكتاب ولقائل ان يقول جعل الناسي فاكراً مما يستلزم  
الجمع بين الحقيقة والمجاز وهذا لا يجوز والاتصال عند مشكل اللهم الا

ان يلزم الجمع بينهما في مقام التقي كما جاز الجمع بين معنى الشكر كفيه **قوله**  
اوزنا الحيز فاموجب لاجابة الدم وصورة المحسن **قوله** فلما لم يتصل  
ادون الحيز فاعلاهما اولى من عدم البطلان في الادنى بعد من في الاصل  
لا يستتبع الادنى والجواب ان الحرم اذا لم يؤمن في الجبانة اليسيرة  
فعدم امنه كثيرة اولى لا تكاد اشاحت في القليل ففي الكثير اولى وما  
ذكر في القاعدة فسلم في غير هذا المقام لان المراد هنا الجبانة المنبسطة  
على المساجد وكل مقام **قوله** والاية يتناول الانتس دون  
الطرف فيه نظر على انه لو سلم هذا الاستدلال لزم ان لا يقبل الكافر  
بعد الخروج من الحرم ايضا لانه ثبت له الامان بالدخول فانه ثبت  
معناه صار اسماً دام فيه قلت هذا تقييد بلا دليل **قوله** ولين سلم  
انه مشهور فعناه لا يسقط العقوبة في الرجعة قال بعض الشارح في الحديث  
**قوله** لا يقيد بها صيغاً واما قوله ولا فاد ايدم فلم يثبت ولين ثبت  
فيحل على انه لا يسقط العقوبة **قوله** ولقائل ان يقول ان يمكن ان يجاز  
بان عموم الامان ثابت اذا الامان بترك التعرض له وهذا عارض  
حاصل اذ عدم الاطعام والاستقبال ليس يتعرض له والله اعلم  
**قوله** راجع الى البيت لانه المذكور لا الحرم يعني والنزاع انما هو  
داخل الحرم **قوله** كما ذهب اليه بعض اصحاب الشافعي اختلف اصحاب  
الشافعي في ذلك فقال بعضهم لا يصير امنا بدخول البيت ولكنه  
لا يقبل فيه كيلا يؤدي الى تلويته بل يخرج منه ويقبل وقال بعضهم  
يصير امنا بالدخول فيه دون الحرم فالأحرام بالآية مستدل لا حلال  
محل النزاع لان الحضم يقول دخوله البيت هو العقيد للامان دون  
الحرم ونحن نقول دخول الحرم هو العقيد له **قوله** فان لحقه خصوص  
اختلف اصحاب الاصول في العام المخصوص هل هو محجة ام لا وتحرير  
موضع الخلاف ان التخصيص بدليل غير منقول وبدليل عقلي لا يؤثر في  
تغير العام عما كان بالاتفاق لعدم يؤثر الشهية وموضع اطلاق العام



المخصوص بكلام مستقل هل هو حقيقة في الباقي او مجاز فالجواب على انه  
على انه مجاز قالت الجاهلة حقيقة وقال ابو بكر الرزقي حقيقة اركان  
غير منحصر والافجاز وقيل غير ذلك **قوله** احترز بقوله مستقل عن الصفة  
والاستثناء والشرط والغاية فانها وان لم تحت العام لاسم مخصوصا  
اذ عمل التخصيص عندنا على سبيل المعارضة في حيث الصيغة وان كان  
سبيل البيان في حيث الحكم وليس عمل من الاشياء كذلك لكون كل منهما غير  
مستقل اذ مفهوم الصيغة يحتاج الى الموصوف وكذا الشرط الى المشروط  
والاستثناء المستثنى منه والغاية الى المعاني فالصفة موجبة القصر  
العام على بعض الافراد والشرط يوجب قصر صدر الكلام على بعض القادرات  
نحو انت طالق ان دخلت الدار والغاية يوجب قصر المعاني عن البعض الذي  
جعلت الغاية حد له نحو اتوا الصيام الى الليل **قوله** والتاويل انه يقول  
الى الجواب ان قرينة الاضافة هي دليل العقل على التخصيص لا انها  
ما نعت منه **قوله** وتخصيص الصبح والمجوز في خطاب ب اشياء في هذا  
القبيل اي في قبيل التخصيص بالعقل يحكم بالضرورة انها مخصوصة في خطابها  
الشرعي لعدم التكليف في حقها وخطابها الشرعي انما هي للمكلفين  
لا يتايل فحينئذ لم يتناولها النصوص لعدم التكليف لا تانفك  
التساؤل ينقطع النظر في العقل والعقل يخصها بالاشياء لانها لا ينهما  
مضمون الخطاب وخطاب ما لا يفهم فيجب لانه يؤدي الى تكليف ما  
لا يطابق وهو ممنوع **قوله** وغير الحسي نحو وانبت من كل شئ فانه  
لم يشاهد لها كل شئ ما تبا اذ لم يؤت السموات والارض والجن  
والانس وكوفا مع شمول الشئ ولذلك وفي جعل هذا في قبيل التخصيص  
بالحسي ساجح فانه المدرك بالحس هو ان لها كذا وكذا او اما انه  
ليس لها غير ذلك فانما هو بالعقل لا غير **قوله** ويقول مقارن عن التام  
وان كان مستقلا لكن ليس خصصا لكونه مترادف قال بعض المحققين  
القول في كثير من المواضع مثل تخصيص الكلب بالصفة والابحاح وتخصيص بعض

بالبعض مع التراخي انتهى ويمكن ان يقول اصلاح الاصوليين على  
اشراط المعارضة في التخصيص بتأخر لم يخلو على التخصيص المصطلح  
وانما حملوا على التخصيص ولهذا قال بعض الشراح المخصص اذا تراخي بيده  
نا سخا **قوله** لا داخل في ماهية اي بان يكون جزمه بحيث لا يوجد  
تخصيص الا مع المعارضة وحينئذ فيجوز التخصيص في المرة الثانية  
بالتاخر من غير الواحد والقياس كما صرح به بعض المحققين من الشراح  
فان قلت اذا جوزتم التخصيص بدليل متأخر في المرة الثانية فلا فرق  
حينئذ بينه وبين التخصيص في كل منهما يكون بدليل متأخر التخصيص  
بدليل متأخر فلا فرق حينئذ بينه وبين التسخير ويمكن الجواب بان  
التسخير رفع الحكم عن الكل والتخصيص عن البعض فان قلت قد يكون التسخير  
رفعاً عن البعض قلت رفع الحكم في التسخير مثبت مقتضا عند  
وجود التسخير بخلاف التخصيص فان الحكم سلوب عن البعض المخصوص  
في اول الامر قبل التخصيص لانه لبيان المخصوص لم يدخل تحت الحكم  
العام **قوله** ويمكن ان يجاب عنه بان المراد بالمعارضة ان لا يعرف  
بآخر دليل مخصوص لان مصدره معاصر النبي عليه وسلم مؤيد  
ما قاله بعض المحققين العام والخاص ان دل احد مما علم بثبوت  
حكم والاخر على نفيه فاما ان يعلم فآخر احد مما علم عن الاخر ولا  
فان لم يعلم على المعارضة وان ان يكون احدهما في الواقع نا سخا  
لتاخر والاخر منسوخا لقدمه **قوله** فحينئذ يمكن ان لا يعرف  
ما هو دليل الوجود ظاهر كلام الشارح انه يجعل المعارضة داخلية في ما  
هيئة التخصيص وهذا يقتضي انه اذا علم ما هو الدليل الثاني لا يكون  
مخصصا بل نا سخا وفيه نظر وجهه فان العام اذا خص اوله بدليل  
معارف ثم خص ثانيا بتاخر غير الواحد والقياس فانه يسمى تخصيصا  
عند اصل الاصول فالاولى جعلها شرطا له اول مرة كما قال بعض  
الشراح لا يتايل التخصيص من موم واحد فلا ان يكون بعض افراد شرطا



نبى دون الاخر لانا نقول ذلك بشرط على التخصيص فان عمله باعتبار <sup>المخصوص</sup> **قوله**  
 منه فيجوز ان يكون افراد مختلفة الشئ وط باعتبار العمل لذاتها **قوله**  
 والعام اذا قصر على بعض افراده بغير استقبال يكون حجته بلا شبهة  
 كما كان قبل التخصيص لان الظن انما يحصل باعتبار التعليل وهذا <sup>الاشياء</sup>  
 لا يقبل التقليل **قوله** ان كان المخرج معلوما فبذلك لا بد ان كان مجموع  
 يورث جمالية في الباقي فلم يصلح حجة الا ان يبين المراد وان يبين  
 المراد وان يبين قصره بمقتضى غير العقل والحسني فان التخصيص  
 بهما لا ينافي في القطعية واطلاق التخصيص عليهما فجاز علم هذا الاصطلاح  
 فبين هذا ان مراد الشارع التخصيص بالكلام المستقل وان اطلق  
 ذلك **قوله** البيان يكون نظير المخصوص المجهول الى حاصله  
 انه يصح ان يمثل باية الزنى **قوله** فيجوز تخصيصه قطعيا جاز  
 ان يخص بخير الواحد والقياس اجماعا ويعلم من جوارح تخصيصه  
 بالقياس اجماعا ويعلم انه دون خبر الواحد في الدرجة لان القياس  
 لا يصلح ان يكون معارضاً خبر الواحد حتى رجحوا خبر المتقدم على  
 القياس وكذا خبر الكل ناسيا في الصوم وذلك لان ثبوت الحكم فيما  
 وراء المخصوص انما هو مع شك في اصله واحتمال فيجوز ان يعارضه  
 القياس بخلاف خبر الواحد فانه لا شك في اصله وانما الاحتمال في طريقة  
 باعتبار بوجه غلط الراوى او بسببه عن الصدق الى الكذب فلا يصلح  
 القياس معارضاً له وقد يستدل بجواز تخصيص هذا العام بالقياس  
 على ان التخصيص لا يجب ان يكون مقارناً للقطع جتر افي القياس عن  
 الكتاب وليس بسديد لان القياس مظهر لا مثبت فالخصص  
 بالحقيقة هو النص مثبت الحكم في الاصل وهو لا يعلم تراخيه بطريق  
 النسخ **قوله** كما خص الشيخ والجماعة الخ وكما في نص ان نالنا  
 لحقه البيان في الاشياء السنة الحق بها غير اكلة الكيل والجس  
 بالقياس وكما في اهل الذمة لما خصوا من عموم نص الفاعل الحق <sup>النسوان</sup>

والحياء والتعدون والامن لعدة ان كفر بهم غير مفضل الى الحرب كلف  
 اهل الذمة فخصوا من النص بالقياس مع ان القائل والكافر خصا منه  
 كما ان يقول انما خصا منه بقوله عليه السلام لا يرث الكافر المسلم ولا  
 المسلم الكافر رواه السنن من حديث اسامة وبقوله عليه السلام  
 للقائل من الميراث شئى رواه عبد البر وصححه وكل منهما خبر واحد  
 فكيف يخص به العام اوله اللهم الا ان يدعى الشهرة فيهما مع القابلية  
 والجواب ان حرمان الكافر الميراث خص بقوله ومن يجعل الله  
 للكافرين على المؤمنين سبيلا علم انه يمكن ان النبى صلى الله عليه  
 وسلم خص اية الميراث وقت النزول باذن من ربه لا بمرثته **قوله**  
 نحن معاشر الانبياء لا نورث الميراث رواه الخلفاء الاربعة وابن  
 عوف وابن ابي وقاص والترير والعباس والانس واج الفاضل  
 السبع **قوله** مع ان سرقة ما دون النصاب والسرقه من غير  
 مخصوص بالاجماع في نظر فان الاجماع فيه لا يصلح مخصصا لا  
 المقارنة والاجماع ليس بمقارن للنص فروا واجيب بان  
 المخصص في الحقيقة سند الاجماع وقد يكون سنده مقارنا في  
 نفس الامر وكذا ان تقول سند الاجماع قد يكون ظاهرا كخبر الواحد  
 او القياس فكيف يصلح مخصصا **قوله** يعني ان دليل المخصص مستقل  
 من وجه والاصل فيما يتردد بين الشريين او بعينه بهما وبوفى  
 خطأ من كل منهما ولا يبطل احدهما بالكلية دفعا للترجيح من غير  
 مرجح فيعتمد دليل المخصص في المعلوم بالاستثناء وانما سخر والمعلوم  
 في المجهول بالناسخ والاستثناء المجهولين في كل من الاعتبارين  
 مثلا في سقوط حجة العام فلا يبطل حجته الشائبة بيقين بل يمكن  
 فيه نوع شبهة فيوجب العمل لا العلم لكونه ثابتا من وجه  
 دون وجه **قوله** كاستثنى المجهول فان جهالة يوجب جهالة  
 الاستثنى منه وذلك يوجب سقوط العمل فالمتشبه منه الى ظهور السبب

انت  
 يشترط



فكذا المخصوص المجهول يوجب سقوط العمل بالعام وحجته لا تتنازع اثبات  
الحكم في المجهول **قوله** ينبغي اى العام كما كان قطعيا قبل التخصيص لان  
الناسخ اذا كان مجهولا سقط بنفسه ولا يؤثر في الحكم السابق لانه  
المجهول لا يصح معارضا للعموم فكذا المخصوص المجهول يسقط كانه  
لم يرد ولا يؤثر في العام **قوله** لان كلاهما اى المخصوص والمستثنى  
لم يدخل تحت الحكم يعنى ان المخصوص لم يدخل تحت العام ولهذا لا يغير  
دليل المخصوص الا مقارنا التخصيص بطريق رفع الحكم عن المخصوص  
بعد ان كان ثابتا والاستثناء تكام بالياتي بعد الاداة المستثنى  
دخل في الصدر ثم خرج بل كانه لم يتكلم به **قوله** ولنا تنقيح  
بين عملات الناسخ ولا يكون قطعيا عملا بسببه الاستثناء **قوله** يحتمل  
التعليل لانه نفس مستقل هذا باعتبار شبه الناسخ ان قلت الناسخ  
من حيث هو لا يحتمل لتعليل فكيف ثبت المشابهة هذا الاعتبار قلت  
المشابهة من حيث الصيغة فقط والناسخ من الصيغة يقبل التعليل وان  
كان لا يقبل من حيث الحكم هذا **قوله** وذلك لعدم مجهول الى اذ لا يعلم  
القدر الذى يصير مخصوصا فى اياتي لجهالة ما دخل تحت العلة لان  
اى فرد يترقى من العام يحتمل ان يكون داخل تحت العلة المستنبطة  
من الدليل المخصص وخارجا من العام فيصير الباقي تحت العام مجهولا  
**قوله** اذ به يتبين ان المستثنى لم يدخل تحت حكم العموم لانه بمنزلة  
وصف قائم بحد الكلام والى عدم دخول المستثنى في المستثنى  
منه فكان المستثنى لم يتكلم به فكيف عدما والعدم لا يقبل التقييد  
فيكون صار المخصوص معلوما فيجب ان يبقى العام بمجالاته فوقع الشك  
في عدم الحجته والحاصل ان المخصوص المجهول باعتبار الصيغة لا يخل  
العام وباعتبار الحكم بطله والعلوم بالعكس تنفع الشك في بطلانه  
والشك لا يرفع اصل البقن وانما يرفع وصفه فيكون ثابت  
الحجته غير قطرها كما لا بد المولى وجر الواحد **قوله** فان قيل ينبغي ان هذا

السؤال

السؤال لا حاجة اليه لتقدم ما يفتى عنه **قوله** لان موجب العقل لا يتغير  
لان العقل لا يخطى وانما يوقعه في الخطا الوهم **قوله** لاحتمال ان تكون  
العلة غير الوصف الذى جعلناه له علة فان ذلك يختلف باختلاف  
المجتهدين **قوله** فان قلت دليل المخصوص لما تشابه الناسخ والاستثناء  
هذا سؤال ظاهر البرود قوى اورد كثيرا من الشرايح واجاب  
عنه بعضهم باننا انما استنع التعليل فيهما لان الاستثناء غير مستقل  
وان استقل لكن التعليل فيه يعض الى المعارضة النص وهذا  
ان قد افقد ما في دليل المخصوص اما ان استقل فظاهر واما ان  
التعليل فيه لا يتقضى الى المعارضة فلا تبيان انه لم يدخل تحت العلة  
لانه لا يخرج بعد الادخال والمعارضة انما يلزم على هذا التقدير  
فلا يلزم من عدم تعليل كل منهما عدم تعليل المخصص اذ المقصود  
والمانع من تنوع واما الجواب الذى ذكره الشارح فيه فلا بد من جهة  
التشكيك والفرق وكان يكفى في الجواب ان يقول قلنا المانع من التعليل  
في الاستثناء عدم استقلاله في الناسخ عدم خلوصه من جهة المعارضة  
اذ لو عمل لصدار القياس معارضا للنص وبطلانه وفي دليل المخصص  
لم يوجد شىء من ذلك فاحتمل التعليل واما قوله ان صار دليل  
المخصوص الى قولهم نظير هذه السكنة مستلزمه غير محتاج اليه  
بل ليس له معنى الا بتكليف زايد والله اعلم **قوله** اذ لو عمل اى  
الناسخ لصدار القياس معارضا للنص لانه عمل القياس المستنبط من  
الناسخ على وقف عمل الناسخ وعمل الناسخ بطريق المعارضة  
لنص فكذلك عمل القياس المستنبط منه على سبيل المعارضة للنص  
العام فيكون تعليل الناسخ بالهلا والمخصص المعلوم مبين ان العلة  
المخصوص لم يتناول العام ولم يرد منه لا معارضا للنص واذ  
كان كذلك احتمل التعليل فجاز تعليله لعدم ظهور الشك لانه لم يلزم  
معارضة القياس للنص لانه اذا كان على طريق البيان كان عمل القياس كذلك



اذ الفرع على وقف عمل الاصل **قوله** فان قلت لم لم يجعل ابو حنيفة  
الى هذا السؤال والرد على المشبهة في السؤال الاول لاني سئلت  
الكتاب والانسب وكثر هذا السؤال والجواب عند قول المصنف  
فصار كالبيع المضاف الى حر وعبد واحد فانه باطل في **قوله**  
وجد كون المسألة نظير دليل الخصوص الى ايضا في المقام ان الرهن  
المخصوص داخل في العام صبغة لا كما وكذا العبد الذي فيه الخيار  
داخل في الاجاب لا الحكم فنسبته الخيار من البيع كنسبة دليل  
المخصوص من العام ونسبة محل الخيار من البيع كنسبة الرهن المخصوص  
من العام وهذا المسألة على رتبة صور الاولى ان يكون محل الخيار  
وتمتع معلومين مثل ان يبيع مسالما وغائبا بالدين كل منهما بالف  
صفقة واحدة على ان البايع او المشتري بالخيار في سالم ثلاثة ايام الثانية  
ان يكون محل الخيار معلوما والثمن مجهولا كما اذا باعها بالدين على ان  
بالخيار في احد ما الرابعة ان يكون مجهولا كل منهما مجهولا كما لو باعها  
بالدين على ان بالخيار في احد ما فترعاية شبه النسيئة هو البيع في الاولى  
وترعاية سنة الاستئناس لم يصر في البواقي ووجد الاختصاص ان  
معلومية محل الخيار والثمن مبرج جانب الصحة فلا يتم شبه النسيئة المقف  
للصحة وجهالة محل الخيار او الثمن او كلهما من جهة جانب الضاد فلا يتم  
شبه الاستئناس وقد يقال ان كل واحد من الصور عملا بالثمن اما في  
الاولى فلا يشبه الاستئناس ايضا بوجوب صحته كونه استئناس معلوم  
واما في الثانية فلا يشبه النسيئة بوجوب زوم العقد في غير محل الخيار  
لان جهالة الثمن طارئة وشبه الاستئناس بوجوب ضاد فلا يثبت  
الجواز بالثمن واما في الاخرتين فلا يشبه الاستئناس بوجوب ضاد  
العقد وشبه النسيئة بوجوب العقاد في العبدين ولا ينعقد بالثمن  
بالثمن وقد يجاب بان معنى شبه الاستئناس ان محل الخيار غير داخل  
في الحكم فيكون كذا الاعتبار غير مبيع فكيف قوله شرها فاسد المفسد

البيع ومعلومية الاستئناس لانه نوع ذلك ولهذا جعل الاستئناس في  
صورة جهالة الثمن وحده موجبا للفساد مع انه معلوم **قوله** فلا يثبت  
بيعا ما بخصه ابتداء بل بتامه البيع ما بخصه ابتداء ما اذا قال عبت  
منه هذا العبد بخصه من الالف الحوزة على قيمته وقيمة ذلك العبد  
الاخر وسو باطل بجهة الثمن وقت البيع ومان البيع بالخصه بتا ما  
اذا باع عبدين بالف فان احدهما قبل التسليم فانه يبيعه العقد  
في الباقي منهما بخصه وتفسيح في الميتة وهو غير مفيد لان الجملة  
الطارئة غير مفيدة العقد **قوله** لانه اذا انعدم العبدان يبيعه معلومية  
محل الخيار وضمنه **قوله** وانما سيجر المجهول بسقط قبضه لعله قضيت  
اذ لا معنى لقبضه **قوله** فان قلت جهالة الثمن طارئة الى هذا السؤال  
وارد على ما ذاع بين محل الخيار ولم يفضل الثمن ومعنى الصورة الثالثة  
ان يصرح العقد في الذي لا خيار فيه حتى لو فسخ العقد الذي فيه الخيار  
بقي في الاخر على الصحة لان العقد منعقد فيها لانها محلان للبيع والتسمية  
صحت جملة الا ان الخيارات عارض دخل في الحكم فمنع ثبوت الحكم في احدهما  
فصح الاجاب في الاخر ووجبت حصته من الثمن واجيب بان حكم العقد  
لما انعدم في محل الخيار لا ينعقد الا الحكمه فصار الاجاب في حق الحكم  
في محل الخيار بمنزلة عدم كما في بيع الحر فيسقط الاجاب في الحر بخصه  
من الثمن ابتداء وذلك لا يجهل **قوله** وان كان معلوما بغير معلوما  
لا استقلاله فانا قلت للاستئناس غير مستقل وذلك ما يقع في التعليل  
لانه علم كما من كيف يثبت في دليل المخصوص المعلوم كخبر الاستئناس  
بطريق التعليل قلت سو باعتبار استقلاله فيحتمل التعليل كمن  
مشبهة بالاستئناس المجهول باعتبار ما ان التعليل في جمع اليد بالنسبة  
الى الحكم لانه اذا كان مجهولا سقط صد الكلام وكذا العام يسقط  
بالجهالة الناشئة من التعليل وكل وجه **قوله** كالبيع المضاف  
الحر وعبد فان قلنا هذه المسألة لا تستأناس فيها من انما هو محال



الشبه الاستثنائي قلت لكنها تناسب الاستثناء في حيث ان الحرام بخلاف  
تحت الحكم مع ان صور الكلام تناوله فصار كأنه مستثنى كما استثنى  
كما اذا باع عبد بين الاهدا محصنة في الثمن فانه يبطل البيع فكذلك  
هذا **قوله** فانه باطل فيه يجوز فان البيع باطل في الحر ثابت في القن  
حتى ان الملك ثبت فيها بالقبض وههنا بحث لا بد من التبيه له  
وهو انه قال في الهداية من جمع بين حر وعبد وشاه ذكيتة  
وميتة بطل البيع فيها وذكر في المبسوط بلفظ الفساد فيها والحق  
ان البيع باطل في الحر ونحوه فاسد في القن ونحوه واليه اشار  
صاحب المغني بقوله يفسد البيع في القن واخبرنا بما اشار  
اليه شمس الايمه في اصوله فعلى هذا يكون لفظ الفساد في المبسوط  
في حق الحر مستقارا في البطلان ولفظ البطلان في الهداية في  
القن مستقارا في الفساد فان وقع بذلك الخلاف كذا قيل وفيه  
بحث لا يجمع بين الحقيقة والمجاز لان لفظ الفساد في عبارة  
المبسوط تتناول معنى الفساد والبطلان وكذا لفظ البطلان في  
عبارة الهداية والوصول ان يحمل كلنا العبادتين على عموم المجاز  
بان يراد منهما عدم الجواز وكذا المراد ببطلان البيع في عبارة  
الشارح **قوله** فيه بقوله بمن واحد الى انما قيد بوحدة الثمن ليكون  
التنظير متفقا عليه اذ لو فضل الثمن بان قال بينهما بالف كل واحد  
نحو ما يه ليصح بيع العبد عندهما باسمي بما يبدلته خلافا لابي حنيفة  
هما يتولان الصفة متعددة بنصفه الى الثمن فلا يسرى الفساد  
من احدهما الى الاخر وهو يتول الصفة متحدة فيهما لان تعددها  
بتكرار لفظ البيع مع تفصيل الثمن فاذا فسد العقد في البعض  
فسد في الباقي بالضرورة **قوله** لان الحر لم يدخل تحت الايجاب  
الى على النساء في العبد واخوانه بوجهين احدهما ان البيع  
فيه يكون بعبارة محصنة ابتداء وذلك لا يجوز وما بينهما ان مالين

لمبيع بصير مشرطا لعقود البيع فيفسد البيع بالشرط الفاسد الخ  
ليقتضى العقد واورد ان يقول العقد فيما لا يصلح مشرطا ليس فيه  
منفعة فلا يكون مفيدا واجيب بمنع اشتراط النفع في افساد  
الشرط وليس بشيء ثم لو سلم ففقد نفع لان قبوله قبول بطله وهو  
مال مستقوم والحر ليس بمال فيكون خاليا عن العوض فيكون ربا واد  
ايضا ان جعل قبول العقد في كل من الشئين شرطا لعقوله في  
الاخر انما هو اذا صح الايجاب فيهما اما اذا بطل فيهما او في احدهما  
فلا اشتراط في صورة اجمع بين الحر والعبد لم يهجه الايجاب  
في الحر واجيب ان كون الجمع بين الشئين في الايجاب مقتضى  
لجعل القبول العقد في كل منهما مشرطا لقبوله في الاخر مما لا ينبغي  
ان يشك فيه الا انه قد يكفر فاسدا وهو ما لم يهجه الايجاب فيهما  
و قد يكفر صحيحا وهو ما اذا صح الايجاب فيهما كما في شراء القن  
والمكاتب والمدبر و ام الولد فان هؤلاء قد دخلوا تحت العقد  
لقيام المالية وكذا يتخذ بيع المكاتب مرضاه في الاصح والمدبر  
بقضا القاضي و ام الولد عند ابي حنيفة و ابو يوسف الا انهم  
باستحسانهم ولو البيع بالعتق في المال و البيع فيهم **قوله** على  
اختلاف المذهبين يعني مذهبنا ومذهب الشافعي فمن يقول  
ان موجه كان الفطرح يقول به بعد التخصيص كما هو مذهبنا  
وقر يقول ان موجه كان الظن يقول به بعد كما هو مذهب الشافعي  
**وهو** في المتن بخلاف الاستثناء الى قوله الشارح للتعامل  
سير بذلك الى ان الرد على اعتبار اكثر من شبه الاستثناء في  
دليل الموضوع دون شبه الناسخ وحاصله انه يقول ان  
شبه الناسخ اولى بالاستثناء من شبه الاستثناء لان كلا من  
الناسخ فالاستثناء مستقل بنفسه بخلاف الاستثناء فانه  
غير مستقل لان الاستثناء مع المستثنى منه كلام واحد وكان



بمنزلة وصف غير قابل للتعليل جهالة توجب جهالة المشتق منه فلا  
يجب العمل الا بعد البيان بخلاف الناسخ فان جهالته لا تصرف الكلام  
المعتمد لانه يسقط بنفسه فكذلك دليل الخصوص يسقط اذا كان مجهولاً  
ويبقى العام على ما كان عليه فكانت هذه المشاهدة اولى من مشاهدة الاشياء  
**قوله** لان المجهول لا يصلح ان يكون معارفاً للعلوم فيسقط حتى كان  
لم يرد كالناسخ اذا كان مجهولاً فانه يسقط بنفسه ولا يؤثر في الحكم  
السابق **قوله** وان كان معلوماً يكون محلولاً لاستقلاله بالان  
قلت الاستثنا غير مستقل وذلك مانع من التعليل فكيف يثبت  
في دليل الخصوص العلوم شبه الاستثنا بطرق التعليل قلت هو  
باعتبار استقلاله بحتم التعليل لكن انما يثبت شبه الاستثنا المجهول  
باعتبار ما لا التعليل فيرجع اليه بالشبه الى الحكم لانها اذا كان مجهولاً  
لا يسقط صدر الكلام وكذا العام يسقط للجملته الناشئة من  
التعليل **قوله** وان كان معلوماً لم يكن محتملاً للتعليل فيبقى العام فيما  
دراة موجبا قطعاً **قوله** كان الناسخ ليس بحتم له هذا بخلاف  
ما مر في مرات مشابه الناسخ فيما اذا كان معلوماً على القول الاول  
المختار من انه بالنظر الى الصيغة اعني شبه الناسخ بحتم التعليل  
لانه يرض مستقل ويمكن ان يقال المشاهدة عند من حيث الصيغة فقط  
وهو من هذه الجبسية نقل التعليل وانما لم يصله باعتبار حكمه وهو  
المراد هنا وكل ما مقام ما يناسبه **قوله** فصار كما اذا باع عبدين وهلك  
احدهما قبل التسليم الى المشتري واستحق او ظهر انه مكاتب او مدبر  
**قوله** وهو مذهب عامة الاصوليين وبعدهم ان القول الاول  
هو المختار عندنا **قوله** وعن الرابع الى هذا جواب عن الشق الثاني  
من القول الرابع اما الشق الاول فعلم الجواب عن جواب الجواب عما قاله  
اكثر حتى **قوله** فانه يبيع البع في الباقي المدخول في العقد ثم الرجوع  
اما المدخول فباعتبار الرق والتقوم اما في العبدين اذا مات احدهما او

استحق فظاهر واما في المدبر والمكاتب فلان كل واحد منهما ما تحل  
المبيع لقيام المالمية لجواز بيع المكاتب من غيره برفضا في الاصح وويل  
نقد القضاء يبيع المدبر كما اذا ما تجوز جرمهم بعد تناول الايجاب عليهم  
فلضرورة بقدر التسليم في الميتة ولصيانة حق المشتري لا يخفى  
ولصيانة حق العتق في المكاتب والمدبر وهذا الخروج لا يفسد البيع  
لان الجبالة عارضة في الاثر او مثلاً غير مفيد فكان بيعها بالحققة بقا  
لا ابتداء **قوله** او بالمعنى لا غير بان يكون اللفظ مفرداً مستثناً عيباً  
لكل ما يتناول ولا يتصور ان يكون العام عاماً بصيغة فقط  
اذ لا بد من تعذر المعنى **قوله** كرجال الخ العام صيغة ومعنى اما ان يكون  
له فرد من لفظه كآل مال او لا كما في النساء واختلفوا في الجمع المتكسر كرجال  
وقساً فذهب القاضية ابو زيد وشمس الائمة وفي الاسلام و  
بعض العراقيين من اصحابنا واخرون الى انه عام بجملة على جميع  
الافراد عند عدم المانع وعلى الثلاثة عند وجوده وهو مذهب  
البيهقي واخباره المصنف وهو المختار وذهب جمهور الشافعية و  
بعض اصحابنا العراقيين الى انه ليس بعام وقيل لا كذلك في عموم  
معنى انتظام جميع من المسميات وانما لا في الخلاف في العموم  
بوصف الاستغراق واختلفوا ايضا في جمع الفلانة وهو ما يتناول لفظ  
العشدة فمادونها الى الثلاثة والعاقبة على انه ليس بعام اذا كان  
متكزاً للكونه ظاهراً في العشرة والمختار في الاسلام العموم مطلقاً  
**قوله** سواء كان جمع فلة او زان جمع الفلانة افعالاً وافعالاً  
وافعالاً وجمعا للتصحيح المذكور والمثون كما ذكره ابن الحاجب **قوله**  
وايضاً كل عام بحتم التخصيص والاستثنا والجمع المتكسر لا يجمد ذلك  
لانه ليس يتعامل بالجمع قطعاً حتى يخرج منه بعضهم بالتخصيص و  
الاستثنا وانتقالاً لا اذم بمتلزم انتفا الملزوم **قوله** بل هو محمول على  
المبيع عند عدم المانع تحقيقاً للمعنى العموم على الثلاثة عند وجود الثبينة

العقد



**قول** كوجوب العام الثابت بطريق الاطاد هذا تشبيه للنفع اللزقي **قول**  
 قد صرح الهمام في حق الاسلام هذا جواب عن الاعتراض الثاني وهو قوله وايضا  
 الخ وحاصل الجواب اننا لانعلم انهما احتمال التخصيص على من ذهب القائلين  
**قول** وكذا قال الذمخشري في معنى الصفة ان يجوز الاستثناء في الجملة المنكر  
 الاولي ان يقول من الجملة المنكر وحاصله اننا استدلنا على كونها جواز الاستثناء  
 منه لان الاستثناء معيار العموم ذلك ان يقول جواز الاستثناء متوقف على  
 العموم فانما يان العموم به دور والجواب ان عموم الجملة المنكر اغايبت بالذ  
 ليل وهو انه لو لم يكن للعموم مكان مختصا بالبعوض والفاصل به فان قلت  
 قد لهم الاستثناء معيار العموم منكم لاننا نقلنا ان المشني منه يدخل في المنع  
 ثم خرج كما يفعله الخالف لمويل هو منيع من الرجوع الى الحكم فليبق بغيره وايضا  
 ينسب بالعدد والعشيرة ونحوها لجواز الاستثناء من مباح انها ليست عامه لان  
 اجزائها محصورة قلت معناه ان اللفظ شامل للمشني منه والمشني بمعنى  
 انه صالح لهما ان لو سكنت وهذا الية العموم وادانك كيف ما لاداة علم ان المشني  
 لم يدخل في الحكم اذ اللفظ صالح لا سقاطه لادقاله لصدقه عليه ولذا قبل الاصل  
 في الاستثناء الاتصال ومراهم معيار العموم جواز استثناء بعض افراد صالح  
 له اللفظ والمشني من العدد ليس بعض افراد بل بعض اجز الالة العدد مد  
 ثم من اجز الامتداد افراد كما تقدم **قول** وقوم مثال للعام بمعناه الخ قوم  
 اسم لجماعة الرجال فاصفة بطريق الغلبة اذ هو في الاصل مصدر ووصف به  
 الرجال فاصفة لقيامهم بامور النساء كذا القائلين وينبغي ان يكون هذا انا وبل  
 ما يقال ان فعل ما جمع فاصفة كصوم جمع صائم والافعل ليس من ابيته الجوع  
 فاللفظ مفرد بل لانه يشي ويجمع ويؤخذ الضمير العايد اليه من مور قطبتين  
 فاداهط وقومين واقوام والقوم دخل والرفظ خرج الا انه متناول  
 لجميع اجزاده لكل واحد من حيث انه واحد فلو قال القوم الذي يدخل  
 هذا الحصن فكم من النقل كذا فدخل جماعة كان النقل لجموعهم ولو دخل  
 واحد يستحق **قول** فكل من زاره يستحق الاعطاء فلوزاره واحد يستحق

الاعطاء ٤

الواهم

الواهم ولو زاره جماعة استحق كل واحد الواهم مجتمعين مجتمعين كانوا  
 حالة الخج او متفرقين **قول** والخصوص في بعض مواضع الخبر حاصل ان  
 من وما يستعملان في الشرط والاستفهام والجزء وهما عامتان في الاولين  
 الاحالة واما في الخبر فقد يكونان عامتين وقد يكونان خاصتين وهذا معنى  
 قول المصنف بحتملان العموم والخصوص والاصل فيهما العموم فان  
 الخصوص لما كان في مواضع الخبر والعموم في الاستفهام والشرط يجعل  
 العموم اصلا لكنهما في الخبرين يعان عموم الافراد في الخبر وعموم الاما  
 حتى لو قال من ياتين فله درهم مستحق كل واحد ياتيه الدرهم ولو قال  
 قال اعطى من في الدار درهما فليس مستحق كل واحد ياتيه الدرهم ولو قال  
**قول** ولما قيل ان يقول الخ الجواب ان ذلك انما هو للتقيد باقلا و  
 الكلام عند الاطلاق على ان اللفظ انما سقط عمومي في بعض المواضع  
 لغزينة لتوجيه الابهيد محتمل العموم في نفسه بل هو على ما كان عليه من  
 النصاصه ولذا يقال سقط عمومه لكذا فان السقوط يستدعي الوجود  
 والاعتبار بالسقوط محتملا اعتبار باحتمال الخصوص **قول** من دخل  
 هذا الحصن او اقله من النقل كذا فدخله عشرة معا يبطل النقل  
 خصوص ثمانية بالعدد السابق دون الجماعة **قول** فالاولى ان يقال  
 احتمالا للعموم والخصوص ثابت في الجميع بغض في الخبر والشرط والاستفهام  
 وقد علمت انه لا حاجة الى ذكر الاولى كما ذكرنا **قول** اما في الخبر فظاهرا  
 هو اما احتمال الخصوص في الخبر فمثال ظاهرا كما ذكره بعض الشراح  
 بقوله ذرت من اكرمته وتريد واحدا فان الخبر اذا قصد باخباره  
 شيئا بعينه كانا خاصين ولو لم يقصد به شيئا لا بعينه كانا عامتين  
 فالتمتخصيص والتعميم فيهما تحت ارادة التكلم **قول** بغض الكثير  
 الشايح الخ الاصل يطلق ويراد به القاعدة الكلية والضابطة و  
 يطلق ويراد به الواج والسابع في الاعتبار كما يقال الاصل في الكلام الحقيقه  
 ويطلق ويراد به الكثير السابع وهذا هو المراد هنا لانه لو كان المراد

من قوله



بالاصل بطريق الوضوح وضعا للعموم حقيقة يحصل التماثل بينهما وبين  
قوله يتملان العموم لانه احتمال اللفظ لمعنى ليس بطريق الوضوح و  
الحقيقة وقد يكون الشيء اكثر وجودا مع احد ضلعيه **قوله** لفظ عليه  
الردوم من قبل قبيل في ذوات ما لا يعقل هذا عند بعض ائمة اللفظ  
وقال بعضهم انها لما لا يعقل ولصفات من لا يعقل كقول تعالى لله ما في  
السموات وما في الارض والاكثر انهما يعقلان وغيرهم **قوله** كما  
على ابو حنيفة في قوله اني قول القائل من شئت من عندي عنقه فما  
عنقه فانه لا يكون له ان يعنى الكل بل يعنىهم الا واحدا بالعموم  
والتبعية المتيقن به وعندهما ان يعنىهم اجمعين علما بالعموم وليست  
فان قلت اي واحد لا يعنى على قول ابي حنيفة قلت الجواب اذا اعتقدهم  
على العاقب والافواحد منهم ويكون البيان فيه للمولى **قوله** باضافة  
المشبهة الى العام والضمير في شئ العائد الى من العامة **قوله** لانه المشبه  
اضيفت الى خاص وهو ضمير المتكلم **قوله** وجب العمل بها اي بمن يعنى  
بعموم من وخصوص من لئلا يبطل معنى الخصوص بالكلية لو اعتقد  
الكل **قوله** كذا قال الشارح يعنى في وجه الفرق بين هذين التفسيرين والظاهر  
والمداد به بعضهم وهو سراج الدين الهندي شارح المعنى **قوله** لكنه  
ليس بصحيح الا في شيء لان كلامنا فيما اذا كان في الكلام ما يحتمل الخصوص  
تم فيعتصم باضافة المشبهة الى خاص اما اذا لم يكن شيئا يحتمل فليس  
فليس كلامنا فيه ولو اضيفت المشبهة الى خاص فمثل **قوله** فالتبعية  
متيقن على التقديرين لانه ثابت على تقدير البيان وعدمه ضرورة  
وجود البعض في ضمن الكل واردة الكل محتملة فحمل من على التبعية  
اخذا بالمتيقن المقطوع به وترك الاحتمال المشكوك **قوله** والظاهر  
انه تعالى للمشبهة بالكل فلا يتم اخراج البعض لتبعية التبعية **قوله**  
ولقائل ان يقول ان اورد هذا الاشكال بعض المحققين ولم يجيب  
عنه والجواب انه لو نأفت بعضيته من مطلقا البعضية لما صدق الكل

الكل

الكل بالجزئي فالواقع خلافه بالضرورة واذا انتفت المماثلة كان معنى  
الكل محصلا بالجزئي مطلقا ومع الجزئي محصلا بالكل من وجه في بعضية  
محصلة بدون البيان من كل وجه ومع البيان من وجه دون دون لطلاق  
المصطلح متيقن **قوله** لان الشرط ان يكون جميع ما في بطنها علما ولم يرد  
جذ فان قلت لو لدرت علامته لا يعنى ايضا لعدم الشرط فما الفائدة ذكر  
الجارية مع الغلام قلت التنصيص عليها اقتدا بسلام السلف في العمل  
وضع المسألة والتبرك بهم **قوله** والسماويها اليها قال بعض ائمة  
المفسرين او تركت كلمة ما على من ارادة معنى الوصفية فكانه قيل  
ولقائل والقادر العظيم الذي بناها **قوله** وكذا من يحج بمعنى ما لا  
فالمصنف رحمه الله اقتصر على الاول اقتضارا او اقتضا على الغرض  
الميد **قوله** ويدخل ما في صفات من يعقل قال بعض الشارح على سبيل  
المجازة بمعنى ايضا كون وقوعه من عند من حصل لا عند من عم  
انتهى وظاهر عبارة الشارح انها حقيقة في هذا الاحتمال وهو انما  
يتم عند من عم فيها كما قدمناه فتبينه كذلك **قوله** نقول ما فيه  
في قوله في جوابه الكبرياء والفاضل وغيرهما من الصفات وقيل في  
السؤال عن الجن والوصف ولهذا وقع بين فرعون واللعين  
وبين موسى عليه السلام ما وقع فان فرعون طرد باللعنة تعالى واقفا  
ده ان لا موجود مستقلا الاجسام للسمع موسى عليه السلام بقول  
انا رسول رب العالمين سأل بما عده عن الجن فقال وما ديت  
العالمية كانت قال اي اجناس الاجسام هو موسى لما كان عالما  
بالله تعالى اجاب عن الوصف بينا على النظر المؤدى الى العلم بحقيقة  
التمتازة عن حقايق الممكنات فلما يطايرها الجواب السؤال قال  
زعمه وان كان في غاية الصحة عجب من حوله من الهيلة فقال لهم  
الاسم عوانه استنزاه وقال ان رسولكم الذي ارسل اليكم  
المؤمن ولما راهم موسى لا يفتنون لما بينهم عليه في المدينة

120



بمعنى

قال رب المشرف والمغرب وما بينهما ان كنتم تعقلون **قوله**  
 كلمة كل عامه بمعناها الالهية كقولهم في عموم ما دخلت عليه بمعنى انها  
 لا تقع خاصة فلما يقال كل رجل ويراد به واحد بعينه لا معنى انما لا يعقل  
 التخصيص اصلا لان قوله تعالى الله خالق كل شيء واشبه ما ذكره  
 مخصوص على ما مر وقال في الاسلام ان كلمة كل يحمل الحفوف مثل  
 فعنده تطلق على الواحد ايضا بخلاف سائر ادوار العموم وانما  
 احترز عن من والان عموم اسموعلى وعموم من وما بدل والبدل  
 مقدم على الشمولى لتندل بمنزلة البسيط من المركب **قوله** حتى  
 لا يقع التطلقات في المرة الثانية على امدة واحدة يعني لو تزوج  
 امدة فحيث فيها بمجرد العقد فعد عليها ثانيا لا يقع **يقع** التطلقات  
 عليها ثانيا لا خلا اليمين في حقها بالمدة الاولى **قوله** او جبت عموم  
 الافراد اي بان يترك كل واحد من افراد ما اضيف اليه من التكررات  
 مع قطع النظر عن غيره وهذا معنى الكلام الافرادى حتى لو قال  
 لرجلين كل واحد منها على الف لزمه الف لكل منهما لزمه الايتنا  
**قوله** صاحب فيه بخلاف ما لو قال لهما مالهما على الف بحيث يجب  
 عليه الف واحدة يكون لكل منهما مشطرها **قوله** وان دخلت  
 على المعرفه او جبت عموم اجزائه نحو اشتري كل العبد وهذا معنى  
 الكلى المجموع والاوّل معنى الكل الاجزائى **قوله** اي يكذب الثانى لان  
 فشره من اجزائه وهو غير ما قول **قوله** فمخى قولنا كلما تزوجت  
 امدة فهو طالع اي كل وقت يقع منه تزوج على امدة فهو طالع  
 طالع فيه فتطلق كل من عقد عيسى او لو كدر العقد عليها الى  
 انقضاء الثلاث ثم عقد عليها بعد فوج اجزال ان الهم اليمين باعتبار  
 ربما يحدث من الملك وهو غير متناه وخر واية المنتفع عن ابى  
 يوسف هذا اذا كانت المدة معينة فلوانهم وقال كلما تزوجت  
 امدة فهو طالع فتزوج امدة طلقت فان تزوجها

ثانيا

ثانيا لم تطلق وهذا اذا دخلت كما على نفس التزوج كما مثل به الشرع  
 التشرح اما اذا لم تدخل عليه كقوله كلما دخلت الدار فانك طالع  
 فالتكرار ينهيه بانها الثلاث حتى اذا تزوجت بعد الثلاث بنفج  
 آخرو عاد اليه فوجد الشرط في الملك الثانى لم تطلقا عندنا خلا  
**قوله** وقد **قوله** وثبتت عموم الاسما فيه اي في عموم الافعال ضمنا كما  
 ثبتت عموم الافعال في ضمن عموم الاسماء المستفاد من كل الجدة عن  
 اضافتها الى ما ضرورة افتقار الافعال الى الاسماء وعدم خلو الاسماء عن  
 الافعال وانما اصل ان عموم الافعال في كمالها تصدى وعموم الاسماء متفق  
 وفي كل بالعكس **قوله** اي توجب انا طة الافراد على سبيل الاجتماع  
 وهذه بخلاف كلمة كل فانها توجب الاحاطة والاجتماع على سبيل الافراد  
 كما بينا وكلمة من توجب العموم مطلقا من غير تعرض لاحاطة والا  
 اجتماع والافراد **قوله** اي يكون مشتركين فيه ويصير النقل واجبا لا اول  
 جماعة تدخل لان كلمة الجميع توجب العموم بصفة الاجتماع فصاحب مجموع  
 السابقين كتحض واحد في انتم اول فكان له من نقل واحد بين جميعا  
**قوله** لان كلمته الجميع تحمل ان تتعار بمعنى الكل اي لكان تقوله عموم  
 الكل على سبيل الافراد وعموم الجميع على سبيل الاجتماع فلا يشار كنه  
 الاستعارة **قوله** فيعمل بمعنى الكل عند تعذر العمل بحقيقة اي حقيقة  
 الجميع لانها حقيقة في الاجتماع والعدد السابق ليس منه صفة الاجتماع  
 واذا تعذر العمل بالحقيقة عمل على كل فيما قصد التنقل لاجله وهو  
 الجلادة ومجلا للفظه واحده على اعم المجازين للمحوضه من كل وهو  
 استحقاقه الاوّل للنقل واحدا وان او جمعا على ان الجماعة اذا اتفقت  
 النقل بالدخول او لا فالواحد اولى لان الجلادة فيه اجلى **قوله** واجب  
 عنه اي حاصل الجواب ان الجميع بين ما اغا يلزم ان لو تصور اجتماع  
 عمر ما بان دخل جماعة او لا او استحقوا النقل ودخل واحد ايضا واستحق  
 النقل وذلك غير ممكن لان الشرط وهو الدخول والا لا يوجد لاني



واحد والشع على الانفلا دون الاجتماع فلا يكون فيه جميع بينهما **قوله** و  
لقائل ان يقول ان مناقسة الجواب وهي فلهذا كل منهما واصلها انه  
في حالة التكلم لا بد ان يراد احدهما معينا واردة كل منهما معينا في  
ارادة الاخر وعدم جواز الجمع بالنظر الى الارادة لا بالنظر الى الوقوع اذ  
لا يتحقق الجمع بينهما في الوقوع وفي الارادة الجمع متصور بل محقق ويثبت  
فالجواب لا يطابق السؤال لان السؤال ورد على الجمع في الارادة للجمع  
اجاب بعدم الجمع في الوقوع **قوله** ليصح ليصح لعل تارة على حقيقة الجمع  
الاجتماعي للوقوع المتفق **قوله** ولا معنى للجمع الا دفع لانها ان يقال  
ليس يتم جميع في الادارة ايضا لان ارادة احدهما حالة التكلم تناه في ارادة  
الاخر فقال لا معنى للجمع في الادارة الا ان ثبت التكلم على تقدير ارادة وقوع  
وقوع كل واحد منهما كذلك واجاب بعض الشراح بان ارادتي ما وان كان  
محققا لكن في حالتين مختلفتين وانما يستحيل ان لو اريد معا في حالة  
واحدة واجاب بعض الشباخ بان حالة التكلم وان لم يجزوا عن ارادة احد  
هما ولكن قد الفه اعتبارا قسرا نها بتلك الادارة لفون اعتبارا قدينة  
المجاز وهو ارادة التجميع وقطع النظر عن تلك الادارة وصيرتها  
فان لم تكن **قوله** فالاولى الى ذلك بعض المحققين لانه من عند  
الشراح واصلها ان هذا الكلام صار مجازا عن قوله ان السابقة تحقا  
النقل منفردا كان او مجتمعا فيتحقق الاستحقاق على تقدير الافراد  
والاجتماع لعموم المجاز وصيرورة المعنى الحقيقي وهو الاستحقاق مجتمعا  
فردا من افراد المجاز ومنه يتبين تحت عموم لكن قد عرفت انه لا يحتاج  
الى ذلك لان الجواب الذي اجاب به بعض الشراح ينبغي في سقوط  
الاثر من عاق كلام القوم هذا ولو حمل الكلام على حقيقة وجعل معا  
استحقاق المنفرد كما لا النقل ثابتا ببلاية النهي التص لم يتعد **قوله**

**قوله** وهو اول في حق من تخلف فان قلت هذا اظاهر فيما اذا خلو  
البعض اما اذا لم يخلف احد بل دخلوا الكل قلت لا يستحقوا شيئا  
شيئا لانعدام الاولية تحقيقا او تقديرا فان قلت فلو تخلف الامام  
ينبغي ان يعطوا الصدق والتخلف بالنسبة اليه قلت لان الامام لم يبد  
خل في عموم قوله والتخلف انما يصدق على من دخل في عموم قوله **قوله**  
نسقطت عن كل الاحاطة اي بقدرية اول اول ولم يقيد باولا فكل من دخل  
خل بخله منفردا او مجتمعا عملا بالحقيقة وعدم قرينة المجاز **قوله**  
فلما سقطت عن سقطت عموم من فيه وضع المظهر موضع المظنم  
هو لا يكون الا التكنية كما عرف في محله والاولى سقطت عمومها **قوله** حمل  
المحمل وهو من على التكلم وهو اول فلا يجب الا فرد سابق ولم يوجد فلو  
دخلت ان العشرة دخلت الحصن فرادى كان النقل الاول منهم فاقته لانه  
الاول من كل وجه فهو فرقت فيه معني من والاولى اما الاول فهو حكم فيه واما  
من فيحمل المضمون وينصرف اليه بالقرينة وقد وجدت وهي ارادة  
التجميع على ما تدوان قلت هل استعماله مع استعمال الكل او جميع بطريق  
الاستعارة فيما اذا دخلت الحصن جماعة معا حتى يكون لكل واحد منهم  
نقل كامل كما في كل اذا حملت عليهم او يكون لكل نقل واحد مستركون فيه  
فمنه جميع اذا حملت عليها فالجواب ان الاستعمال بطريق الاستعارة  
يستدعي استلزام حقيقة المتعار للمعنى الذي يكون بين الاستعارة  
عليه في المتعار له وعموم من ليس بحقيقة لها وانما ثبت لها فرد  
رة ابهامها كما لتكررة في سياق النفي وما ثبت بطريق الضرورة لانه  
يكون مصححا للاستعارة لانها شرطها وهو كون الوصف الجا  
مع من لوازم حقيقة المتعار فان الثابت بالضرورة ليس  
بحقيقة لما ثبت له بخلاف العكس ولو كان العموم حقيقيا لهما  
كما كان اعلم من عمومها والعام لا يستلزم الخاص بخلاف  
العكس فيمنع في الاستعارة لعدم اللزوم المصحح لها **قوله**



والنكرة في موضع النفي من الفا العام النكرة الواقعة في موضع ورد  
فيه النفي تحت علمها حكم النفي فيلزمها العموم ضرورة ان التنقل  
فرد مبهمة لا يكون الا بانتفاع جميع الافراد الا ان ذلك قد يكون نصا بان  
تكون النكرة مع من ظاهرة او مقدره كما في ما من رجل في الورد قد يكون  
بان نحل نفي الجنس ونفي الوحدة نحو لا رجل فانما قالها بحتم نفي الجنس ونفي  
الوحدة على هذا ينبغي ان يعيد كلامهم يكون النفي للجنس **قول** كقوله تعالى  
لا يبيع فيه ولا خلة فيمن قرأ بالرفع وهو نافع وابن عامر وعاصم وخمسة والكسائي  
اما من قرأ بالنصب وهو ابن كثير وابوعمر وفان اللزوم يكون على سبيل الوجوب  
وهذا قال صاحب الكشاف ان قوله تعالى لا ريب فيه بالفتح وفيه القراءة المشهورة  
يوجب الاستغناء وبالرفع وفيه قراءة ابي الشعثا يجوز ذكر الامام الرازي  
في تفسيره ان القراءة المشهورة توجب ارتفاع الريب بالتحية لانه نفى  
لماهية الريب ونفي الماهية يقتضي نفي كل فرد من افرادها لانه لو ثبت فرد  
من افراد الماهية لثبت الماهية وذلك يناقض نفي الماهية واما قولنا لا  
ريب فيه بالرفع فهو نقيض قولنا ريب فيه وهذا يفيد فرد واحد **قول** والد  
والدليل عليه الاجماع اى الدليل على عموم النكرة النفية النص والاجماع اما  
النص فقوله تعالى قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى نورا فانما كلفناهم  
تقدير وسكبت بمعنى انزل الله النوراة على موسى وانتم تعرفون بذلك  
فهو ايجاب جندي باعتبار ان تعلق الحكم بفرد معين من الشئى تعلق بعض  
بعض افراده ضرورة قد قصد به التزام الورد ورد قولهم ما انزل الله على  
بشر من شئى فيجوز ان يكون المعنى انزل الله على احد من البشريين  
الكتب على انه سلب كفى يستقيم رده بالاجاب الجزئي لانا فصلنا سلب  
السلب الجزئي مثل انزل بعض الكتب على بعض البشر ولم ينزل بعض على  
بعضهم واما الاجماع فان قولنا لا الاله الا الله كلمة توحيد اجاعا ولا يستقيم  
ذلك ما لم يكن صدور الكلام نفيا لكل معبود بحق ليكون اثباتا الواحد  
الحق تعالى توحيد فان قلت كيف يمكن جعل صدر الكلام نفيا لكل معبود

نحو والله اسم للمعبود بالطف ومثله يكون تناقضا في الفعل وهو مال في كلمة  
التوحيد للجمع على صيغة اقلت المنفى بصدور الكلام منه ومثله كالا لله والماخذ  
في مدلول الجملة فرد قاص من مفهوم الاله بمعنى ان اللفظة الله علم للمعبود  
بالحق الموجود الخالق للعالم الا ان اسم لذلك المفهوم الكلى كالا لله  
ثم لا يخفى ان الشئى ههنا يدل من اسم الاله على المحل والخبير هو ذوق اى الاله  
موجود الاله فان قلت ههنا قدرت نفي الامكان ونفي الامكان  
يستلزم نفي الوجود من غير عكس فيكون ابلغ في الرد فالجواب ان هذا  
رد لحظا للشيء كمن في اعتقاد تعدد الالهية في الوجود ولان القرينة وهي  
نفس الجنس انما يدل على الوجود دون الامكان ولان التوحيد هو اثبات وجوده  
ونفي الغيب لا بيان امكانه وعدم مكانه غيره ولا يجوز ان يكون الاستثنا  
مفرقا من موقع الخبر لان المعنى على نفي الوجود عن الهية سوى الاله لا على  
نفي مغايرة الاله **قول** وانما يصح ذلك اى كون كلمة لا الاله  
كلمة التوحيد اجاعا **قول** ووقوع بالرفع معطوف على الاجماع ولو قدم  
الاستدلال بالاثبات على الاجماع كان انساب **قول** لان السلب الجزئي لا  
يناقض الايجاب الجزئي لصحة قولنا بعض الحيوان انسان وبعض الحيوان  
ليس بحوايا انسان وانما السلب الجزئي الايجاب الكلى كقولنا بعض الاله  
نسان ليس بحيوان وكل انسان حيوان **قول** وفي الاثبات لخصه لا تخفى  
ان النكرة المستغرقة باقتضاها كقوله تعالى علمت نفس وقوله عذبة  
خير من جوده في موضع الاثبات مع انها فعم **قول** فيل المطلق ما كلف  
الماهية من غير دلالة على الوحدة لانا قلنا ان يقول لانسلم عدم تعرض  
المطلق لقبه الوحدة للقطع بمعنى انه تدبوا بقرة بقرة واحدة ومعنى  
فخصير رقبته واحدة فان قلت لو تعرض لقبه الوحدة او الكثرة ككاتب  
متعرضا للصفات وقد قالوا بان التعلق هو المتعرض للذات دون الصفا  
الصفات قلت المداد ان ذلك ليس بلازم بل هو امر ذاتي بوجوده ان يراة



تفرد حقيقة او فردتها او ما صدق على واحد كان او كثيرا وهذا فرده  
المحققون بالشائع في جنسه مع انه طمسه محتمله فخصه كونه مما  
يندرج تحت امر كلي مشترك تحت من غير تعيين فالصواب ان الشا  
للمما لفته كما في علامته لا للوصفية والثابت او الوجود وان بيان الحق  
عدم الفرق بين المطلق والتكليف **قوله** ولما قيل ان يقول نقل عن الشايع  
ان قلت النقلان صحيحان عنه ويمكن التوفيق بان قوله هنا قول جواني  
في الحكم وهناك قول لشدال على الحكم فيكون قوله هنا تحقيقا وهناك  
الذاتية والالزامية لا يلزم ان يكون مذهب المعلق بل يكفي فيه ان يكون  
مذهب السائل وان كان متافيا لمذهب المعلق ولو جعل من باب  
اختلاف الرواية لم يعد ومثله لا يعد متافيا والحق ان النزاع لفظية  
فان القائلين بالعموم لا يريدون شمول الحكم لكل فرد حتى يجب في مثل  
اعطاء الدرهم فغير صرفه الى كل فرد في مثل ان تدجو ابقرة ذبح كل  
بقرة وفي مثل فخر يد رتبة تحريد كل رتبة اى رتبة كانت فان سمي  
مثل هذا عاما فعام والافلا على ان هم جعلوا من دخل هذا الطرح او  
لا فله كذا عاما مع انه من هذا القبيل فان جعل مستغراقا فكل نكرة كذلك  
والافلا جبهة للعموم ويمكن ان يقال انه ليس منه فان فيه امورا ازيد  
ويجوز معنى الشرط وبه يفضى بعموم النكرة كغير من مقتضيات العموم  
بخلاف المجردة عايرت فيه والكلام فيه **قوله** وما قاله بعض الشارحين  
سمي ان افصح المطلق عاما على اصطلاح المنطقية فطر علماء اثنان  
اراد به اصطلاح الاصوليين وشنعوا عليه فلا يخفى ضعف وجه الضعف  
ان الشايع مع انه ليس من شأنه ان يخلط اصطلاحا با اصطلاح وعلى  
المنطق كما في ذمته لم يبعد قوله الناس وليس عند المناطقة ما يسمي  
عاما ويطلقون لفظه العام عليه بل يخدمهم الكلي والجنس **قوله** بل  
باعتبار ان الرتبة اسم للنسبية كما خلق خلقها الله كذلك الصحاح ولم  
يتناول الذم لان المراد من قول الصحاح كما خلقها الله سبحانه كما

لطف

الخالفة والاطلاق يسلب وصفاته او صاف كما لها باعتبار الجمال  
المراد في الملك استيع جواز المدركة **قوله** ويمكن ان يجاب عنه عبارة  
بعض الشارح هنا وال جواب عن الاول ان النزاع ليس في جواز انطلاق  
الرتبة على المعينة والسلمة لفته لكن ما عند الانطلاق يتصرف الى  
الحامل لما عرف ان المطلق يتصرف الى الحامل وليس مرادهم بالان  
يتناول الحامل مقصرا عليه من قبيل تشبيه المجاز من حيث استعمال اللفظ  
في بعض ما وضع له لانه مجاز بل حقيقة فاصرة وسيجيء بيان حقيقة  
في باب ما يترك به الحقيقة ان شيا الله تعالى **قوله** وعن الثاني اتي الاخر  
الثاني وهو قوله وبانهم اجازوا ما قطعوا اليد وان كان المكسب ان يقول  
اولا ويمكن ان يجاب عن الاول **قوله** ان فابت الحيس الخ فديقال انتم  
قلتم ان الرتبة حقيقة في السمية والمعينة ومقتضى ذلك الاجزائل  
واحدة منهما فاجز الحكم المعينة بما ذكرتم من التعليل بنا في ذلك لان تقييد  
النص بالمعنى وهو لا يجوز **قوله** حتى لو قطعنا الجوز لفرقوا جنس الص  
البيطش بالكلية **قوله** فلا يندرج تحت المطلق والحاصل ان المطلق  
يتصرف الى الحامل حقيقة وان بقي شي من جنس النفعة معتبرا كما  
بكمال فثبت بما ذكرنا انا فاطعون بالخالص عن الشبهة فضلا عن  
الرجال وان علمنا ان رحمة الله اعلى لعباده ان يلحق بغيرهم عبارة عن  
امثال هذه الاشياء **قوله** والتكليف الموصوفة خاصة بالنسبة الى المطلق  
اح هذا جواب آخر ذكره بعض الشارحين لانه من تنمة الاقوال بل  
الكلام الاول جواب على حله ذكره بعضهم ايضا فالشارح يرجع بين  
الجوابين وجعلها جوابا واحدا زيادة ايضاح لكن قد اورد على الجواب  
الثاني انهم قد صرحوا بان اللفظ الواحد لا يكون خاصا وعاما من جنس  
ويجاب بانه ليس المراد بالخاص هنا الخاص الحقيقة اعني ما وضع  
لكن محصورا ولو اريد بل الاضافي اى ما يكون متناوفا لبعض تناوله



لفظة آخر لا مجموع فيكون اقل تناولا بالاضافة اليه وهو معنى خصو  
صه وهذا كما قالوا في قوله تعالى الذين يتوفون منكم واولاد الاحمال  
ان كلامنا بالنسبة الى آخرها من وجه وذكر ابن حبيب ان التخصيص  
يطلق على بعض سمياته وان لم يكن خاصا كما يطلق العام على اللفظ مجز  
تعدو سمياته وان لم يكن عاما **قوله** وفيه نظر لان عموم التسمية في البديل  
حاصل قبل الانصاف له والجواب اننا لانسم ان التسمية قبل الوصف عامة  
بل هي فاقية لانها موضوعة لفرد من افراد الجنس وعمومها بالدليل الموجب  
لذلك واختلفوا في عمومها اذ اتصل بها دليل العموم فيقبل شموله وقيل يد  
لي فلا يطلق على اللفظ العام على انه ذكر قريبا انها فاقية وعموم الصفة  
صحة انصاف كل فرد من افراد الموصوف بما فيقيم الموصوف ضرورة عموم  
الصفة **قوله** فان له ان يكلم جميع رجال الكوفة ولا يجتذ وان كان ذكر  
في الاثبات باعتبار ان الاستثناء من النفع اثبات لكنراعت بعموم ومما  
وصفها **قوله** لم يجعل الموصوف عاما بعموم الصفة الخ فان رجلا خاص  
لانه ذكر من بني آدم جاوز حد البلوغ والعالم مضمونه ذات ثبت لها  
العالم فتحمل الانس والجن والملائكة فهي عامة بالنسبة الى الموصوف  
وهو خاص بالنسبة على ما قلنا لا تخص الصفة بالموصوف وتخص العلم  
على الثور ويقول الصفة خاصة بخصوص الموصوف **قوله** لان المستح يوم  
فوع فيه القديان فيمكنه الفران في كل يوم من غير شي يلزمه فلا يتحقق معنى  
الايلاف لا يصدق على اسم المولى لان المولى هو الذي لا يمكن الا بشي يلزمه  
وهو شيق عليه **قوله** اعلم ان هذا الاصل وهو ان التسمية في موضع الاثبات يخص  
واذا وصف بصفة عامة نعم اكثر الوفوع الخ وهذا قال بعض المحققين الخ  
صل ان التسمية في غير موضع النفي قد تقع بغير اقتضا القام الا انه يكثر  
في التسمية الموصوفة بوصف عام انتهى وقيل القاعدة مطردة ويختلف للد  
التين لما نفع وهو انه ليس في وسعة تزوج نسا الكوفة وروية جميع الرجال  
العلماء لعدم المانع في الاحكام الكلية غير شرطية وان قولهم التسمية

اذ اوصفت بصفة عامة من عمل في قوة الجزئية والاستفاد التام غير ملتزم  
في امثال ما نحن فيه لاسما اذا تحقت المانع في بعض الافراد **قوله** فيل هذا الحكم  
وهو عموم التسمية بعموم الصفة تخص بالاستثناء من النفع وبكلمة اي وذلك  
لان الاستثناء من النفع وان كان في موضع اثبات لكن المشي لما كان داخل في  
الصدر ومخزا بالاستثناء منه تقدير او الاستثناء ليس بمسقل فيؤخذ حكمه من  
الصدر وهو موضع نفع عم مادخل تحت من التسمية ضرورة وقوعه في موضع  
النفع هكذا قيل ولا يخفى ان هذا المثال جاز بعينه في مثل الاجال والارجل او  
الوجه مما اشار اليه متمس لا يمتد حيث قال ان التسمية اذا كانت غير موصوفة  
فالاستثناء باسم الشخص لفظه فيتناول واحدا واذا كانت موصوفة فالاستثنا  
بصفة النفع فيخص ذلك النوع بصيرورته مستثنى **قوله** المراد من التسمية هنا  
ما فيه ابراهام الخ هذا ذوق لما يقال كيف يكون ابا التسمية وقد اضيفت الى المعرفة  
وجواب بانها مثل شرسه وغيره في التوفيق لا ابراهام فلا يتعرف بالاضافة واما  
من قال انها يتعرف بالاضافة الى المعرفة فانما يريد بذلك في اللفظ دون المعنى لان  
معناها الواحد لهم الصالح لكل واحد من الاحاد على سبيل البدفع عنه ايضا بكرة  
في المعنى معرفة في اللفظ والمراد بالوصف الوصف اللفظي لا النحوي لان اللفظ  
بعدها قد تكون ضيا وصلته او شطبا وقد صرحوا في قوله تعالى ليلوكم اليكم  
اي على انما وصفته العمل وهو عام فبمعنى بذلك مع اننا مبتدأ مجز عنه جمل  
**قوله** الا ترى ان يوما فيما اذا قال والله لا افر بكم فيه عام بعموم الوصف  
وهو القديان وان كان مفعولا فيه فعرف ان كونه مفعولا بنا في العموم بعد وجود  
الموجب **قوله** اجاب عنه صاحب الكشاف الخ قال بعض الشراخ في هذا الجواب  
بمعنى فان القديان في الحقيقة فعل الواطئ ومنقول به كالتضارب وكما ان المفعول به  
فصله فكذا المفعول وكما ان الفعل يتعلق بالزمان فكذلك لا بد له من مكان  
ينفع عليه فلم قلت بعموم اليوم دون عموم صفة المصروف بتمه على ان الضرب  
نسبية بين الضارب والضروب لا يتصور بدونها فله يتعلق بهما فيجب كونه  
وصفا له لكن جهته التعلق بخلافه فلا يلزم قيام صفة بموصوفين وهكذا



بقال مال مملوك ورجل مريض كما يقال رجل قارب السبع وبهذا الجواب  
بفتح ياء الشرح **قوله** والمتعدي اي والفعل المتعدي يحتاج الى المفعول به في  
التعقل والوجود والى المفعول فيه مقدم من حيث الوجود دون التعقل لا  
ن تعلق الفعل ليس بعد تعلقه بل الامر بالعكس لان الفعل يدل على الزمان  
الزمان والمكان بالاتزام ولما قيل ان يقول لان السلم ان دلالة الفعل على الزمان  
بالاتزام لان الفعل يهيئ بدله على الزمان فيتوقف فعله على تعقل الفعل على  
تعقل الزمان ويمكن ان يجاب عنه بان المداد بالفعل في قولنا تبعد  
ف تعقل الفعل هو المصور ولا شك ان المصدر لا يدل  
على الزمان الا بالاتزام **قوله** الفاعل ايضا ضروري في قوله المجرى  
المجرب والمفعول به شبيه ضروري في قوله يقال فرق بين ضرورة الفاعل  
على ضرورة المفعول اذا الاولى قوى من الثانية لان الفعل يحتاج الى الفاعل  
على لازمه كان او مستعدا **قوله** ويمكن ان يقال في الفرق هذا فرق في  
الجملة وليس بالقوى على ما لا يخفى ولكن كفا فرق آخر تفرد به بعض الشراح  
وحاصله ان بالواحد منكر فمع الصورة الاولى ان لم يعتق واحدا يلزم  
بطلان الكلام بالكلية فتعين عنق الكل ومعنى الوحدة باق من جهة ان  
عنق كل معلق بضرورة مع قطع النظر عن الغير فهو بهذا الاعتبار  
حد منفرد عن الغير في الصورة الثانية يتعين الواحد باختيار المخاطب  
في تعينه فحصل الاولوية وشبه الواحد من غير عوم فظاهرا لا معنى  
لتحديد الفاعل في الصورة الاولى لانه انما يقبل في متعدد ولا تعدد في المفعول  
وهذا الفرق ايضا مكل ما اول فلان الصورة الثانية قد يكون بحيث  
لا يتصور في الخشب مثلا اي عبيد وطينه وابتك وعصه كليك فهو  
حد وانما تميز فلان الكلام فيما اذا لم يقع من المخاطب اختيار البعض بل  
ضرب الجميع معا وعلى الترتيب فينبغي ان لا يعتق واحدا منهم لعدم  
فروع الشرط وهو اختيار البعض او يعتق كل واحد كما ذكر في الصورة  
الاولى بعينه لئلا يان تعبد كل منفرد بالضرورة بينه كما في الضابطة ولما

لنا فلان السلم في الصورة الاولى عدم اولوية البعض مطلقا بل فاخر به معا وعلى  
هذا التقدير لا يلزم من عدم اولوية البعض عنق كل واحد لئلا يعتق واحدا منهم  
ويكون الاختيار للمولى كما في الصورة الثانية **قوله** وهو خيار صاحب التقويم وفخر  
السلام وتبعهما المصنف **قوله** لوجود الحقيقة فيهما فيكون حكمه عند حكم المشترك  
لا يتصرف الى احداهما لانه لا يدل وهذا لانه لما ساوى الفرد الكل في الاصول تحت  
اللفظ بطريق الحقيقة تزج الفرد الشنع والطلق اليه واحتمال الكل وهذا اليه نوي  
لان العام عند عدم العوارض يتناول الكل ويحمل عليه ولا يحمل على اخصه لخصوص  
فان كان عليه عام ما ينبغي ان يكون كذلك والا لا يتصور عدم من دلالة العموم  
فما قرره الشراح ولو قيل بالتحرف الى الكل عند الاطلاق وان كان الاخرى فينبغي ان  
لمعلومية وجهه الاخرى لو اوقف قول الجمهور في الحكم وان اختلف الطريق **قوله**  
**حكايا** اختلف لا يتزوج النساء حتى يتزوج امرة واحدة وكذا اذا اختلف لا يشترى  
العبيد ولا يكلم النساء حتى يحدن بالواحد لان الجنس حقيقة فيه بمنزلة الثلاثة في  
الجمع حتى انه لو لم يكن من جنس الرجال غير آدم عليه السلام كانت حقيقة الجنس  
محي متحققة ولم يتعبد بكثرة افراده والواحد هو المتيقن فيعمل به عند الاطلاق  
الا ان ينوي العموم فينبذ لا يحدن قط ويصدق ديانته وقضالاته نوى حقيقة  
كلامه واليمين يتعقدان عدم تزوج جميع النساء متصور وعند بعضهم انه لا  
يصدق قضالاته نوى حقيقة لان ثبت الا بالثبوت فصار كأنه نوى المجاز يلزم  
ان لا يصح الاستثناء من الجمال والا لزم من تناف اجزاء الصحة الاستثناء للذوم  
مثله بيان الملائمة ان الاستثناء يكون متعددا واذا صرف الحمل عند الاطلاق  
الى الواحد لا يمكن الاستثناء لعدم التعدد ويمكن ان يجاب عنه بان القائل يهتف  
الكل عند الاطلاق الى الواحد بقول بعدم صحة الاستثناء فدعوى الاجماع  
ممنوعة ولين سائما ذلك لكن يكفي لصحة الاستثناء احتمال التعدد بل لا  
ستشنا يكون حينئذ دليلا على ان المداد الكل **قوله** يلزم ان يكون بيان  
تفسير الاحتمالين وهو احتمال الكل وقد اجتمعت الاية علمية نالكه  
يمكن ان يقال بان احتمال الكل هنا مثبت بدليل غير كونه وهو الاستثناء



لانه معيار العموم وكذا قرينة المقام تدل على ان المراد الكل فيكون كلهم  
تاكيدا **قوله** وبان المعروف باللام لا يمكن ان يجاب عنه بانه لما احتمل الاقل  
والكل كان له اعتباران فبالاعتبار الثاني يكون من العمومات لا محالة و  
ان لم يكن بالاعتبار الاول كذلك فلهذا عده من **قوله** قال الشيخ عبد العزيز  
هو الامام العالم العلامة علاي الدين عبد العزيز بن احمد البخاري صدر  
الوقت وفاروق الزمان صاحب المصنفات المفيدة كالكشف والتحقيق  
شرح الاحكام وحيثية السمات بالتحريم وكثيرة على اسئلة الخندي  
وحيثية الهداية وفوائد على اصول سمس الاجتهاد السرخسي وضع شرحا  
على الهداية بسؤال العلامة قوام الدين الكرخي عند اجتماعه به بتدريس  
فيه الى كتاب فاختصره المبنية قال القبول بان الجمع المصرف بالالف واللام  
يفع على الادنى ولا ينصرف الى الاعلى الا بدليل مخالف للاجماع لان اهل السنة  
اجمعوا على ان الالف واللام في الحد لله الاستغراق ثم قال وبالجملة لم يتضح  
في كلام فخر الاسلام مخالف للاجماع ممنوع وكيف يتضح دعوى والاجماع مع  
مخالفة بعض العلماء من اهل الاصول واللغة وفخر الاسلام لا ينكسر الاستغراق  
عند قيام الدليل فلا يتد عليه ما ذكره لان الدليل قد قام على اداة  
الاستغراق فيما ذكره لا يلزم منه اداة الاستغراق في جميع المواضع  
ففي الاسلام ايضا يعرفه الى الجنس اذا لم يكن هناك دليل العهد  
والاستغراق فلا منافاة بين ما ذكره الجمهور وبين ما اختاره في الاسلام  
**قوله** او الامن حمله على تعريف الجنس وهو تعريف الحقيقة والماهية التي  
التي كان اللغز الاعلي قبل دخول اللام **قوله** فتعريف العهد اولى  
من الاستغراق اعلم ان الاصل هو العهد الخازمي لانه حقيقة التعيين  
وكمال التمييز ثم الاستغراق لان الحكم على نفس الحقيقة بدون اعتبار  
الافراد قليل الاستعمال جدا والعهد الذي يتوقف على وجود قرينة  
البعضية والاستغراق هو المفهوم من الاطلاء حيث لا عهد في  
الخارج هذا على المحققون وفيما ذكره الشارح رحمه الله نظر لانه

لانه جعل العهد الذهني مقدما على الاستغراق بنا على ان بعض منتهيين و  
هذه معارضا بان الاستغراق اعتم فابتعدوا كذا في النسخ والاشارة الى الشرع واحوط في  
كذا في النظام الاحكام وهو الايجاب والندب والكراهة والتحريم وان كان  
البعض احوط في الاباحة والانسام ان التعريف بلام الحقيقة لا بعيد فائدة  
جديدة فاند على ما يفيد الاسم بدون النظام بل اللاحق تفيد الاشارة الى  
الحقيقة المعلومة المقررة في الازهان قال صاحب الكشاف اللام في الحد  
لانه لتعريف الجنس ومعناه الاشارة الى ما يعرفه كل حد ان الجملة ما هو  
من بين اجناس الافعال **قوله** كما في قوله لا تزوج النساء لان الحال بدل على  
ان تزوج نساء العالم غير ممكن فصرف الى الاقل المنيقين ورد بان ذلك لو  
كان ذلك باعتبار تعدد صرفها الى الكل لما وقع واحدة فيمن قال لامرته  
انت الطلاق لا مكان صرفه الى الكل واللازم باطل فالملزم ومثله واجب  
بان يجمع جنس الطلاق لا يدخل في ملك جنس واحد فلا يمكن ايقاعه فصرف  
الى البعض محمول البعض والواحد منيق فصرف اليه ورد باننا انسلم ان ذلك  
البعض محمول فان الثلاث في ملكك وهو معلوم فكان جائز الصرف  
اليه **قوله** تكثر في المعنى وادمان كذلك كان كليا اذا فراد خارجا واذ  
ذهنا في فصل التعريف مع ملاحظة الجمعية في الجملة وان لم يكون يمكن  
مقصودة لان الجنس انما يصدق بالفردي حقيقة مع احتمال الكل وانما  
يتصرف اليه بالدليل **قوله** فكان اعتبار الجنس اولى لانه فيه جهات بين  
المعنيين وهما معنى اللاحق ومعنى الجمع في الجملة وان سقط اعتباره فان  
قيل الفاعل اللاحق على هذا الان الجنس كان معترفا بالاسم فلا تعبد  
الاسم شيئا اذ اذ الجواب بان اسم ذلك بل اللاحق مفيد الاشارة الى  
تلك الحقيقة المعلومة المقررة في الازهان كما مر **قوله** واذ العبد لتلك  
معرفة الخ الجاصل ان المذكور اولا انما تكثر او معرفة وعلى التقدير  
التقديرين اما ان تعاد تكثر او معرفة فيصير اربعة اقسام وحكما  
ان تنظر الى الثاني فان كان تكثر فهو مغاير للاول سواء كان



الاول معتدفا او منكرا او الاكثان المناسب هو التعريف بنا على  
كونه معهودا سابقا في الذكر وان كان معرفة فهو الاول جلاله  
على المعهود الذي هو الاصل في الكلام **قوله** كالعربين في اي  
قوله تعالى في قوله تعالى ان مع العبريين مع العبريين والى هذا  
المعنى قال ابن عباس وابن مسعود رضي الله عنهما في هذه الآية ان يغلب  
عربيين وقيل برفعهم وهذا مني على ان لا يكون الجملة الثانية تأكيد لا  
ولي وحينئذ يكون التوكيد في سير المتعجبينم وتعريف العبر للعهد  
اي العسر الذي انتم عليه او الجنس الذي يعرفون كل احد فيكون اليسر الثا  
في مغاير الاول بخلاف العسر اما اذا كان تأكيدها التقدير بها في النفس  
وهو الاصح فلا يراد الاعادة على تعدد اليسر كما لا يدل قولنا ان مع زيد كتابا  
ان مع زيد كتابا على ان معه كتابين لانها اذا كانت تأكيديا يجب ان يكون  
معنى الثانية غير معنى الاولى **قوله** وما ينتهي اليه الخصوص اخذت لفظ  
في معنى التخصيص فقبل يجوز التخصيص الى ان ينتهي من مفهوم العلم  
جميع يقرب مفهومه لاوله وقيل لا يجوز الى الثلاثة وقيل بجوز الى الاثنين  
وقيل يجوز الى الواحد والاختار التخييل عبد المصنف وهو ان العام  
ان كان جمعا مثل رجال ونساء او معنى فقط كوطب لاقوم يجوز تخصيصه  
الى الثلاثة لان اول الجمع فالخصيص الى ما دونها يخرج اللفظ عن العدالة  
على الجمع فيعسر شيئا وان كان فردا كرجل او ماني معناه كالتوا والرجال  
وتغيرها من الجمع المطلوب عن معنى الجمع بدخول لام الجنس عليهم كالمفرد  
لقد تم تقديره يجوز بخصيصته الى الواحد لانه لا يخرج بذلك عن الدلالة على  
الفرد على ما هو اصل وضع الفرد **قوله** وكل واحد من اصفية على حدة بل لكل  
واحد صيغ مختلفة في غير ضمير المتكلم مثل رجل رجلان رجال وهو فعل وهما  
فعلا وهم فعلا فلا يجوز جعل شي من الغيرة ولا تعالها فيه على وجه الحقيقة  
**قوله** وقال بعض اصحاب الشافعية وما لك اقل الجمع اثنا قال ابن الحاجب موضع  
الخلافة في مثل رجال ومسلمين وضمان العينين والخطاب لا في لفظ جماعة ولا في

نحن ولا صفت تلو بكافاته محل وقان **قوله** تحول على الموارد لا نزاع في  
ان اقل الجمع فيه اثنتان لكن لا باعتبار ان صيغة الجمع موضوعا للا  
ثنتين فصاعدا بل باعتبار ان يثبت بالليل ان لاثنتين فيها حكم  
الجماعة **قوله** ولما كان لا يثبت اثنتان جواب سؤال بان يقال  
اذا ثبت ان لاثنتين حكم الجمع ولهما اثنتان فنحن ابن مقيت ان  
لليقين اثنتين فاجاب بانه يثبت لهما ذلك بطريق الدلالة وهي ما كان  
شبهت الحكم في المسكون عنه بالظريين الاول **قوله** وانما حمل على ذلك  
جواب سؤال بان يقال لم حلت الحديث على ما ذكرتم ولم تجلوا على ان اقل الجمع  
اثنتان لانه اجاب عنه بانه انما يثبت لبيان الاحكام لا لبيان اوضاع اللفظ  
وان كان يفيد ما ثبت ان اطلاق الجمع على الاثنين مجاز لانه لو كان حقيقة  
فيهما كما هو حقيقة في الثلاثة لزم الاشتراك فوجب ان يكون مجازا في  
على الاشتراك وتباين ان يقول لم لا يجوز ان يكون مشتركا معنويا بين الثلاث  
والاثنتين فصاعدا فلا مجاز ولا اشتراك لفظا **قوله** او علمتته نودم الامام  
يتم تحول على حكم ستة تقدم الامام على الاثنين حكم ستة تقدم على الجماعة في  
احرار الفصيحة او تحول على اجتماع الرفقة في السفر بعد فوج الاسلام ليه  
عليه السلام في ابتداء الاسلام عن سفر الواحد والاثنتين خشية  
عليهم من علمة المشركين بقوله عليه السلام الواحد شيطان والاثنتان  
شياطان والثلاثة ركب ثم رخص في ذلك بعد ظهور الاسلام و  
علية اهله **قوله** والتقدم ستة كون المصلين جماعة لانه كون المتقدمين  
جماعة مراده بالجماعة الثلاثة فلو كان التقدم ستة كون المتقدمين جماعة لما  
ستن تقدم الامام الا على الثلاث وليس كذلك بل بين تقدمه على الاثنين  
فعلما ان التقدم ستة كون المصلين جماعة الامام مع الاثنين مصلون جماعة  
**قوله** بخلاف الجمعة التي يراد الفرق الجمعة وسائر الصلوات حيث كان الاثنان  
جماعة في سائر الصلوات حيث قلتم بسببية التقييم مطلقا دون الجمعة  
حيث لم يصح تسميها بالاثنتين مع ان الحديث ورد انها جماعة وحاصل



اللفظ

الوقا انما شرطنا لصحة الجملة ثلاثة سوى الاحكام لئلا يلزم صرف واحد الجمع من قوله  
 فاسموا عن حقيقة الجبر الواحد وهو جازم عندنا **قوله** اراد بها ودين فصاعدا  
 اى اراد من الافراد فدين فصاعدا لانه لا يشترط للاشتراك ثلاثة افراد  
 كما يدعيه ظاهرا لفظ واحترز بقيد الافراد عن الخاصي ولم يتوضه الشارح  
 كما تعرض لبينة القيود ولا بد من ذلك قيد اخر وهو بالوضع الاول عقب  
 قول المصنف فان يتبادر لئلا يدخل في التعريف جميع الالفاظ المنقولة والالفاظ  
 الموضوعه لمعان مختلفة باصطلاحات مختلفة فانها ليست مشتركة كما صرح  
 به البعض لان المراد بالوضع الاول ان لا يكون وضع لمعناه بملاحظة  
 وصفه بلغة اخرى قبله والالفاظ المنقولة دايدة على النقل وهو يستدعي  
 لفظ المنقول عنه فيكون وضعها للمنقول اليه سبوقا بوضعها للمنقول عنه  
**قوله** مختلفة الحدود اى اختلفا لا يكون مع اجتماعها او غير مباينين يجوز  
 اجتماع بعضهما مع بعض بان يكون جزاله اولادها مستذكرا لامتة **قوله**  
 على سبيل البدل اى بان يكون موضوعا لهذا المراد اخره او يجمع انه اذا  
 اليه بالنسبة الى معنى من معانيه كان ذلك المعنى تام مدلوله فكانه ليس له  
 معنى سواه ثم اذا نظر المعنى كقوله ثمانية كان هذا المعنى بدلا عن ذلك المعنى  
 وقائما تماما في وقوعه تام مدلوله كان ليس له معنى سواه وهو جازم  
**قوله** وله اى للشيء **قوله** فبالاعتبار الاول مشترك معقوله الاشتراك  
 معقوله ان يكون اللفظ موضوعا لقدر مشترك بين الافراد كالانسان  
 فانه موضوع للقدر المشترك بين افرادة وهو الحيوان الحيوان الناطق  
 وكذا الحيوان موضوع لقدر مشترك بين افرادة وهو الجسم الناعم الحساس  
 والمشتراك اللفظي ان يكون اللفظ موضوعا لمعانيه باوضاع متعددة  
 على الصحيح كالبيان فانها موضوعه للذهب والينبوع والركبة وخيار  
 النخيل باوضاع متعددة على سبيل البدل فالشيء وكذا يتبادر منه  
 الاسرار باعتبار فانه موضوع للحقايق المختلفة باعتبار قدره  
 مشترك بين افرادة فيكون مشتركا معقوبا بالاشتراك

الموجود

الموجود بين جميع الموجودات فيكون افراده متفقة الحدود بهذا الاعتبار  
 وان نظرنا الى ان افراد مختلفه الحدود في الواقع فيكون كالشرك  
 اللفظي من ههنا الجبشيه لانه لفظي لعدم انطباق صده عليه ولذا قال  
 بعض الشارحين النسي عام معقوله على اعتبار في الاسلام وعلم  
 لفظي على اعتبار في القاصح انه زيد بدل لا مشترك لفظي فهو الشارح  
 الاشتراك اللفظي الا صاحب التقيوم فيه نظر **قوله** فعلى هذا وهو  
 انه اذا كان للشيء وكذا اعتبار لمن يلزم اليه ومعقوده اندراج ههنا  
 الاشياء في تعريف العام بكل من الاعتبارين **قوله** اما ان يتناول  
 اللفظ افراد باعتبار معنى وتلك الافراد متفقة الحقايق كالانسان  
 والمسلمين فان كلامهما يتناول افرادا باعتبار معنى وهو الحد المشترك  
 الجامع بينهما وهو الاسلام والحيوان الناطق والافراد متفقة الحقايق  
 او يتناول افرادا باعتبار معنى وتلك الافراد مختلفة الحقايق كالحيوان  
 واللويته والشيء فان كلامهما يتناول افرادا باعتبار معنى وهو  
 لك الجسم الناعم الحساس واللويته والموجوديه وتلك الافراد مختلفة  
 الحقايق وحاصله ان العام اما ان يعتبر افراده متفقة الحقايق او مختلفها  
 فان نظرت الى القدر المشترك بين الافراد كاجلته والوجهية  
 والاسلام فتفقة الحقايق وان نظرت الى اختلاف الافراد في  
 الواقع ولو بالاشخص فهي مختلفة الحقايق فان قلت كيف يراى  
 بتفقة الحدود مختلفة الحقايق والحد هو الحقيقة قلت الحد  
 يطلق على الحقيقة وعلى الحد الجامع بين الافراد وهي بهذا الاعتبار  
 سبب متفقة الحدود سواء كان ذلك الحد تام الحقيقة او بعضها  
 فلا يتبادر ان تكون مختلفة الحقايق فيجوز ان يراى معقوله الحدود  
 في تعريف العام احد الامرين ويندرج الشيء وكوم في العام  
 على كل منهما لان افراده متفقة الحدود باعتبار الحد الجامع و  
 ان كانت مختلفة المعاني او اللغوية اما الازواج في الامر الاول



على اختيار خبر الاسلام فظاهر لان افراد متفقة باعتبار الحد  
 المشترك وهذا القدر كاف في الاندراج وان اختلفت واما  
 على قول صاحب التقويم فقيه نظر لان افراد مختلفة تكلف بدرجة  
 في متفق الافراد التخصيم الا ان يراد بمتفقها الاتفاق باعتبار  
 القدر المشترك فلا ينافي الاختلاف واما الاندراج في الامم الكما  
 فظاهر بكل من الاعتبارين ولا يخفى عليك في عبارة الشرح من  
 الحادة **قوله** من غير اعتقاد حكم معلوم لكن يجب اعتقاده حقيقة  
 المراد وانما قلنا ذلك لان التوقف في النصوص عن غير اعتقاد  
 وكفى بشرط **قوله** في صيغة وفي غيرها من الادلة والامارات  
 الدالة على تعيينه المراد **قوله** حتى يقوم دليل مرتج لاحدهما من معونة  
 اذا ثبت به واحد منها غير عين عند التامع من غير رجحان **قوله**  
 كما نامل علما وتانا لفظ النص وقال بعض الشارحين تاملنا في القوم  
 فوجدنا وجوه اشتقاقه دالة على الجمع لفة والانتقال فحملنا على الحيض  
 لا على الطهر لان الاجتماع انما يكون في الاول والثاني لكون الاول عينا  
 والتاخرضا وكذا الانتقال لا يتصور في الطهر لان الانتقال صفة  
 تحتاج الى موصوف تقدم على به وهو الجرم لا العوض على ما عرض في الكلام  
 وبهذا يمكن دفع الاشكال فتدبر **قوله** ليس مصدره لاقتران  
 المرأة اذا طاع او طهرت بل هو اسم لغير الدم او لتعيين الريبة  
 الحاصلة عند انقطاع **قوله** والاول ان يستدل على كون  
 الفراء للحيض بقوله تعالى اليه بقوله عليه السلام في الصلوة  
 ايام اقران رواه ابن ماجه واحمد من حديث عائشة **قوله**  
 عليه السلام طلاق الامة شتان وعدتها حيفتان رواه  
 ابو داود وابن ماجه والترمذي والدارقطني من حديث عائشة  
 ولقائل ان يقول لا يلزم من قوله تعالى واللاتي ينسبن الابه ان  
 الاشمه مقام الحيض اذ يجوز ان يكون مقام الاطهار لان الطهر المتحل

بين

بين العلمين لا يتصور بدون الحيض **قوله** لا يستعمل المشترك في اكثر  
 من معنى واحدا في تحريم فعل النزاع انه هل يصح ان يراد بالمشترك  
 في استعمال واحد جميع معانيه بان يتعلق البنية بكل واحد منها لا  
 بالجموع من حيث هو المجموع بان يقال رايت العين ويراد به الباصرة  
 والحارية والذهب وغيره من معانيها ورايت الجوز وكثيرا  
 الابيض والاسود واقدمات هند ويراد ما حاضت وطهرت  
 فقبيل جوز وبه قال الشافعي وجماعته وقيل لا يجوز وبه قلنا وقيل يجوز  
 في النسخة دون الاثبات واليه مال صاحب البداية في باب والوصفة  
 ولا يخفى ان فعل الحلاف ما اذا امكن الجمع كما ذكرنا من الاثبات انا اذا لم يكن  
 كما في صيغة افضل على قصد الامر والتقدير او الوجوب والاباحة على  
 القول بالمشتركة كما نلاحظ انما اختلف القائلون بالجواز فقبيل حقيقة  
 وبه قال الشافعي ويتعمد بالطلاقة وجماعته عن المعتزلة **قوله**  
 والاعلم عندهن قسمان قسم متفق الحقيقة وقسم مختلف الحقيقة  
 فان توجه ما ذكره من تلاوته بتخصيص ذلك بالشافعي والجواب ان هذا خاص  
 بالشافعي كما ذكره غير الشارح واما ما ذكره الشارح في تعريف المشترك  
 فقيه نظره ولم اجده من الشارح تعرض له **قوله** متمسكا بقوله تعالى  
 ان الله وملائكته يصلون على النبي فان لفظ الصلوة مشترك بين  
 الائمة والاستغفار وقد استعمل فيهما دفعة لاسنادوه الم فيه ظلاله  
 والملائكة فلا يخلوا انا ان لا يراد واحد منهما وهو باطل او يراد واحد  
 دون الاخر وهو باطل ايضا والاي يلزم اسناد الاستغفار الى الامة  
 او اسناد الوجة الى الملائكة وهو باطل ان فتعاني ان يكون المراد كليهما  
 فيلزم استعمال اللفظ المشترك في مدلولتيه الحقيقيين واجاب بعض  
 المحققين عند الاستدلال بالاية باننا لا نستعمل ان  
 الصلوة من الخيل النزاع بوزان يراد بها في الجمع معناه الحقيقة  
 او معناه المجازي فان اريد الاول كان المراد والله اعلم

متمسكا

صها  
ثا



ان الله تعالى يدعو بدعواته تعالى وتقدس بايضال الخبر الى النبي  
 صلى الله عليه وسلم ومن لازمه الرحمة وعلى هذا المعنى كل قول  
 من قال بان الصلاة من الله الرحمة على ان الصلوة وصفت حقيقة  
 الرحمة وان اريد التام على ما يليق بالمقام كاذادة الخبر في قوله  
 بانس باجتماع ذلك المعنى لاختلف الموصوف ولا يكون معنى  
 باب الاشتراك بحسب الموضوع **قوله** وهذا الى تعميم المشترك  
 وهو المثل انما يلزم محمد لان المعنى يبراد فيما لا مثل له صورة بالاتفاق  
 ولو اريد الصورة فيما لا مثل صورة لمزم القول بالتعميم كما قاله في قوله  
 لا يقول به **قوله** اطلاق الملزوم على اللازم الظاهر ان ادراك الملزوم  
 الدعاء باللازم معناه لكن قوله اذا الاستفهام والرحمة الى المشترك  
 بانها الملزوم وهو متناق لما ذكره ويمكن ان يقال المراد باله غايتها الرحمة  
 والاستفهام لانها فردان له والاعتبار بينهما **قوله** وما قاله قوام المعنى  
 الاتفاقية في شرح الحاشية جوابه قوام الكمال لان الاتفاقية لم يشرح القائل  
**قوله** بان تعبير الآية لا ينبغي ان يقول من ان تعبير الآية ان الله  
 تعالى يصلي وملائكته يصلون فلما يلزم استعمال اللفظ المشترك في صيغة  
 لا تعجب بل المراد بالخبر المحذوف الرحمة وبما ذكره الاستفهام **قوله** لانه  
 حذف بلا دليل متفق على ان لا دليل على ان الله تعالى يصلي لانه علم  
 منه ان الخبر المحذوف من لفظ الصلوة وكان تعبيره مفردا لانه انما  
 الخبر عنه كما ان يصلون ذكر بلفظ الجمع لذلك تاليج والتشبيه في الوضوح  
 والوال في الحقيقة انما هو نفس المارة ولا يشترط ان يكون معنى  
 المحذوف من المذكور مطلقا لصحة الدلالة بل ذلك ان لم تكن قريظة  
 تبدل على معنى المحذوف اما اذا كان فلما وجهنا وجدنا قريظة  
 على ان معنى الخبر المحذوف الرحمة وهي قريظة المقام لان  
 المناسب للبارئ تعالى بخلاف زيد وعمر ويقر على معنى زيد يقرب  
 وعمر يقرب اذا كان المراد من احد ما يقرب في الارض الى السوف

ومن الاخر استعمال الة القرب **قوله** قلت الوضع عبارة عن تخصيص اللفظ  
 بالمعنى بحيث يقتصر على ذلك المعنى ولا يبراد به غيره عند الاستعمال  
 فدايما لا يمكن الا الاعتبار وضع واحد لان اعتبار كل من الموضوعين  
 بناء على اعتبار الاخر ضرورة ان اعتبار وصفه لهذا المعنى يوجب  
 ارادته هذا المعنى خاصة واعتبار وصفه للمعنى الاخر يوجب ارادته  
 خاصة فلو اعتبر الوصفان في اطلاق واحد لزم في كل واحد من  
 المعنيين صفة الافراد عن الاخر والاجتماع صفة بحسب الادادة  
 بل هو يلزم ان يكون كل منهما مراد او غير مراد في حالة واحدة وهذا  
 باط بالضرورة فباستعماله في المعنيين على ان يكون كل منهما مراد  
 او غير مراد في حالة واحدة وهذا باطل بالفروق فباستعماله في المعنيين  
 عاوان يكون كل منهما مراد باللفظ كما هو محل النزاع لا يتصور الا  
 بان يكون بين المعنيين علاقة فيراد احدهما على انه نفس الموضوع له  
 والاخر على انه مناسب الموضوع له وهذا جمع بين الحقيقة والجماد فان  
 لم لا يجوز ان يراد كل منهما على انه مناسب للموضوع له قلت ذلك  
 اما ان يكون استعمال اللفظ في معنى جازم يتناو لها كونها من افراده  
 وهذا ليس محل النزاع واما باستعماله في كل منهما على انه معنى جازم  
 بالاستقلال واستعمال اللفظ في معنيين جازم بين باط بالاتفاق  
 وهو **قوله** ولتأمل ان يقول المراد من المشترك الاصطلاحى الجواب  
 ان الاصل المذكور غير مطرد لما قر ولا يتم ان لا يكون دلالة الملول  
 من غير المشترك دلالة باللفظ غاية ما فيه ان يكون والا بعد التاويل  
 على ما جعل عليه بطريق المجازو والايخرجه عن الدلالة باللفظ الى  
 الدلالة من غير اللفظ لان دلالة المجاز لفظية بلا خلاف والدلالة  
 اللفظية دلالة بالصفة والتامل نظر للعلاقة الثانية بالدليل الصا  
 للفظ المعناه المجازي لا مثبت فلا فرق بين انواع المادول من بين  
 الجسيم فلا بعد من تفسيره يعبرها ولذا عرفت بعضهم بانه

قلت

استعمال اللفظ

رف



ما ترجح احد احتمالاته بدليل ظني يشمل الماويل من المشترك والمخفي والمشكل وشمل  
 الدارج بالقياس والدراج بجبر الواحد ويثبت فيتعلم ان يكون المراد من  
 المشترك المذكور في التعريف اللغوي لكن يفسر بما فيه احتمال لا باقية  
 حقا لئلا يرد الظاهر والنص فانما يجهلان التأويل وليس فيها حفا فيحل  
 في الحد جميع اقسام الماويل **قوله** فان قوله عليه السلام المتحاشية يتوضا  
 ككل صلوة رواه ابن ماجه من حديث عدي بن ثابت عن ابيه عن جده  
 ولقطة المتحاشية تدع الصلوة ابام اقرانها ثم تغسل وتوضا لكل صلوة ورد  
 بالفاظ اخرى من لطف **قوله** وبعد ذلك يضاف الحكم الى النص المشترك لا الى اللفظ  
 لان اضافة الحكم الى الدليل الاقوى اوله قالوا وهذا كالمحل اذا الحقه البيان  
 بجبر الواحد فيكون الحكم ثابتا قطعا وان كان خبر الواحد لا يوجب الحكم قطعا  
 لان بعد البيان يضاف الى المفسر لكونه اقوى لا الى خبر الواحد الاتري  
 الى قوله عليه الصلوة والسلام اذ اقلت هذا وقلت هذا قدمت  
 صلاتك ما التخي بيانا لقوله تعالى اقيموا الصلوة ثبتت فيضمة القعة الاجرة  
 ما ذكرنا وفيه نظير ما ذكر في الميزان المجلد اذ الحقه البيان بجبر الواحد  
 فهو ماويل ولان الكشف التام لا يحصل بالبيان الظني فلا يشا فيضمة  
 بجبر الواحد وان كان قطعي الدلالة في نفسه ولا بالعام للمخصوص منه وان  
 كان قطعي الثبوت في نفسه ولا بالتام للمخصوص منه وان كان قطعي  
 الثبوت واما استدلالهم بالنص الاخرة فناسي لانها ليست بوضيعة  
 قطعية بل هي واجبة ولكن الواجب نوعان واجب في نوع الفرض  
 في العمل كالوتر عند انه حينئذ رجمته حتى منع تذكره حتى الفجر كتدبير الشا  
 وواجب دون الفرض في العمل فوق السنة كتحسين العاقبة حتى وجب شجود  
 السهو تتركها ولكن لا تفد الصلوة فالقعدة من القسم الاول فلذلك  
 سمنا ما فرضنا فاما انه يجب اعتقاد فرضيتها بحيث يكفي جازما  
 فلا الاتري ان ابا بكر الاصحح لم يكفي ابا بكر رجمها فرضيتها ولم يكفي  
 ابن عباس رضي الله عنهما بار تكا به رجمها بالتقديس مع قون البيان

بانه الدراج في الاشياء الثبوتية ولم يكفي من انكر فرضية مسح  
 الدراج مع قون خبر المغيره بيانا لمحل الكتاب وهو قوله تعالى واسحوا  
 برؤسكم وكيف يثبت الحكم قطعا بمثل هذا البيان وفي ثبوت  
 بيانا شبيهة **قوله** فلهذا غاير الاقسام الاخر فلما عنوع بل انما  
 غايرها باعتبار ان فيه تدريج بعض وجوه المشترك والمتمثل كذا  
 قيل واجاب بعض المحققين عن السؤال بان هذا ان لو كانت  
 الاقسام في الملل للماويل المعروفة في المقسوم وليس كذلك بل هو  
 للحقيقة من حيث هي او للمعهود باعتبار كونه من المشترك ولا من  
 اقسام القسم الاول مثلا يلزم اما فساد التقسيم او فساد التعريف  
 ولا فذوره في اصله في التقسيم باعتبار كونه من المشترك وهو نوع  
 منه وفي التعريف باعتبار ماهية وحصصه الكلية فان ذلك  
 عمل بمقتضيات الاحوال واعطا لكل مقام ما يستحقه **قوله** لان التأويل  
 التي يثبت بالرأى فلا حظ له في اصابة الحق في حقيقة اذ المحتمل يخطئ  
 ويصيب عند اهل السنة خلافا للمعتزلة **قوله** لكنه متعلق بالمركبات  
 اعلم ان الاقسام التي تتعلق بانظم منها ما يتعلق بالمفردات كالتع  
 تقدمت من الاقسام الاربعة ومنها ما يتعلق بالمركبات كالتع نحن  
 فيها فلهذا اتى فاسم الكلام ما تضمن كلمتين بالاسناد **قوله** اراد  
 بالظهور في قوله ظهر المراد به اللغوي و اراد من الظهور في قوله واما الظاهر  
 المصطلح فيكون تعريف الاصطلاح باللغوي فلا دور **قوله** علم ان  
 الظاهر علم فلا يكون معنا ملتقنا اليه ولما صار على ذلك المستعمل  
 اليه معناه اليه العلمي كلفان اللفظ اذا كان له معنى ثم جعل على لم ملتفت  
 الى معناه قبل العلمية يقطع النظر عنه كما في عبادة علماء وحينئذ لا يرام  
 الدور **قوله** للسامع اعترض بان ظهور المراد لا يختص بظهور السامع  
 فانه كما يظهر يظهر لنا في المكتوب واجيب **قوله**  
 بان الشارح لم يدع انه اخص بالسامع بل بان متعلقا لظهور

اذا الكلام



المراد اذ لا بد له من احد يظهر في حقه فبين ان الظهور للسمع وسكت  
 عن الظاهر لانه بمنزلة السامع من الكتاب فان الكتاب كالتكلم  
 والتظرف فيه كالتامع ولهذا كان الكتاب كالحطاب في الشرع  
 حتى كان التبليغ من النبي صلى الله عليه وسلم بالكتاب كالتبليغ منه  
 بالخط والاحكام تثبت بالكتاب مثل الطلاق والكناح والعتاق والبيع  
 والشراة والقضا والرواية وكوما كما تثبت بالخط من قول وما  
 السامع من المتكلم هو الاصل والنظر في الكتاب فطاعة بني الكلام  
 على ما هو الاصل دون ما هو مخطف عليه ولهذا لم يتعرض احد من الاصو  
 للنظر في الكتاب في تفسير الظاهر بل اكلت تعرضوا للسمع لا غيره  
**قوله** اذا كان من اهل اللسان اعترض بان كلام المصنف لا يحتاج  
 الى هذا القيد لان ظهور المراد للسمع او الناظر لا يكون الا بعد كونه  
 من اهل اللسان واجيب بان هذا القيد لبيان شرط الظهور فانه  
 لما لم يجعل الا بهذا القيد كان ذلك شرطه لا حاله وما شمل لفظ  
 السامع من هو من اهل اللسان ومن لم يكن منه يجوز الاستغراق  
 الجنس بدخول اللام فيه كان تقدير الكلام الظاهر المراد منه  
 ككل سامع او ما ظهر منه المراد للسمع اجمع وهو غير مستقيم  
 لاستداهم ان يكون ظهور المراد لغير اهل اللسان وهو ما قد  
 فوج ان يجعل على السامع الذي هو من اهل اللسان فبيان اشار  
 هذا العمل بتقييد كناية عليه صاحب الميزان فكان هذا من الشارح  
 تصريحا لما يفهم بالفروع وبيان الجمل الكلام كما هو مقتضى الشرح  
**قوله** قلت حاصل الجواب انه لم يدرك اعتمادا على ذكره في المفسر  
 والحكم قال بعض الشراح الصواب ان يقال ما ظهر المراد منه بنفس  
 الصيغة ويكون تحملا للتاويل والتخصيص حتى يخرج الحكم فيكون ما لنا انتهى وهذا  
 هو لا نسب لان التوفيق لا يوضح والكشف والاطالة على الغير في هذا الفرض خصوصا اذا  
 الاطالة ما يراه **قوله** وحكمة وجوب العمل بالذي ظهر منه في اختلاف العلماء في كل الظاهر فيجب ان يفسر  
 من

من مشايخ ما ورد النهز وعامة الاصوليين الى ان وجوب العمل بما ظهر منه  
 على سبيل الظن لا احتمال المجاز لان كل حقيقة يحتمل المجاز وذهب العراقيون  
 والغايه ابو زيد ومن تابعه الى وجوب العمل به قطعا لعدم اعتبار ما لا  
 لا ينشأ عن دليل من الاحتمال **قوله** واما النص الى تعادل ان يقول هذا  
 التعريف غير مانع لصدقه على المفسر والحكم فالاول ان تعيد بقوله  
 مع احتمال التأويل ويمكن ان يجاب بان ترك هذا القيد اعتمادا  
 على فهم الذم من تعريف المفسر لا يقال بل ذكر التأويل  
 في الحكم لانا نقول هو جزء من التعريف لا من الحكم فيلزم الورد  
 لان الحكم نوع النصور اعلم ان احتمال النص التأويل او التخصيص على  
 على سبيل منع الخلود من منع الجمع فان الاحتمالين وبما يجتمعان في  
 العام واما اعتبار باحدهما لانه لو اعتبر معاني النص لا يكون شيء  
 من اخاص نصا لانه لا يجعل التخصيص فاقبل **قوله** مثال قوله تعالى فانكروا  
 ما لا بكم من النساء مثني وثلاث ورباع هذا مثال يكون الظاهر باعتبار  
 لفظ والنص باعتبار لفظ اخر فان لفظ فانكروا ظاهر في حل الكناح لان  
 كل واحد من اهل اللسان يفهم من هذه الآية بمجرد سماع صيغتها جواز  
 الكناح بدون تأويل فيها اذ ادته درجات الامران تثبت الاباحة  
 الا انه سون لبيان العدد فيكون نصا فيهما بالجواب انه لا يرد اذا  
 الاباحة عرفت قبيل بخصوص اخر كقوله تعالى واخل لكم ما ورا ذلكم  
 فيكون حمله على ذلك جملا للكلام على العادة لا الاعادة والحمل على  
 الاعادة الجديدة اولى وتعاين ان يقول هذا الغايتان ان لو كان هذا  
 النص لاحقا وما هو المتبحر بنا الاول ان صاحب الكشف مثل  
**قوله** وتعاين ان يقول قوله لمن من المتكلم الى الجواب عن الاول  
 ان صاحب الكشف مثل للمفسر في النطق بين الالات العدد في  
 الآية المذكورة اعني قوله تعالى مثني وثلاث ورباع و  
 استدلال على ذلك بكلام شمس الانية اما النص فما ارد

حكمه بالنص



بياناً بقرينة تعرت باللفظ من المتكلم واعترض عليه بعض المحققين بان  
 هذا الاستدلال غير مستقيم لانه ليس في كلام شمس الاية ما يدل  
 على ان القرينة نطقه لان العوضه المقرنة باللفظ كما تكون منطقية تكون  
 حالية واجاب عنه صاحب الكشف بانه لا شئ منها يعني في الاية  
 المذكورة يراد به البيان الا القرينة النطقية على القرينة النطقية  
 باللفظ لا يكون الانطقية لان القرينة الحالية مقرنة بالمتكلم و  
 الحالية مقرنة بالحلل انتهى وهذا يشبه الى ان القرينة النطقية  
 خاصة بالآية المذكورة لان القرينة منحصره في النطقية وحيداً  
 بحالة وعن الثاني ان ازيد الوضوح اذا حصل بقرينته  
 نطقية لا يلزم نفي الاحتمال لان كل حقيقة يحتمل الجاز لا محالة وعن  
 الثالث بانه كيف يجوز مثل هؤلاء الاية العظام في مقام التوفيق  
 والتعيين ان يتركوا قيدا يحتاج اليه في التعريف وابتدوا التوفيقا  
 اذ وانما وجوده وشرحوه في بيان مثال التعريف الثاني  
 اشاروا الى تعريف ذلك القيد بطريق المفهوم وليس هذا  
 الا الفاز وتعبية على انا لا سلم ان هذا يقتضيه ان يكون عدم  
 السوق شرط في الظاهر **قوله** والا ما قد تعليلها به وغيره وان  
 لم يكون عدم السوق شرطاً في الظاهر ما قد تعليل صاحب الشرح  
 وغير الاسلام به في البعض لانه يكون تعليلاً مشتركاً  
 بين الظاهر والنص والتعليل بالمسترك غير مقيد فلنا لانهم  
 انه تعليل مجرد السوق بل تعليل بالسوق لاجل العادة الذم ارداد  
 الظاهر به وضوحاً ومثل هذا السوق ليس بتحقيق في الظاهر اذا  
 انظروا في الظاهر ليس بضاف الى السوق بل مضاف الى سماع  
 الصيغة لا غير فوجود السوق وعدمه غير منفعت اليه في تحقق الظاهر  
 فلا يكون التعليل بالسوق في النص بام مشترك بوصفه ان السوق في النص لاجل معنى  
 يتراد به النص وضوحاً غير مدلول الصيغة مثل التفرقة بين البيع والربوا في اية الربوا

والعدد في ابا النكاح والسوق الذي يوجد في الظاهر لاجل مدلول الصيغة فقط هذا  
 امر آف ولا تعلق له بسوق النص فلا يكون هذا تعليلاً بام مشترك فالسوق  
 في النص لاجل القرينة المعقده لزيادة الوضوح دون مجرد السوق الذي  
 لا يثبت معنى زيدا في مدلول الصيغة ولا انه لهذا النوع من السوق  
 في زيادة الوضوح فهذا يوجد في الظاهر ولا يتوقف فهم المراد عليه بوجه  
 بل المراد بفهم بالصيغة لا يفر والاصل ان السوق منظور اليه في النص  
 دون الظاهر وعند جريد النظر عن السوق لا يكون معدوماً فانه  
 ليس شرطاً في الظاهر على انه يجوز ان يكون اختياراً في غير الاسلام  
 وصاحب الشرح غير اختيار شمس الاية وغيره **قوله** وغيره انه كما  
**قوله** واليه ان هذا الاحتمال لا يخرج النص عن كونه قطعياً كما ان احتمال الحقيقة  
 الجاز لا يخرجها عن كونها قطعية لانه لا يفره لا احتمال لم يشأ عن دليل  
**قوله** على وجه لا يتبع مع احتمال التاويل انه ان كان ماضياً ولا تخصيص  
 ان كان عاماً كما ذكر شمس الانه وفي الاسلام واتبعها  
 صاحب الواجوه عامة الشارحان وهذا يوجب ان التاويل يخص  
 بالخاص كالتخصيص بالعام وليس كذلك فان قوله تعالى فجد  
**قوله** الملائكة كما يحتمل التخصيص كحتمل التاويل وقوله لكنه كحتمل التخصيص  
 كما في قوله تعالى واذ قالت الملائكة يا مريم ذكر الجمع واراد به  
 جبرائيل **قوله** سواء كان ذلك انه ازيد الوضوح **قوله**  
 كقوله تعالى فجد الملائكة الاية استنباط التمثيل من الاية للفرق في  
 كلام المصنف فيكون هذا تكرار بالنسبة الى ما ياتى ولو ان المصنف  
 كل مثال عقب تعريفه كما في اول **قوله** نلت الاستثناء انما يقيد  
 التخصيص لو كان متصلاً واستثناء ابلين منقطع لانه جنس ورد بان  
 الاصل في الاستثناء الاتصال وعدم ابلين من الملائكة على سبيل التعليل وهو  
 واسع في التوجيه العربية ولهذا يتبادر في قوله تعالى وان قلنا للملائكة  
 اسجدوا لادم بل اجرا ان الاستثناء ليس بتخصيص فذنا كما تم فلا يتبدل

لتقيد

حاشية

تعبيراً



**م قوله** ولكنه يحتمل التأويل هذا راجع الى قوله بقوله كلهم انقطع ذلك الاحتمال  
 وصار نصا ولكنه انه هذا النص يحتمل التأويل **قوله** بقوله اجمعون انقطع  
 ذلك الاحتمال وصار مفسرا له واعتراضه بان لا دلالة لاجمعون على  
 دفع احتمال التفرقة فان قولهم كلهم اجمعون بمنزلة جنس شئ كثير  
 سر ولا دلالة لمنه التوابع الاعلى ما يدل عليه المتووع واجب  
 بان لا نسلم ذلك فقد قال الزجاج والمبرد في قوله تعالى فسجد الملائكة  
 كلهم اجمعون ان كلهم دال على الاحالة واجمعون على ان السجود منهم  
 في حالة واحدة جملة على الافادة دون الاعارة ومثله منقول عن  
 ولكن هذا لا يستقيم على قول جمهور النحاة فان الصحيح عندهم ان  
 كلمة اجمعين لا تقيد اتحاد الوقت بل هي كلمة كل في افادة العموم مطلقا  
 بدليل قوله تعالى لا تخذنبهم اجمعون قال ابن مالك في شرح التسهيل  
 ذهب البصريين السوية بين كلهم واجمعين في افادة العموم فرفع  
 الفران اجمعين تقيد انهم كانوا اجمعين في وقت الفعل والصحيح  
 ان ذلك ممكن وليس بواجب بدليل لا تخذنبهم لان اذاهم لا يكون  
 في وقت واحد ولكن هذا لا يد على اصحابنا لان جزمهم فيما اذ اجمع  
 كل واجمعون فان الافادة والتأسيس اوله من اجل على التاكيد  
 وفي هذه الالفة لم يجمع بينهما فلا يقضي اتحاد الوقت بل يقضي العموم  
 المطلق ولا يلزم من عدم اقتضائه الاتحاد في هذه الصورة عدم اقتضائه  
 له عند عدم الاجتماع **قوله** وتعاين ان يقول سوق الكلام لبيان وجودهم  
 فصار نصا في ذلك لا ظاهرا جوابه ان النص يستلزم الظاهر لانه موزادة  
 ارادة الحكم وهذا ضروري **قوله** كما قيل وفيه نظر وجهه ان هذه الآية لا يصلح مثالا  
 للفرد لانها خبر واخباراته تعالى لا يحتمل الشرح لانه يؤدى الى الكذب والغلط  
 ذلك سيجل على انه تعالى لتعالية عن ذلك واختلاف الخشية لا تقيد بها اذ قيد  
 الخشية انما تعتبر في الامور التي تختلف باختلاف الاعتبارات فلا يمكن ان  
 يقال من الالفة يحتمل الشرح من حيث كونها مفسره لما يلزم منه

المخذور

المخذور وينزل اورد بعضهم في نظيره قوله تعالى فأتوا المشركين كافة فان  
 قوله كافة سبب باب التخصيص لكنه يحتمل الشرح كونه كل شئ مما يات  
 فيمنع الالفة لا يحتمل الشرح ايضا لا انقطاع الوحي بعون النبي عليه صلى  
 الله عليه وسلم فلا يكون مفسرا لما يوجب ان افراد الاحتمال في زمن  
 الوحي واما بين فلا يخفى عن القوان يحتمل الشرح على ان ذكر الملائكة انما هو  
 انبصاح ولا يشترط فيه المطابقة للاصل كلاف الدليل **قوله** ضمن الحكم  
 معنى التمتع من فعل لقال اكلت فلانا عن كذا الالفة منقحة فالحكم ما  
 المراد به عن الشرح والتبديل ويجوز انه ضمن الحكم معنى امنه يقال بنا  
 حكم الالفة ما آمن من عن الانتفاضة فيكون التقيد ما امن المراد به عن  
 التبديل وقيل التمتع وامن لا زمان واحكم متعدد ولانها معلومان  
 واحكم محمول فلان سبب بينهما واجب مان كونها لازمين واحكم  
 متعدد يا ممنوع بل احكم لازم وقوله هما معلومان واحكم محمول قلنا  
 لا يشترط في الضمان الاستواء في المصلحة والمجملية اذ المضمون  
 هو المصلحة دون اللفظ **قوله** وقد يكون لا انقطاع الوحي بقول بعون النبي  
 صلى الله عليه وسلم الى وذلك لا يشترط الا بالوحي ولا وحي بعون  
 فعن هذا عرفت ان التقيد بحزب زمن النبي عليه السلام لان الضمير  
 كلها بعد ذماته صارت محكمة لغيره **قوله** فسجد الملائكة كلهم  
 اجمعون مثال للمضمر ان الله بكل شئ عليم مثال للحكم في التمثيل بها  
 نظرا لانه ان شرط الحكم ان يكون عدم احتمال الشرح باعتبار  
 لفظ دال على الدوام والتأييد كما في قوله عليه السلام في الجهاد  
 ما ضى الى يوم القيمة فليس في قوله ان الله بكل شئ عليم ما يدل عليه  
 فلا يكون **قوله** حكما وان اشترط ان يكون ذلك بحسب محل الكلام  
 بان يكون المعنى في نفسه عملا يحتمل التبديل او لم يشترط شئ من  
 الامر من على التبيين بل اريد عدم احتمال الشرح باعتبار لفظ يدل  
 عليه او باعتبار محل الشرح لان المذكور في الكتاب ان اللفظ الواحد

تمتع

وبعد هذا القول قوله بعد عشر ورعا  
 قوله لصدور الظاهر منى وكا اء

الكلام منقول به فمجرد الملائكة كلهم اجمعون انما هو  
 الالفة لا انقطاع الوحي بعون النبي صلى الله عليه وسلم  
 الملائكة كلهم اجمعون انما هو الالفة لا انقطاع الوحي  
 بعون النبي صلى الله عليه وسلم الملائكة كلهم اجمعون  
 انما هو الالفة لا انقطاع الوحي بعون النبي صلى الله  
 عليه وسلم الملائكة كلهم اجمعون انما هو الالفة لا  
 انقطاع الوحي بعون النبي صلى الله عليه وسلم الملائكة  
 كلهم اجمعون انما هو الالفة لا انقطاع الوحي بعون  
 النبي صلى الله عليه وسلم الملائكة كلهم اجمعون انما  
 هو الالفة لا انقطاع الوحي بعون النبي صلى الله عليه  
 وسلم الملائكة كلهم اجمعون انما هو الالفة لا انقطاع  
 الوحي بعون النبي صلى الله عليه وسلم الملائكة كلهم  
 اجمعون انما هو الالفة لا انقطاع الوحي بعون النبي  
 صلى الله عليه وسلم الملائكة كلهم اجمعون انما هو  
 الالفة لا انقطاع الوحي بعون النبي صلى الله عليه وسلم



يجوز ان يستعمل في المعنى الحقيقي والجازي ودينه واحده لانه لا يجوز ان  
 يستعمل في معنى واحد على طريقة الحقيقة والجازية حتى يستقيم التشبيه  
 بالنسبة الى شخص واحد وقد يقال يحتمل ان يراذبه الاستحالة بالنسبة  
 الى شخصين بان يكون ملكا لا ليس ورعاية للغير ولا شك في استحالة  
 فيستقيم اذن التشبيه ويطلق المتشابه فيه كذا انما هو بعض الاسباب  
 وان كان المتبادر الى الفهم ما ذكره قال بعض الشعراء والاصحاب  
 ان يقال كلما استحال كشيء شخصان ثوبا كواحد في ان واحد بحيث يلبس  
 كل منهما بكامله علم انه ملك لاحدهما وعارية للاخر قلت سلم الا ان  
 ما احبارة الملايين من التشبيه اظهر في استحالة تحقق ذلك  
 بل بلفظ واحد لكن المراد في الكتاب يعني بعد قوله ويستعمل اجتماعها  
**قوله** قلت المراد التشبيه من حيث الاستعمال لا غير يعني يتطوع  
 النظر عن التشبيه الى شخص او شخصين لان كافي التشبيه لا يقتضي  
 عموم وجه التشبيه على ان المناقشة في امثال ليست من داء الشخصين  
**قوله** بل بطريق الملك الثابت له والدليل عليه انه لو ملك في يوم ملك  
 غير مضمون بنا عليه ولم يسقط عن المدين شيء واطلاق العارة  
 عليه مجازا كما اطلق في الفروع كذلك لان تملك المتفاح عن لا يملكها  
 حقيقة لا يتصور الا انه لما كان ان يستودقنا عند الزمان تصور صورة  
 الامانة فذلك سمي اعارة وذلك في بعض الشروح انه منسحق  
 به بطريق العارضة دون الملك بدليل ثبوت ولاية الاستدرا  
 للمؤمن الميراث وكونه اصح بالمرهون لا يلزم منه بملك المرتهن متفاح  
 المرهون حتى يقال ان الواهب منسحق بطريق العارية دون الملك بل ذلك  
 لشدة تعلقه بالمرهون **قوله** وجه المرتهن كان مانعا الى آخره في  
 ما يقال لو كان لبيت بطريق الملك في حقيقته الى اذن المرتهن وتعدى الوهب  
 ان تعلق حق المرتهن كان مانعا آياه من الاستماع على اذن له باعادة  
 ذال المانع لكن لم يرد هذا في حقيقته فلهذا كان المرتهن اصح

ومحل هذا القول بعد قوله  
 في حديث المجاز قوله فان قلت  
 المعلوم من المتن العكس ورد

الاستدرا

الاستدرا **قوله** اعلم انه لا نزاع في جواز استعمال اللفظ الاخره اللفظ في معنى  
 مجازي يكون المعنى الحقيقي من افراده وهذا هو المسمى بعموم المجاز عندنا وهذا الصل  
 كبير يدفع كل ما يتوهم من الجمع بين الحقيقة والمجاز كما يدفع بدعوة الشهرة  
 ما يتراءى من الزيادة على النص بحجة الواحد **قوله** ولما قيل ان يقول ان اراد  
 المصنف الى هذا الايراد واراد على ما عكس به المصنف اورد به بعض  
 المحققين على الاستدلال بمنزلة الطريقة وهو واراد لا محالة ويمكن ان يقال  
 الدليل هو الاستحالة المشار اليها في قوله ويستعمل اجتماعها والتشبيه  
 للتوضيح وليس قياسا في اللغة لان القياس في اللغة تعدية اللفظ  
 من محل الى محل لمعنى جامع بينهما من غير سماع مثل تعدية اسم الحمد  
 من موضوعه الى سائر المسكات باعتبار تمامه العقل وما نحن  
 بصدده ليس من هذا البيان فمما قيل بعض اشار جان فكيف يمكن  
 ان يستدل على الامتناع بان اللفظ اذا تجرد عن القوينة تماما ان  
 يحتمل على حقيقة او مجازة او عليهما او على واحد منهما والثلاثة لا تجز  
 باطلة فتعين الاول وانما قلنا انه لا يجوز حمله على مجازة لان من شرط  
 الحمل على المجاز حصول القوينة المانعة عن ارادة الحقيقة واما انه لا يجوز  
 حمله عليهما فلما قلنا لان المجموع من حيث هو ليس حقيقة له اذ المعنى  
 حلافة فيكون معناه مجازا وقد مات شرط الحمل عليه واما عدم  
 جواز حمله على واحد منهما فلانه على التقدير يكون جملا وذا خلاف  
 الاجماع ويمكن الجواب عنه بتخصيص المدعى انتهى ولا يخفى انه لا يخفى  
 الى هذا الجواب لان الكناية ليست من هذا القبيل ما عرفت من ان  
 مناط الحكم هو المعنى **قوله** وقال بعض المحققين والذي ينبغي ان يقال ان  
 وجدت قوينة المجاز في صرفة عن ارادة الحقيقة وان لم يوجد  
 فلا يجوز ارادة لتوقفه على القوينة فلا يتحقق الجمع بينهما وقال بعضهم  
 ان امتناع استعمال اللفظ في المعنى المجازي والحقيقة انما هو مما  
 جته اللغة اذ لم يثبت ذلك والقوم يستدلون على امتناعه عقلا بوجوه



كلها ضيقة انتهى ثم المواضع التي مر بها فيها انما يريد انما نيب الارادة  
 بطريق الحقيقة والمجاز معا بل اريد ادمها باللفظ والافراد بالادلة  
 او بعموم المجاز او بطريق التبعية او بطريق حذف لفظ واما قوله  
 اصبوا فهو من باب التعليل كالابوين والقرين وهو مجاز بالاتفاق  
 ولا نزاع فيه **قوله** والتحقيق فيه ان الجمع بينهما الى فان قيل معنى الحقيقة  
 من مجموع المعنى الحقيقي والمجازي فيجوز ذلك في جميع الصور باعتبار اطلاق  
 اسم البعض على الكل كما ذهب اليه ابن الحاجب فاجاب ان  
 الكل الذي يجوز اطلاق الجزء عليه شرط بان يكون الكل موجودا  
 متحققا لازما للجزء لينقل الدهن من الجزء اليه كالاشان المركب من  
 الدقنة وغيره والجمع المركب من الانسان والاسد ليس كذلك  
 بل هو اعتباري محض من اصداء المسائل الاربع المتشعبة على  
 على ان الجمع بين الحقيقة والمجاز لا يجوز اورد المصنف من ذرع هذا  
 الاصل اربع مسائل ثلثة لتحقق اراده لان الحقيقة ان يتحققا اذ هما  
 فيتمتع المجاز وبالعكس فيتمتع الحقيقة والاول اما في المفرد او في  
 النسبة والافاقية غير انه اورد لهذا القسم مثالين فتنبيه ذلك  
**قوله** لان التمتنع جمع الحكم في الوصية اعتبار الوصية بالخيراث لانها  
 اجتهت فيتمتع الواحد عند انفرادها بنصف الثلث والنصف  
 ابته منه يرد الوراثة الموصى دون مواله الموال لان مواله يزيد  
 مثلا حقيقة في معتق لان اضافة المشتق تعيد اختصاصه مناه  
 بالمضاف اليه باعتبار مفهومه مجاز في معتق معتق لوجود الملازمة  
 وتكون زيدا سببا لتعقيم في الجملة لان الانسان لما يتفق العبد يصير  
 اهلا لعناق غيره لولايته على التملك اذ لولا اعتقاقه لما امكن منه  
 لعناق فيصير هو باعتقاقه سببا لا يمكن الاعتاق من عبده فاذا يقع  
 اطلاق المعتق عليه مجازا واللفظ عند الاطلاق ينصرف الى الحقيقة  
 اذا امكن العمل بها كوزن الاصل وقد امكن العمل بها هنا فبطل المجاز

لتقدر

لتقدر الجمع بينهما فان قيل سلمنا ان المول حقيقة لمن يابسه اعتقاقهم كونه  
 اذا كان له معتق واحد يكون ذكر الجمع واردة المفرد وذلك مجاز  
 قلنا فرق بين المعنى الحقيقي ووجوده في الخارج ولا يلزم من انتقال  
 انتقال الاقل دلالة انما اراد منها الحقيقة لان بعض افراده موجود  
 بعضها منتظر لوجود اهل الاعناق مندوب اليه وفي الوقت سعة  
 هذا ولا يخفى ما في كل الشارح من الخوازة **قوله** ولولم يكن له معتق ولولا  
 لا حاجة الى قوله واحد بل ربما يوجبهم طلاق المراد اذا المقصود انه لو  
 لم يكن له معتق اصلا ولا اولاد معتق لان اسم الموال يطلق على  
 اولاد المعتق حقيقة ايضا لانهم فودع من اعتقاقهم حتى لو كان له  
 اولاد معتق بصرف الثلث اليهم دون مواله الموال فلماذا شرط  
 ان لا يكون هناك اولاد من اعتقته حتى يجوز صرفه الى مواله الموال  
 لبيان المجاز مراد احشيد احشرا زاعن الالف **قوله** بنطل الوصية لانه  
 اسم الموال مشترك بين الاعلى والاسفل والاعوم للمشتركة  
 فكان الوصية له اصدما وذلك مجهول فلا يقع اذا مات من غير بيان  
 اذا التملك من المجهول غير صحيح وعنه انه صيغة وان يوسف وابراهيم  
 قول زفر والشافعي ان الوصية بينهم جميعا وعنه محمد بتوقف الوصية  
 حتى يصالحوا على اصد الغريقان لان اجمالية نزول بالصلح كسنة  
 الاقرار للاصد هذين بخلاف ما لو ظلف لا يكلم مواله فلان حيث  
 يتناول الاعلى والاسفل وكنت بكلام انهما وجد لانه نكرة  
 في موضع التقيد وهذا انما يستقيم على قول من يقول بان المشترك  
 يع في النسخ واليه مال صاحب المسبوط ويتبع صاحب الهداية لكن  
 على قول الجمهور لا يع وان وقع في النسخ فليس تعميم المشترك مهنا  
 عندهم لوقوعه في النسخ بل لان المعنى الذي دعاه الى اليقين وهو  
 بعضه غير مختلف فيهما فيصير بذلك المعنى كالشيء فانه يتناول الموقود  
 باعتبار معنى واحد كما ذكره في اصول كمال الائمة ويتد على هذا

المختلفة



بانه جنيد لا ينفع مشتركا بل يصير عامًا اذ الشئ عام وليس مشترك  
فقد قال عموم المشتركة في النفي او قال انه ليس مشتركًا لانه ان  
يقال البيان تناولت احداهما فنحن بكلام اتهما وصدق كما لو حلف لا  
يكلم احد هذين بخلاف الوصية فانها باطلة لان التملك من المحمول  
غير صحيح **قوله** والعرف الى الواجب اولى وهو مردك في عن اذ يوسف  
**قوله** من على السنة الثانية وعلى التحقق الحقيقة المفردة وامتناع المجازية  
**قوله** والاطلاق عليه من الاستدراك المسكرة مجاز بعلامة المشابيه  
في محامرة العقل **قوله** واذا ثبت للحقيقة مرادة بالنص وقوله عليه الصلوة  
والسلام من شرب الخمر فاطلده وبعثا اخرجه لاربعه الالهة مذموم وخبره  
ابن مبان والحكم من حديث انه ههيرة وقال الشافعي يجب الحد شرب  
القليل من سائر الاشربة المسكرة كما في الخمر واستدل بقوله عليه السلام  
من شرب الخمر فاجلدوه وسائر الاشربة لمحامرة العقل فتدخل تحت  
عموم النص وقد التحقت فاساندا لاشربة في ايجاب الحد عند السكر فكذلك القليل  
والجواب ما من امتناع الجمع بينهما فكل مر على اصله ووجوب الحد في الكثيرين  
بالاجماع وبقوله عليه السلام والمسكر من كل شراب لا بطريق الاطلاق  
**قوله** ولو سلم ان يراد بالجر ما يجامر العقل وثبت ايجاب الحد في البيع  
بعموم المجاز فهو خارج عن البحث لان البحث في الجمع بين الحقيقة والمجاز لا  
في عموم المجاز **قوله** ولا يراد بنو بنيه بالوصية لانه قد انما ايضا تحقق  
لحقيقة في النسبة والاضافة وامتناع المجاز وهو ما اذا اوصى لابنا  
زيد ثبت ماله ولزيد ابنا وابنا ابنا تصرف لابنانه دون ابنا  
ابنانه عند انه حنيفة يستوي فيه الابن ان فصاعداً واذا انفرد واحد  
كان له التدس عملاً بالحقيقة لان اسم الابن حقيقة فيمن يولد منه  
بلا واسطة وقد اريد اتفاقاً فلا يرد المجاز وهو بنو بنيه لئلا  
يسلم الجمع بين الحقيقة والمجاز وعند ما تنصرف الوصية لابنانه

وابنا

وابنا ابنا عملاً بعموم المجاز حيث يطلق الابن عرفاً على العسر يعين  
جميعاً فلو كان لزيد ذكور واناث يتصرف الثلث الى الذكور دون الاناث  
لان الحقيقة وهي الذكور متحققة مرادة بالاجماع فلا يجوز ارادة الاجماع  
وهو الذكور والاناث لامتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز وعند ما  
وهو قول ابني حنيفة او لا الثلث بين ذكورهم واناثهم جميعاً عملاً  
بالعرف لا قولهم يجوز الجمع فان لم يكن لزيد الاناث فالحق فلا  
شئ لهن اتفاقاً لعدم وجود الحقيقة المفردة والمجاز العسر في  
فلو كانت الوصية بلفظ والآداب انصرفت لمن كان من صلبه ذكورا  
كانوا واناثاً خلاصاً كانوا ومختلفين فلو كان له اولاد واولاد اولاد  
انصرفت الوصية للصليبين مشهم حاصه عند ابني حنيفة وعند ما  
للفريقين جميعاً وقيل ينصرف الى الصليبين اتفاقاً لعدم الفرق في  
الطلاق لفظ الاولاد على اولاد الابن بخلاف لفظ الابن **قوله** اي الجماع  
في الاخير مراد بالاجماع الائمة الابعة فيه نظراً فان منهم من حملها على  
المس بالبد وجوز اليتيم للجنب بدليل اخر فالاولى ان يقال اجاب  
انما طريق في اثبات الحكم بما من الائمة معي وجه واحد كالشافعي ومن  
واقفة لا التماثل بانبات احد ما جها والآخر بدليل اخر ولا المثلث  
لا احد الحكمين باحد القرابين والآخرى بالافرى لان كل قرابة بمنزلة نص  
على حد كما هو المتعارف في اداب البحث من ان موافقة الخصم كاقية  
في اثبات المطلوب ولا نفر معها مخالفة الغير اما من لم يحملها على غير محل  
واحد فهو يعزل عن هذا البحث فلا يكون لضم دفاقة وفلافة فائده  
في الانرام هذا وما وما يبعد اثبات نقض الوصية من الائمة بطريق الجمع بين  
الحقيقة والمجاز ما اخرجه البخاري ومسلم عن عائشة قالت كنت انا م  
بين يدي رسول الله عليه وسلم ورجلاني في قبة فاذا سجد  
عزمني فقبضت رجلاني فاذا قام بسطتها وما اخرجه الدارقطني  
عنها قالت لقد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقبلني اذ فرج



الى الصلاة ولا يتوضا الى غيره من الاحاديث الدالة على عدم التقصير بها  
 بالمس باليد وعدم ورود ما ينافيها **قوله** لان الزيادة على النص كجزء  
 الواحد نسخ مفع عندنا فلم يثبت حمل التيمم للمجنب الا بالاية وذلك  
 بحمل المس فيها على المجاز وهو الجماع وكون الحقيقة وهو المس باليد  
**قوله** نقل القرالى عن الشافعي الى آفته حاصلة هذا النقل ليعلمنا  
 ان الشافعي حمل النص على الحقيقة ومجازه لان الجمع بينهما جائز  
 على اصله **قوله** فان قلت ورود على قوله الشبهة ما يشبه ان ثبت شبه  
 ظاهرا **قوله** كما اذا ادعى الكافران النزول باشارة اعنه من بان التيمم  
 على الاشتباهة ضعيف لظهور العرف لانه يفهم من الاشارة السائلة مع  
 عدم العالم بانتفاها فتحصل الشبهة بخلاف ما ذكرتم فان فهمها مشكول  
 وانقضا في معلوم فكيف تحصل الشبهة واجيب بان هذا الفرق  
 فادح في تحقق الشبهة لانا اذا الحفنا بالاشارة من حيث ان المعبر  
 فيها الصورة في ثبوت الامان ارادة المسير والمكلم وما في المعنى سواء  
 واما اشتراط عدم العلم في احد مما دون الآخر فسا على امر آخر وهو  
 ان شبهة الدليل لا يتوقف تحققها على عدم العلم بشبهة الاسم من  
 هذا القبيل فاما شبهة الاشتباه فتوقف تحققها على عدم العلم والاشارة  
 من هذا القبيل **قوله** لو كان تناول الاسم ظاهرا تيمم وشبهته خبر  
 كان **قوله** ولا منافاة في ثبوت وصفين لشخص باعتبار وصفين فيه  
 نظر والاولى ان يقول باعتبارين مختلفين **قوله** قلت تقرير الجواب  
 ان اثبات الامان بطاها الاسم اثبات له بدليل ضعيف فيعمل به اذا  
 لم يمنع منه معارض كما في جانب الاثبات فان ابن تيمم لا ينسج كل وجه  
 اما اذا وجد معارض فلا كما في جانب الاثبات جهة كونهم اصولا  
 خلقه مانعة لاما ان وجه كونهم انما عا في الاسم مشبهة لفظ  
 العلة بعينه وجود المعارض لانه ضعيف في نفسه **قوله** وهذا حكم على  
 الاصول بالتبعية فينبغي ان يثبت الامان لحم بهما ايضا بشبهة الاسم

بقابل اولى لان فيه حق الدم **قوله** قلت هذا المدخول ليس بالتبعية  
 قال بعض مشايخنا انما دخل في كناية ابنه بقوله صلى الله عليه وسلم  
 من ملك ذارحم محرم منه فهو حر وانه اصحاب السنن الاربعة عن  
 سنده واخرجه الطحاوي عن عمرو قوفا واخرجه ابو داود والنسائي  
 عن عمر منقطعاً اثباتاً للحكم بقدر الامكان لتحقيق العلة ووجود المانع من  
 التيمم لا يقتضي الاب على الابن في اثبات الحكم له بطريق التبعية  
 بشاؤه بظاهرة ولا اسم يثبت له الحكم بصورته الا ان وجود صورة  
 تبعية الاصل للفرع في حكم تيمم له بعقد من السؤال والجواب  
 عنه **قوله** ويلزم ان يكون الاب مما كان قلت لانه لا يملك  
 لان المكاتب من مابني عليه ورسم والمكول لا يملك وان قلت معناه  
 رقية لا يدا حتى لا يملك السيد ما في يده وابوه في يده فملكه **قوله**  
 ولكن نقائل ان يقول مناقشة في جواب المصنف تقرير ما لو كانت  
 التبعية مانعة عن اثبات الامان للاجداد والجدات كما ذكرت لكانت  
 مانعة في اثبات الحرمة ايضا وهذا على تقرير ثبوت الحرمة بطريق  
 التبعية بل بطريق الامالة قال وكل جواب لهم الى الحقيقة فيها  
 في ثبوت حرمة الاجداد والجدات فهو جوابنا في اي في ثبوت الامان  
 فان قالوا ذلك لهم في الحرمة بطريق الامالة قلنا كذلك في قولهم في الامان  
 بطريق التبعية من غير فرق واجيب عن هذا الاشكال بان الامان  
 الاصل لفة والفرع هي التيمم كذلك يقال لكة ام القرى فبنا والظاهر  
 النص بعبارة حقيقة لا باعتبار ان اللفظ حقيقة في الامان والبنات  
 ومجاز في الجدة والحاقد انتهى وكذا ان يقول اثبات الامان يمكن هذا  
 ايضا فلا فرق فالاولى ان يقال ان حرمتها  
 ثبتت بالاجماع لانه النص والاجماع  
 في ثبوت الامان فافترقا واجيب ايضا  
 مان حمل الاب على خلاف الاصل

الحكم بان الامان لا يثبت بالتبعية

التبعية والامان لا يثبت بالتبعية



بطريق المجاز فلا يصار للمية الا عند وجود القسرية كما في الآية  
 وقد اتفقت القسرية بما هنا **قول** وسوان ومنع القدم حقيقة في المجاز  
 قال بعض الشراخ والماشي وكانت تصرح بما علم التزاما لان الدفول حافيا  
 يستلزم المشي وليس المراد بالمشي اعم من ان يكون مشغلا اولاته قال  
 مجاز في المنقل والراكب **قول** الحث الخالف كيف ما دخل سواء دخل  
 حافيا او مشغلا او ماشيا او راكبا وسواء كانت الدار مملوكة او مستأجرة  
 او عارية **قول** فان قلت الدفول غير مقبول في هذا السؤال لا يرد  
 ما قاله الرابع لانه لم نقل حقيقة في الدفول حافيا واما يرد حق الورد  
 على من صرح بذلك كما اوردنا بعض المحققين على بعض الشراخين حيث  
 قال ذلك اللهم الا ان يقال كلام الشراخ يتجمل في التقدير الى ذلك وهو  
 به لكان ادخل وكان ينبغي ان يذكر لهذا السؤال توطئة وتمهيدا عند  
 قوله باعتبار عموم المجاز وهو الدفول بان يقول لان معناه الحقيقي مجاز  
 عرفا حتى اضطرر ووضع قدميه في الدار بحيث يكون باقى جمل خارج  
 الدار لا يقال شراخا انه وضع قدميه في الدار ثم يذكر السؤال مع جوابه  
 فان قلت قد صرح في المبسوط والمجيب بان الدفول ماشيا حقيقة غير  
 في الدفول ماشيا وهي غير مجزوءه بخلاف الحقيقة اللغوية اعني  
 وضع القدم سواء كان مع الدفول او بدونه حتى لو وضع القدم بلا دفول  
 لم يجز **قول** او ماشيا قد قالها راكبا لم يجز لانه نوى حقيقة كلامه  
 منه انه لو دخلها مشغلا يجزى فيكون وضع القدم حقيقة في  
 الماشي مطلقا حافيا او مشغلا فيتنا في ظاهر ما تقدم من قوله مجاز  
 في المنقل واما ذكرناه في الجواب عما في المبسوط والمجيب بتبيين ان  
 منافية لان المراد بان تقدم الحقيقة اللغوية وهنا العرفية  
**قول** باعتبار عموم المجاز اي صار الملفوظ مجازا عن شئ  
 عام وسواله قول والسكنى وهذا مفعول عموم المجاز  
 وهو استعمال اللفظ في معنى مجازي عام بحيث يكون شرا

حث الخالف

الدفول راكبا حافيا  
 الدفول راكبا حافيا  
 الدفول راكبا حافيا

المعنى الحقيقي من افراده **قول** وتركنا العمل بالحقيقة بدلالة فرض  
 الخالف ذكر في الحاشية والظاهرة دخل دار المملوكة لولان وهو لا  
 يكفها تحت لقيام دليل السكنى التقديرى وهو الملك وذكر  
 خمس الاثمة انها لو كانت مسكونة لغيره لا يجزى بدورها  
 نقطاع النسبة بفعل غيره ويمكن التوفيق بان يجعل ما في الحاشية والظاهرة  
 على غير المسكونة وما ذكره خمس الاثمة في المسكونة بالغير نظرا الى  
 التعليلين **قول** قلنا دار فلان الى آخره حاصله لما لم يستقم جواب  
 نظره على هذه الرواية اجاب بانه يوجد المجاز اعم من ذلك وهو  
 ان يكون قوله دار فلان عبارة عما مضاف اليه من الدور مطلقا  
 فيه دخل في عمومه الدار المضافة بالملك والسكنى سواء كانت  
 مسكونة او لا **قول** فان قلت الى آخره السؤال قوى واردا ويزيد  
 بعض الشراخين بصفته وتقابل ان يقول ولو قال السكنى اعم  
 من ان يكون حقيقة او تقديرية دلالة بان يكون مالك الدار متمكنا  
 من سكناه فيها لكان اولى ولم يرد السؤال فانه لم يرد جواب الشراخ  
 ليس بظاهر او حاصله منع كون الاضافة المطلقة حقيقة في الملك  
 وهو خلاف ما تقدم **قول** هذا الشارة الى سؤال الى آخره عبارة  
 في هذا المقام ناقصة تحتاج الى تمهيد بل هذا الحق ليس كما ينبغي وكان  
 المناسب ان يقول بعد قوله اشارة الى السؤال وهو انه اذا قال  
 عبده حر يوم نعم فلان ولم نؤشيا فقدم فلان ليشا او نهارا اعتق  
 وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز لان اليوم حقيقة في النهار مجاز  
 في الليل فاشارة الى آخره وفي التبيين ان النهار للبياض خاصة وهو  
 من طلوع الشمس الى غروبها والليل للسواد خاصة وهو النهار واليوم  
 من طلوع النجوم الى طلوع الشمس ليس من الليل ولا من النهار  
 ولا من اليوم **قول** لان حمل الكلام على المجاز الى من الاشتهر اذا  
 دار اللفظ بين ان يكون من باب الحقيقة والمجاز وان يكون مشتركا

140



وجعله من باب الحقيقة والمجاز اولى لفاسد الاشنة اكل مصالح المجاز  
لان المجاز في الكلام اكثر فيجعل الاغلب ولانه لا يؤدي الى اجهام  
المراد لان اللفظ اذ خلا عن قربته فالحقيقة متعينة وان لم يحصل  
عنها فالذي تدل عليه القرينة وهو المجاز متعين بخلاف الاشنة اكل  
فانه يؤدي الى الافلال في الكلام لعدم افرام المراد لانه لا يتعين احد  
متعينة عند الخرد ولان المجاز يحتاج الى قرينة واحدة وفي الاشتراك  
الى قرينتين وكلما قلت القرائن كان الى الاصل اقرب لان الاصل عدم  
القرائن **قول** وعلى كلا التقديرين بمعنى تقدير ان يكون مشتركاً  
يكون من باب الحقيقة والمجاز **قول** فلما يد من ضابط يعرف به المعنى  
الحقيقي من المجازي وانه ان اليوم اذ اعلن يفعل وهو ما يصح تقديره  
بمعنى كاللبس والركوب والمسكنة والامن باليد والصوم فانه يقال  
لبست يوماً وما ركبت يوماً وساكنت شهراً وامررت بيوم  
يراد به مطلق الوقت اعتباراً للتناسب وذلك لان اليوم لما  
كان حقيقة في النهار امتنع العدول عنه الا عند تعذرة وذلك  
فيما اذا تعلق بفعل غير محتمل لان الفعل المنسوب الى طرف الرمان  
بتقديره في دون ذكره يقتضي ان يكون الطرف معياراً له غيره فايد  
عليه مثل ضمناً لشهر فانه يدل على صوم جميع ايامه بخلاف صمت في  
الشهر فاذا امتد الفعل امتد الطرف ليكون معياراً له فيصح حمل  
اليوم على حقيقة وهو امتد من طلوع الشمس الى غروبها واذا لم  
يمتد الفعل لم يمتد الطرف لان الممتد لا يكون معياراً للغير الممتد  
فحينئذ لا يصح حمل اليوم على النهار الممتد بل يجب ان يكون مجازاً عن  
جزء من الزمان غير ممتد عرفاً وهو لان سواد كان من ليل او نهار كقوله  
تعالى ومن يؤلم يومئذ ويره فان التو الى عن الزحف حرام مطلقاً  
فليس هو من افراد المعروف حتى يراد اذ خاله في التعريف

بعد هذا القول قوله بعد عشر سورة  
قوله وقينه ساجد

لئلا كان اوتها راد علاقة البعضية لان  
مطلق الا ان جزء من اليوم وهو جزء من  
اليوم فتكون مطلق الا ان جزء من اليوم  
وهو الجزء من اليوم اذا عرفت هذا فالقول  
وهو التعريف عبارة عن مطلق الوقت والوقت يوم الليل والنهار  
ويتعلق في الوجهين اليوم الوقت لا للجمع بين الحقيقة والمجاز صح

زائد  
ساجد

استعمال

استعماله في المعنى لا ما ذكر من المجاز بالزيادة والنقصان فانه صفة  
الاعراب او اللفظ باعتبار بعينه حكمه الاعرابي فان قيل الزيادة اوضح  
في اصله لمعنى فاذا استعمل للمعنى كان مستعملاً في غير ما وضع له فيكون  
مجازاً فينتج اذ خاله قلنا بل هو غير مستعمل لمعنى على ان الاستعمال لا  
لمعنى لا يستلزم الاستعمال في معنى غير المعنى الموضوع له بل بنائبه  
**قول** لمناسبة بينهما اي علاقته لان محتمة اطلاق اللفظ على المعنى انما  
يكون لو وضع له او لما هو ملا يسر له بنوع علاقته ومضى اتصال ما بين  
المعنى المستعمل فيه وبين المعنى الموضوع له كالمثل كلمة في الشكل كما  
في العلاقة الانسان على النفوس او في الصفة الظاهرة كما في اطلاق  
الاسد على الرجل الشجاع وما كان كما في اطلاق العبد على العتيق و  
يكون كما في اطلاق المنبر على العصير والمخافة كما في اطلاق الجريان  
على النهر على ما سياتي من ضبطها وباعتبار الارادة سرقي اقسام  
المجاز الى ما اربعة اقسام الحقيقة ايضا فان الارادة ان كانت  
ارادة واضع اللفظ فالمجاز لغوي والافان كانت ارادة لشاعر لمجاز  
شعري والافان ارادة قوم مخصوصين كالعلماء وارباب الحرف  
فالمجاز عرفي خاص ويسمى اصطلاحياً والافان مجاز عرفي عام **قول**  
احترز به عما لا مناسبة بينهما كما استعمال الارض في السماء وكاللفظ  
استعمال اللفظ في غير ما وضع له لا مناسبة فلا يكون مجازاً  
فان الارض تعيل والسماء لا تعيل الا حسن ان يقال ان الارض في  
الانحطاط والسماء في غاية الارتفاع **قول** لان ذلك غير مشهور لان النفا  
المصطلح المشهور عند اهل الميزان انما هو بين الاعراض كالسواد و  
البياض لا بين الاجسام كما تغرز في محله والسماء الارض من قبل السلام  
دون الاعراض فليس بينهما تقابل على المشهور وانما بينهما شبهة تقابلية  
باعتبار انهما وجوديان احدهما في غاية الانحطاط والاخر في غاية  
الارتفاع فان قلت لم جعل الاسود والابيض من قبيل المتضادين

ومحل هذا القول بعد قوله  
كما ان قلت التعريف غير جامع بعد قوله وروح



باعتبار اشتغالها على الوصفين المتضادين ولم يجعل السماء والارض  
من هذا القبيل بهذا الاعتبار وما الفرق قلت الغرض ان الوصفين  
المتضادين في الاسود والابيض جبراهم معهما بخلاف السماء والارض  
فانها لازمان لها خارجان على ان حمل احد المتقابلين على الاخر غير  
جائز عند العقلاء لان شرط المجاز الاتصال بينه وبين ما جعل مجازا  
عنه وليس بين المتضادين اتصال **قوله** وما قبل في بعض الشرح  
الى آخرة قبل المشتك به وان يراد بالشيء غيره ما وضع له من غير  
علامة فلا يكون حقيقة ولا مجازا قبل هو لفظ لا يراد به معناه  
الحقيقي ولا المجازي وقيل ما لا يراد به معنى مقبوض ولا يخفى انه  
بالتعريف الاول والاخير يصح الاحتراز عنه لدخوله في تعريف المجاز  
واما ما قاله بعض الشرح من انه اي هذا القيد ليس باحتراز عن  
الهدل لعدم دخوله في التعريف فهو تابع 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 يجازان في مقامهما في  
آخرة الحقيقة في اللفظ فعليه وهو اما من جعل بمعنى فاعل من حو  
بمعنى ثبت ومنه ولكن حقت كلمة العذاب على الكافرين او من قبل  
بمعنى مفعول من حقت الشيء اذا اثبتته ومنه والتطير واللفظ  
المتعلق فيما وضع له ثابت في موضعه ومثبت فيه فغنى التسمية منسوبة  
بالمعنيين واذا ثبت بغيره الاستعمال مع المناسبة ثبت المجاز في  
الدرجة الاولى وقيل في الدرجة الثالثة لانها في اللغة اما معنى  
الثابتة او المثبتة كما مر ثم نقلت 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 لفقوا حقيقة عسفة ورد بان  
النسبة متحققة بين معناه باللفظي والاصطلاحي كما مر مجوز النقل  
اليه ابتداء دون واسطة فضلا عن واسطتين فانها بلا حجة

عبث او هي وهو موضوعة للقدر المشترك بين الخ وهو الثبوت مع  
المشهور في كل من الاعتقاد والقول المطابقين استعمال لفظ الخ في  
الحقيقة من قال اعتقاد حق وقول حق لا حقيقة وحقيقة فلا مجاز  
على جميع هذه التقادير نظر الى تحقق القدر المشترك الا ان يقال  
من حيث الاقتصار بها على اثبات اللفظ او ثبوت معناه مطلقا  
فيتحقق اذن لا مطلقا وتاما ولما للتأنيث ويجوز ان يكون للنقل من  
الوصفية الى الاستسمية **قوله** وهو حقيقة في الاجسام بالانتقال من  
مكان الى مكان فاعتبارها في اللفظ انما يكون بطريق المشابهة فيكون  
الطلاقة على المعنى المصطلح مجازا لغويا في الرتبة الثانية وحقيقة  
واقية **قوله** نسبة الى الخ فغنى الى آخرة بسرا الى اعتراض ذكر بعض  
المحققين وتقرير هذا الاعتراض ان المصنف نسب القول بعدم وقوع  
عموم المجاز الى الخ فغنى ولم يوجد في كتب الفقه ولا يتصور من احد  
تذرع في صحة قولنا جاني الاسود الرامة الاريدوا وتخصيصهم الصانع  
بالقطع مبنى على ما ثبت عند من علمه الطعم في باب الرابا على  
عدم عموم المجاز فالتمليل بكونه مرثا من جهة التكميم على ما هو مطور  
في كتب القوم مما لا يقبل اصلا لجواز ان لا يجد المتكلم لفظا بديل على  
جميع افراد مراده بالحقيقة فيضطر الى المجاز فكما يتصور الاضطرار  
الى المجاز لاجل المعنى فكذلك لاجل المعنى العام وانما بلانية بعض الاثمة  
الضرورة من جانب السامع لصحح الكلام على ما مر نظر بالمقتضى و  
الجواب ان عدم وجدانه في كتبهم لا يدل على عدم قولهم به في هذا  
تقرير مدعيهم لوزان يكونوا قد فاقوا به في هذا الامر وبنوا عليه  
الطعم ثم ما اتجه عليهم بطرانة بالربيل طروه وانبتوا بما ايجبه لهم  
اثباتها به في غالب ظنهم فيجب التثبت معهم في ذلك مطورا في كتب  
الخالف فغنى لمن يدعيه مدعيهم وان رجوعا عنه وكونه من كتبهم  
ولا يلزم من عدم النقل بعد التامل ولا استدلال عدم القول به

المبني



في بادي الرأي على ان ذلك انما هو منسوب الي انفسهم ولعل ذلك  
البعض اراد ان يذكر شيئا فلم يستعمله وطرحه ولم يطرحه عنه  
**قول** والا لما وجدت حقيقة الا وان يكون عامة الواو في مثل هذا  
الكلام زائدة لتفصاحه الكلام والتحقيق انهما للفظ على مقدر  
حسب مقتضى المقام فتقديره انما الا ان تكون عامة وان يكون عاماً  
بل لدلالة زائدة على ذلك اي ذلك الكون **قول** العموم الحقيقي  
واللازم نفي الخاص واللازم باطل فاللزم مثله اما المتعارف لان  
العموم لكونه حقيقة والحقيقة هو اللفظ المستعمل فيما وضع له والخاص  
مستعمل فيما وضع له ولا يلزم انتفا الخاص واما بطلان اللازم نظائره  
وكان هذا الاستدلال معارضة تقديراً ما ذكرتم وان دل على  
ثبوت مطلوبكم ولكن عندنا ما يتفهمه وسوان العموم ليس كونه  
حقيقة اللفظ وقوله بل لدلالة زائدة اضرب عن قوله لم يكن  
كوتها حقيقة ومعناه بل يدعى زائدة تعارن الحقيقة **قول** واذا  
وجد ذلك في الحقيقة وجب القول به في المجاز اذ وجد فيه تلك  
الاسباب لوجود المقض وانتقال نفع ورد يجوز ان يكون المؤثر  
وسمى الحقيقة وذلك الامر الزايد ولا يلزم من عدم تأثير الحقيقة  
وهذا ان لا يكون لها دخل في التأثير وليس سلكاً ان يكون القابل  
هو الحقيقة دون المجاز او يكون المجاز مانعاً ويكفي ان يجاب بان عدم  
صنع العموم من المجاز رقة بين كونها مستعملة في المعاني الحقيقية  
او المجازية وغير مستعملة وتبيل واضح على انه لا دخل للطبيعة الحقيقية  
والمجاز في افاده العموم او منعه اذ لو كان لها دخل لا اعتقد **قول**  
وكيف يقال انه ضروري وقد كثر ذلك في كتاب الله منع مقدمة  
الخصم تقديره لانتم انه ضروري اذ لو كان ضروريا لم يقع في كلام  
من على عن العجز الضرورية وقد وقع قوله تعالى فذو اذ ينشكركم عند  
كل مسجد اني اراني اعصر حجر اريد ان ينقض وانما كان

الاولى

اولى زينتكم به على المعاوضة فان قيل به به الفروقة من جهة  
الكلام والسامع لا المتكلم بمعنى انه لما نذر العمل بالحقيقة وجب  
العمل على المجاز ضرورة ليشاء يلزم الفا الكلام فلنا الضرورة بهذا  
بمعنى لا ينافي العموم فانه يتعلق بدلالة اللفظ وارادة المتكلم  
وامثلة اللفظ بحسب القوانين ان عام فعام وان خاص فخاص **قول**  
واما المقتضى فغير ملفوظ تحقيقاً ولا تقديراً بل سوازم عقلية يقتضيه  
منه على ما تحصل به صحة الكلام من غير اثبات العموم الذي هو من  
صفات اللفظ خاصة ولا يقال فليكن عمومه معنوياً لان التكلف  
به غير واقع **قول** والمجاز موضوع بالرفع اعلم انه لا يشترط النقل  
عند العرب في كل جزئ من جزئيات المجاز على الصحيح لان ائمة  
الادب كانوا يتفقون في الاطلاق المجازي على ان ينقل عن العرب  
نوع العلاقة ولم يتوقفوا على ان يسمع احادها وجزئياتها مثلاً  
يجب ان يثبت ان العرب مطلقون اسم السبب على السبب  
والعمل على الحال والجزء على الكل والكل على الجزء ولا يجب ان يسمع  
اطلاق المقيس على البيان ولا اطلاق القابض على الخابض من  
السبيلين ولا اطلاق العين على الزينة ولا اطلاق الطبع وضع  
انواع العلاقة على وجه كل قياس عليها **قول** والحقيقة لا تقطع  
عن المستعمل ما دام السمي باقياً ومعناه استحقاق السمي اطلاق  
اللفظ عليه وبيانه ان الاستدلال بكل المقترحة حقيقة للرجل  
الشيء مجازاً فمن نفي الاستدلال السمي كل المقترحة من يكون تحطياً لا  
ابطال الوضع واما اذا انفاه عن الرجل لا يكون تحطياً لانه مستعار  
فان قلت صحة النفي وعدمها يتوقفان على معرفة الحقيقة من المجاز  
فلو توقفت معرفتها عليها لزم الدور لانها مكان لها لا معرفة  
قلت لانتم ان معرفة صحة النفي متوقفة على معرفة كونه مجازاً  
لجواز ان يكون معرفة صحة النفي بالعقل او النقل عن ائمة اللفظة



و يمكن اطلاقهم على صحة النفي و على امتناع سلبه بقوانين بدل عليه  
او بالنظر في موارد الاستعمال فان قلت ومع هذا يشكك في توفيق  
المجاز بصحة النفي لا يمكن وجود ما حيث لا يوجد المجاز كما في اللفظ  
بعد الوضوح وقيل الاستعمال حيث يصح على الحقيقة عنه وليس بجاز  
قلت المعتبر وصحة النفي وعدمها تعدية الاستعمال اذ معنى قولنا  
البليد ليس بجاز حقيقة ان لفظ الجار المستعمل فيه ليس بحقيقة  
فيه فلا يمكن وجود ما بدونه اذ ليس المراد بصحة النفي صحة في  
الجملة فهي مساوية للاحتمال منه **قول** 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 و امكن العمل  
بالحقيقة تعينت للمحل كقولك رابت اليوم حاررا واستقبلتني  
في الطريق فان اللفظ للهبة والسبع ولا يحمل على البليد و  
الشجاع ومن الناس من زعم انه اذا استعمل فيهما و امكن ان يرد  
به المجاز كما يمكن ارادة الحقيقة يكون مجازا ولم يكن جملة على احدهما  
اولى من جملة على الاخرى وبها في الاستعمال ولا منوية للحقيقة  
في هذا الموضوع فصار بمنزلة الاسم المشترك والصحيح ما ذهب اليه  
العامة **قول** لانه اقرب الى الحقيقة بدرجة بخلاف ما ذهب اليه  
الشافعي فانه بعيد بدرجةين والمحل على المجاز الاقرب اولى من البعد  
والمصنف مثل مثلين تبينها على ان الحقيقة وما يقرب منها اولى  
**قول** وهذا الى الربط انما يوجد فيما يتصور فيه البولان السببي  
السبب الداعي للافتقار بمنزلة العلة الغائبة له متقدمة وهذا  
ومن اقرب خارجا وما يتصور فيه البت يتصور فيه الجنب المستلزم  
للكفارة وفي الغفوس لا يتصور ذلك الدخول تحت اللغو فلا يجب  
الكفارة **قول** كما قال عليه السلام نكح اليد ملعون تقدم ان هذا  
لم يوجد في كتب الحديث وانما روية الغفوة **قول** كما ذهب اليه الشافعي

يعني حمل النكاح المذكور في الآية على العقد قياسا على النكاح في  
قوله يع فانكحوا ما طاب لكم من النساء فانه اريد به العقد اجماعا  
بجواز الكونه سببا للضم والاجتماع فلما العمل بالحقيقة اولى من العمل  
بالمجاز لما قررنا واما حمل على العقد فماليوه فلما احتج بمن القرائن  
المصاريح اليه من السياق والسماح والاقتران بالعدد ولا نزاع  
فيه واما النزاع عند عدم القرائن كما تكوناه **قول** على ان النكاح المذكور  
في الآية وهي قوله تعالي ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء واصله  
مناقشة مع المصنف وتقرير ان المصنف اراد بالنكاح هو المذكور  
في هذه الآية لانها محل النزاع اما ما عداها من الايات الاخر فالمراد  
بالنكاح فيها العقد بالاجماع لكن ما ذكره المصنف وبعض المفسرين  
وعاينهم على ان المراد به العقد ايضا ومن ثم قال بعض المفسرين  
لم يذكر في القرآن الوطى يدل على حقيقة قال في شرح النقاية النكاح  
ان الشرح حقيقة في العقد الموضوع ملك المتعة ولذا عرفه صاحب  
الكنز بانه عقد يرد على ملك المتعة فصدا **قول** يعني هذا حيث  
لان يستعمل في كل منهما لان اللفظ اذا تجرد عن القرينة يحمل الحقيقة  
والمجاز الا ان المحل على الحقيقة اولى لانها الاصل عند الاطلاق والمجاز  
انما يتعين بالقرينة واما في الاحتمال بالصلابة لان الحقيقة  
لا يقال انها من احتمالات اللفظ لان اللفظ موضوع للمعنى الحقيقي  
ومحمل اللفظ لم يوضع له **قول** او عن اجتماعها يعني او احترازه  
عن اجتماعها من حيث تناول اللفظ اياها بما هي من غير ارادة  
كما سيأتي في مسألة الاستمان على الابناء والموالي فان ذلك ليس ممنوع  
ايضا والفروع بين احتمال اللفظ اياها وبين تناوله لها ان الثاني احسن  
من الاول فكلما حصل التساؤل الظاهري حصل الاحتمال ضرورة كما  
في المسألة المذكورة ولا عكس كما في سائر الالفاظ ولك ان يقول التمثيل  
للتناول بهذه المسألة ليس بظاهر فان الحقيقة مراد من اللفظ



والتناول الظاهر سري بالنسبة الى المجاز فان لفظ الابناء يتناول  
 الفروع مجازا من غير ارادة وحينئذ لا يستقيم قوله بتعام غير ان يراد  
 ان التبعيه وعدم الارادة مخصوصات بالمجاز اذ لا يقال اللفظ يتناول  
 الحقيقة بطريق التبع فان لم يرد عدم ذكر بقا قوله لان قلت للفظ للمعنى  
 بمنزلة اللباس للشخص الالفاظ للمعنى بمنزلة الكسوة للشخص والمجاز من  
 الحقيقة بمنزلة العارية من الملك كما استحال اجتماع صفة الملك والعارية  
 في ثوب واحد في استعمال واحد واعلم ان هذا لا ينافي قولهم اللفظ  
 طالب المعنى لان معناه ان المعنى مطروف واللفظ طرفه لم ينفكون  
 كاللباس **قوله** فان قلت المفهوم من الماتن بعنى التشبيه المذكور وانما  
 هو المفهوم من التشبيه في ذلك لانه لا يخلو اما ان يكون باستحالة  
 اجتماع الملك والعارية بالنسبة الى شخصين او بالنسبة الى شخص واحد  
 اما الاول فهو ممنوع لان الثبوت في حال استعمال المستعير ملك وعارية  
 التزاول لان المذكور في الكتاب ان اللفظ الواحد  
 لا يجوز ان يستعمل في المعنى الحقيقي والمجازي دفعة  
 واحدة لانه لا يجوز ان يستعمل في معنيين واحد  
 طريقة الحقيقة والمجازية بتعريف التشبيه النسبي  
 شخص واحد وقد يقال يحتمل ان يراد به الاستحالة  
 بالنسبة الى شخصين بان يكون ملكا للآخر  
 وعارية للغير لا ينافي استعماله في شخصين  
 اذن التشبيه ويطابق المتعارفين عند ذلك  
 اذ هو عين الاستحالة وان كان المتبادر الى  
 الفهم ما ذكره في بعض الشرايع والاصح ان  
 يقال كما استحال التبرع بتخصيص ثوبا واحدا  
 في ان واحد بحيث يلبسه كل من ملكا لغيره ملكا  
 لا بد منها وعارية الاخر قلت سلم لان ما افترقا  
 الماتن من التشبيه الظاهر في استحياء القفظين  
 لذلك باللفظ واحد لكن المراد في الكتاب بعنى  
 بعد قوله ويستعمل اجتماعهما اذ بين صح

وبعد هذا القول قوله قبل تصدق  
 قوله على المراد والتشبيه

وهو فصار نصا وبقوله اجمعون انقطع احتمال التخصيص فصار مفسرا  
 وقوله فسجدوا فخارا لا يحتمل النسخ فيكون محكما **قوله** ليصير الظاهر  
 متر وكا عند معارضة النص لان النص لما كان اوضح من الظاهر  
 والمفسر اقوى من النص والمحكم اعلى من المفسر كان العلل بالتراج  
 واجبا ولان فيه جمعا بين الدليلين لا يمكن حمل الظاهر على معنى  
 يوافق النص من غير عكس ولان انما تعبير الاحتمال الذي في الظاهر  
 لعدم دليل يعضده فلما بند ذلك الاحتمال بمعارضة النص وجب حمله  
 عليه وكذا في النص مع المفسر والمفسر مع المحكم **قوله** قلت المتعارض  
 الموجب للنسب فظ يكون كذلك الى آخره حاصله ان المراد بالتعارض  
 هنا صورة من حيث النفي والاثبات لا حقيقة الموجبة للفاصلة  
 الدليلين اذ هي عبارة من تعابيل الجتهين على السواء والمساواة  
 فيما نحن فيه للثبوت الذي ذكرنا بين هذه الاربعة **قوله** قلت  
 الخطاب للجميع المناسب ان يقول قلت الجواب عن الاول ليقتابله  
 قوله والجواب عن الثاني والمراد بالثاني هو قوله ولم يذكرنا لو او  
 ولم يذكرنا واخ **قوله** قوله عليه السلام المتخافة تتوضا لكن  
 صلاة تقدم تحركه واما قوله عليه السلام المتخافة تتوضا لو فت كل  
 صلوة فذكر بسط ابن الجوزي ان الامام ابا جنتفة رضى الله عنه  
 رواه انتهى وفي شرح مختصر الطحاوي روى ابو جنتفة عن هشام  
 ابن عروه عن ابيه عن عائشة اى النبي صلى الله عليه وسلم  
 قال لفاطمة بنت ابي جيثم توضاى لوقت كل صلوة ذكر محمد  
 ان اصل معضلة وقال ابن خزيمة في المغني وروى في بعض النسخ  
 حديث فاطمة بنت ابي جيثم وتوضاى لوقت كل صلوة هذا  
 مثال لتعارضها اى النص والنسخ فلذا في غالب الشروح لكن قال  
 الامام في الاسلام هذه المسئلة من قبيل تعارض النص مع المحكم  
 ويمكن التوقيف بانها ليس مراده من الحكم ما هو قسم المفسر بل لا يحتمل

ومحل هذا القول بعد قوله هو ضد الملائكة  
 كلام اجمعون ان قبله وروى في بعض النسخ



الوجه واحد وهو هذا المعنى مراد فالمعنى فيه بذلك  
على اطلاقه على المفتر **قوله** فرج المفتر ويحمل النص عليه فيفسد  
هذا الكلام وقال زفر يصح الكلام ويبطل الشرط اذا التوقيت  
فاسد والكلام لا يبطل بالشروط الفاسدة فلما الكلام الموقت  
كلام متعة بمعنى والعبارة للمعنى والفرق بين كلام المتعة والمؤقت  
ان المؤقت يذكر بلفظ الكلام والترويج وفي المتعة بلفظ التمتع كما تمتع  
واسمع كذا ذكر شيخ الاسلام قال المحققين والذي يظهر مع ذلك عدم  
اشتراط الشهور في المتعة وتعيين المدة وفي الموقت الشهور  
وتعيينها **قوله** ولما قيل ان يقول ان يقال هو في قوة كلام  
تقدرا على ان المراد بالعارض صورة من حيث النفي والاثبات  
كما **قوله** قال بعض الشراح مثال للعارض بين المفتر والمحكم ما وجد  
في النصوص قلت قد مثل له مثال بعضهم بقوله تعالى واشهد واذوي  
عدل منكم وقوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا فان الاول مفتر  
في قبول شهادته العدل لان الاشهاد انما يكون للقبول عند الاداء  
ولا يحتمل معنى آخر والثاني محكم لا يحتاج التأييد به فالاول بعمومه  
يقضي شهادة المحمود وفي القذف اذا تاب لانه يصدق عليه اذ هو عدل  
بعد التوبة والثاني يقتضي الرد وان تاب فيرجع الثاني على الاول  
ولما قيل ان يقول لان اسم الاول مفتر لان المفتر لا يجعل شيئا  
سوى دلالة الالتماع وقوله واشهد والاية بحمل اليجاب والندب  
وتناول باطلاق الالتماع والقبول لبيان بالاجماع فكيف يسمى  
مفتر مع الاحتمال مع انه لا يلزم من صحة الاشهاد القبول فان شهادة  
العيمان وابني العاقدين والمحمودون في ذنوب صحته حتى يغفر  
الكلام بشهادتهم وان لم يقبل شهادتهم واجيب بان النظر على المثال  
ليس يقوى واعلم ان ايراد المثال ليس من اللوازم لان الاصل منهم  
بالدليل لا بالمثال وايراد المثال للتوضيح والتعريب قوله ويمكن ان مثل

لا تترك

لذلك بقوله تعالى واقموا الصلوة الى آخرة في شيء لانا لاناسلم  
ان الصلوة كانت على المؤمنين كما بما موقوتا يقتضي التكرار اذ عامة  
ما تعزم منه ان الصلوة فرض في وقت اما انها يفرض في اوقات فلا دلالة  
للآية على ذلك وكان هذا هو الموجب لذكر الشارح هذا المثال  
بصفة الامكان والا في بعض الشرحين لم يذكرها فقام **قوله** بالجر  
لا يصلح ان يكون صيغة الى قوله بل هو بدل المناسب ان يقول  
بالجر على البدلية من قوله بعارض اي بسبب غير الصيغة ولا يصلح  
ان يكون صفة الخ ثم لان اسم الفساد على الجر على الصيغة لانا ان  
اعني به لا ويحمل المعنى الى ان خفا بسبب غير الصيغة فيخرج بمنطوقه  
المشكول والمحمل والمتشابه لان خفا بنفس الصيغة وان اعني به صفة  
يخرج بهذه المذكور ان يفهمه وافهم مع ذلك ان الصيغة عارضة  
للمعنى كبقية العوارض وهو كذلك في الواقع فلاقا ولكن خروجها  
بالمنطوق اولى وهو انما يتأتى على تقدير الجر على البدلية **قوله** وعبارة  
شمس الائمة وهو ما خفي مراده بعارض في غير الصيغة الى آخرة  
قال بعض الشراح لامساقاة بين كلام فخرا الاسلام حيث قال ما خفي  
مراده بعارض غير الصيغة وكلام شمس الائمة حيث قال بعارض  
في الصيغة لان كلاهما مقتضاه واحد وهو ان خفا الخفي بعارض  
لا في نفس الصيغة الا ان شمس الائمة جعل الصيغة طرفا لذلك العارض  
والطرق بعارض المطروق وجعل فخرا الاسلام غير الصيغة صفة للعارض  
وضح بالمعبرة فيها متوافقات في الحقيقة فان قيل لم لا يجعل خفا الخفي  
بنفس اللفظ كما ان ظهور الظاهر بنفس اللفظ عملا بحقيقة التقابل  
فالجواب ان الخفا بنفس اللفظ فوق الخفا بعارض فلو كان خفا الخفا بنفس  
اللفظ لم يكن في اول مراتب الخفا فلا يكون مقابلا للفظ بعارض الخفا  
في اول مراتب الظهور **قوله** ليس هذا من تمة الهدى لان الاصرار  
من المشكل والمحمل والمتشابه حصل بقوله بعارض غير الصيغة ولو جعل



من تمة الح لا بضر لان يقود لا يلزم ان تكون الاخر ازل بل الاصل  
فيها ان تكون ببيان الواقع على انه تعريف لفظي ولا تحاشي في مثله  
عن زيادة بعض الالفاظ مبالغة في زيادة الكشف والبيان قوله  
فيل الظاهر والظني وجريان متعاقبان الى آخره التقابل اربعة  
انواع تعابل الضدين وتعابل التضادين وتعابل العموم والملكة وتعابل  
السلب والايجاب هذا على اصطلاح اهل المعقول وقد يطلق على  
كل واحد من هذه المقابلات اسم القصد في اصطلاح الاصوليين فانهم  
ارادوا بالضد ما يقابل الشيء ولا يجتمع معه في محل واحد في زمان واحد  
بجملته واحدة **قوله** وفيه نظر لان اجتماع الضدين الى آفة الطوارق  
لا نسلم ان اجتماع الضدين على موضع واحد محال مطلقا بل اذا كان  
بجهد واحد اما اذا كان باعتبارين فلا وبذلك سلمنا ذلك لكن  
هذا سلم على اصطلاح اهل اليونان اما الفقهاء فانهم مطلقون للتضاد  
على جميع اقسام التعابل ولا يعتبرون ذلك الاصطلاح كما ذكرنا **قوله**  
فيل بينهما تضاد الى آفة قبل فيه نظر لان التضاد من قبيل التضاد  
ايضا عند المنكلمين حيث حصر والتقابل والتضاد والتناقض وحاشا  
عنه بامر **قوله** وهذا يعني اختصاص كل منهما باسم آخر يعرف به  
مطلق السرقة يقتضي ان يكون فعل البنش والطرار غير فعل السرقة  
لان الاصل في اختلاف الاسم ان يدل على اختلاف المعنى فاختفى حكم  
السرقة في حقها بذلك الاختصاص واستبدل لامر فيه بل هو لتقصا  
ان فعل السرقة او لزيادة فيه فقاما سلمنا في السرقة فوجدنا في الشرع  
عبارة عن اخذ مال الغير على وجه الحقيقة من غير الاشبهة فيه  
وهذا المعنى موجود في الطراز مع زيادة لان سارقا من قصد  
الحفظ عند القطار حنطة بعرض نوم او غيبة والطار سارق مع حضور  
والاشتباه بعرض غفلة ولان الطراز في سرقة واحمل جيلة فغلبنا  
ان اختلاف الاسم فيه لزيادة في فعله فانبتنا القطع في حقه بالطرابع

الكون

كثوت حومة القرب بحزمة التايضوع وفي البنس مع نقصان  
لان البناش سارق عين من لبس بقاصد للحفاظ من المارة  
لئلا يطلعوا على جنابته وهو فصل في غاية الحفاوة والجهوان  
فان تبش المرات وتلب الكفن من الاموات من ازال الافعال  
والخصال بشها ذمة العرف فغلبنا ان اختلاف الاسم في حقه لتقصا  
ان فعله فلا يمكن الحاقه باسم سارق لان تعدية الحكم بالمعنى الذي  
هو الفسرغ دونه في الاصل باطله لا سيما في الحدود فانها تروى  
بالشهادت وهذا اذا كان القرب في الصحرا اما لو كان في بيت معلق  
كان فيه اختلاف المشايخ والاصح انه لا يقطع ايضا ولو اخذ ما لا  
آفر غير الكفن لاختلاف طرز لوجود الكفرقة واعلم ان الطراز انما  
يقطع اذا كان الملقبة داخلة الكم اما اذا كانت خارج الكم فلا  
يقطع كما اذكرة بعض الشارحين **قوله** اعلم ان البناش يقطع عند ان يقطع  
والشافعي ابي في الجديد وما لك واحد والوثور والشعي والنجفي  
وقاده وحماذ وعمر بن عبد العزيز ولا يقطع عند ابي حنيفة وحماد  
والشافعي في القديم وابن عباس والثوري والاوزاعي ومكحول  
والزهري **قوله** لقوله عليه السلام من تبش قطعناه رواه السهفي  
ان في المعرفة من طريق عمران بن يزيد بن البراء بن عازب عن ابيه  
عن جده وروى ايضا عن عائشة انها قالت سارق امواتنا  
كسارق اجناسا وقد قطع ابن الزبير بن اشنا فوجه البخاري في تاريخه **قوله**  
ولما روى انه عليه السلام قال لا قطع على المحتفي وهو البناش  
بهذا لم يوجد في كتب السنة انما روى ابن ابي شيبة عن ابن عباس  
رضي الله عنهما لبس على البناش قطع وروى عن الزهري اني لم وان  
يقوم بحفرون القبور فضرهم ونفكرهم والصحابة متواخرون وروى  
ايضا عن الزهري قال اخذ بناش في زمن معاوية وكان على المدينة  
قال من حفرت من الصحابة والفقهاء فاجمع راسهم على ان يفرق بطلاق به



قول وما رواه مجهول على الياسر الخ لقائل ان يقول الجمل والبرج  
 انما هو بعد المعادلة والترابوي والطوفون لا يتساويان فلو قيل  
 يتصح الطوفون اللهم الا ان يقال ان هذا مما لا يتهدى اليه الراي فيحمل على  
 السماع فيكون حكم حكم المرفوع فتأمل **قوله** ولا ضرر منه بعد فهم المعنى  
 لانه تعريف لفظي والتعاريف اللفظية لا تتأثر في مثلها عن زيادة  
 بعض الالفاظ مما لغته في زيادة الكشف والبيان ولا عن التجوز ان  
 اللفظية لما عرفت من ان الاقدمين من الفقهاء وغيرهم لا يلتفتون  
 الى اصطلاح اهل الميزان وانما يفتقدون اعطاء المعنى بالطرفين  
 ما كان **قوله** حذف المصنف الكلام هنا الى آخره يعني لم يقل اما المشكل  
 فهو الكلام والداخل الى آخره وكذا لم يقل اما الظني فهو الكلام الذي ضمن  
 المراد منه الخ وكذا ساير الالفاظ كما قال في الظاهر انه اسم لكلام  
 المراد منه الخ اختصار الدلالة القريبة عليه **قوله** وهذا التعريف  
 يقتضي ان يكون الكلام محتملا لتلاثة معان يعني قوله في الاشكال بصيغة  
 الجمع يقتضي ان يكون الكلام المشكل لا بد ان يكون محتملا لتلاثة معان  
 لانه اقل الجمع وهذا ليس بشرط بل يكون محتملا لاثنين **قوله** وفيه  
 اي في هذا التعريف يعني قوله لان الداخل في الاشكال اكثر خفا  
 ما لم يدخل والى ما خفي الاستعانة يقال اشكل الرجل اذا دخل في  
 اشكاله وامثاله كما يقال اعم اذا دخل في الحرم واشي اذا دخل في الشا  
**قوله** ولقائل ان يقول ان له مضمونا واحدا الى آخره الجواب  
 انما لا نسلم ان له مضمونا واحدا بل هو دل على مضمونين احدهما ان  
 يكون خبر من الف شهر متواليه والثاني ان يكون خبر من الف شهر  
 غير متواليه لكن احدهما ظاهري متبادر الى الفهم وهو وجود الشهر  
 بطريق التوالي والآخر ظاهري لا يحصل الا بعد التأمل وهو عدم  
 التوالي **قوله** وهذا المعنى يقتضي ان يجل دبر الزوجة لانه يقتضي  
 العموم في المجال **قوله** وهذا المعنى لا يقتضيه لان كيف سوال من احوال

فيلكون

فيكون معناه على اي حال شئتم سواء كانت قاعدة ام مضطحة  
 او مستديرة او على الجنب بعد ان يكون المائى واحدا وهو القبل  
**قوله** ولقائل ان يقول على هذا اي وهو كون ابن يحيى يعني كيف  
 وابن ولكن لا نسلم ان كونها مشتركة بنا في كونها مشكلة وهذا  
 لان الاشتراك ناش من كلمة ابن والاشكال وقع في حيز الايمان  
 في دبر السوان اهو مثل دبر الذكر ان ام مثل قبل السوان وللمتبان  
 متعابرتان والامة الواحدة يجوز ان يسمى باسمين متضادين  
 من جنسين مختلفين كما في آية التبركة فانها ظاهرة في بيان القطع  
 خفية في حيز الطرار والبناش محتملة في حيز مفرد النضات فيكون  
 قسما باعتبار على ان الشارح قد قال اولاه وهذه قسما لا قسما  
 اذ يجوز ان يكون النظم الواحد قاصداً وحقيقة ونصا **قوله** فيكون  
 الاشكال لاستعارة بدلية كقوله لكا واكواب كانت قوارير  
 قوارير من فضة اي كونت من فضة استعارة لكاكواب القوارير  
 لما بينهما من المشابهة في الصفا والبياض استعارة الاسباب  
 للشجاع ثم جعلها من الفضة مع ان القارورة لا يكون الا من الزجاج  
 في ذات الاستعارة في عانة الحسن والغرابية **قوله** ونظر المشكل  
 غريب اختلط ساير الناس الى آخره يعني ان يقول في بلدة مفروقة  
 والالم يبع فروج بينه وبين الجمل **قوله** وبعد التأمل فيه والوقوف  
 على المعنى صار مؤولا المراد بالمعنى العلة التي ادركها المجرى  
 بالتأمل وهي عن الجنب للفرد مع الجفس وعند الشافعي الطعم  
 والتمنية وعند مالك القوت والادقار **قوله** ولقائل ان يقول  
 كلام ملص للجملوا عن اشتباها الى آخره الجواب ان البيان الملص للجمل  
 لا يخلو اما ان يكون قاطعا اولافان كان الاول يكون الجمل مفسرا  
 البيان الصلوة والزوجة وان كان الثاني يصير الجمل بشكلا فيحتاج  
 بعد الاستفسار الى الطلب والتأمل وذلك كبيان الربى بالجديث



في الاشياء الستة فقول المصنف الى الاستسار اشارة الى القسم  
الأول وقوله ثم الطلب ثم التأمل اشارة الى القسم الثاني ثم اختلف  
في معنى هذا الطلب فقيل هو طلب المعنى المؤثر والتأمل هو التأمل  
في صلاحية للتعبية وقيل هو الطلب والتأمل في اللفظ لا إزالة  
الخطا اذا الطلب والتأمل في المعنى وصلاحية للتعبية لا يختص بالمجال  
بل يكون في النص والمفرد انتهى وحينئذ لا استبعاد في كلام المصنف  
لان معناه ثم الطلب ثم التأمل فيما لم يكن فيه بالاستيفار **قول**  
ولو ذكر المصنف في التمثيل الربا مقدما على الصلوة والزكوة لكان اولى  
وجهة ان الاجمال في آية الربي اشد من الصلوة والزكوة لانه بعد  
بناؤه على السلام بعيت مشكلا فيحتاج الى الطلب والتأمل من المجتهد  
ولانها ارفع في المطالب بعبارة المنة من ان المجال ما ظهر المراد به بيان  
من المجال ثم الطلب والتأمل **قول** ونظر المجال اي من الحسات الغريب  
الواقع في حلة من الناس الى الآخرة ينبغي ان نراد على ذلك ويقال  
ولا يعرف له موضع والالم يبع فرق بينه وبين المشكلا **قول**  
ولقابل ان يقول تعريف المجال ليس بما يع لصدقه على المتشابه الجواب انه  
كيف يصدق على المتشابه وانقطاع الرجا موجود في تعريف المتشابه  
دون تعريفه كما ستره غير بعيد **قول** وقد بينها النبي صلى الله عليه  
وسلم بقوله ما توارى بع عشرة اموالكم رواه ابو داود والدارقطني  
**قول** لان المتشابه انزال الابل ولا ابتلا في الآخرة وذلك لان  
تعالى خلق الدنيا والعقبى الاول للابتلاء والثانية للخرق اقاله  
تعالى خلق الموت والحيوة ليبالوكم انكم احسن عملا وقال تعالى  
اليوم نحزني كل نفس بما كسبت والامر ان يوم القيمة وهذه الابل  
هو ان ينسب ذلك الله تعالى وبلقي نفسه في مدرسة العز وتبلاشي  
علم في علم الله ولا ينبغي له في حركات اسم ولا رسم وهذه امتهن  
اقدم الطالبين **قول** اعلم ان انقطاع رجاينا الى الآخرة في عبادة

السلف من البقية والتابعين والمنتقمين من اصحابنا واصحاب  
السلف الى انه لا حظ ولا حد في ذلك المنتسبه من الراشدين  
والوقف على قوله الا الله واجب والراشدين مبتداء ويقولون  
جزه واختاره المصنف وذهب اكثر المتأخرين وعامة المعتزلة  
واثمة التعبر الى ان الراشدين يعلم تأويل المتشابه والوقف على  
قوله والراشدين في العلم على ما قبله الا انه ان كان محتملا  
للتأويل واحد فقط او جميعا القول به قطعا وان كانت محتملا لوجوده  
من التأويل الصحيح لم يقطعوا بواحد منها انه المراد بل يذكر  
المجموع ويعتدرون ان المراد واحد منها على الاتمام الى غير ذلك  
من الأدلة للفريقين اجوبة ونفوض ووردت نطلب مما هو اوسع  
محال من الكتاب والحاصل ان المذهب الاول عبودية وهو الرضا  
بما يفعل الرب والثاني عبادت وهو العمل بما يرضى الرب فالاول اسلم  
والثاني احكم والقول بالاسلم اسلم ويمكن ان يكون مراد الاولين  
بالتوقف انما هو التوقف عن طلب العلم اليقيني لاعلم الظاهري  
وايكون مراد الاخرين بمعلومية التأويل العلم الظاهري لا اليقيني  
والابتنه انما تكلموا في تأويله ظاهرا لا حقيقة فيكون النزاع لفظيا  
والحق ان هذا لا يختص بالمتشابه بل اكثر القران من هذه القبيل لانه يحجر  
لا يتقضى عجائبه ولا تنتهي غير اية فاني للبشر العوض والاحاطة  
بكنهه ما فيه اول القائل ان يقول لا تمسك في الاية على تأويل المتشابهة  
**قول** الله اصلا لان فيها اسناد العلم الى الله والعلم المسند اليه  
لا يكون الا جازما مطابقا لوعطف عليه الكلام الثاني لزم قطيعت  
الثابت بالتأويل وهو باطل كذا قبل والحو اب ان علم الله تعالى ليس  
باعقاد لما عرف في اول التبصير **قول** لانه اي اللجج ولفظا ومجلا  
يعني في قرأت ابن مسعود وانما قال لفظا او مجلا لقطع احتمال ان يقال  
انه مرفوع مجلا ويمكن الجواب بان قرأت ابن مسعود لا تدل على وجوب



الوقوف على الله جواز ان يكون رفع الرأس من قبيل المثل مع المعنى على ان  
 قراءة الاحاد لا تعارض الدلائل القطعية ولو سلم ذلك لكان معنا انه  
 لا يعلم احد الا الله بنفسه لا انه لا يعلم احد اصلا لجواز ان يعلم  
 بالهام الحرف على ان الوقوف لا ينافي العطف اذ الفروا جواز الوقوف  
 بين التابع والمتبوع **قوله** و بان الله تعالى ذم من اتبع المشابهة  
 الى اخره الجواب انه تعالى انما ذم من اتبعه بتعالفنا وبيل الفاسد  
 الذي تتلذذ به هواه ويميل اليه طبعه **قوله** لكل قول ثم قال وما يعلم  
 تاويله الا الله والراسخون في الصبح الذي دل عليه العقل وواقف  
 النقل من المحكمات **قوله** وهذا كلقطات في اوائل السور  
 اي الحروف التي يجب ان يقطع كل حرف منها عدة الاخر في الكلم  
 بان يأتي باسم كل منها على حدة كالف لام ك ه ي ع ص الف لام ص لا بالمشي  
 عاوجه بوصل بعضها ببعض كالم كهي ع ص المص وسميت حروفها وان  
 كانت اسما حقيقته جازا باعتبار مدلولها لان مدلولها خروفها  
**قوله** كقولها تعالى ف يون فينه كحت فان قات ليس بحرف  
 يقطع بعضها عن بعض لان ق حرف واحد بخلاف الف لام ميم  
 حمق كهي ع ص تأمل **قوله** وقد يكون تشابه في الوصف  
 كروية الله تعالى في الآخرة وكالات الدالة على الصعات التي  
 لا يمكن اجراها على ظاهرها كاليد والمعين والوجه والانيان والحجى  
 والاستواء على العرش ووضع القدم والسمع والبصر وامثال ذلك  
 مما دل النص على ثبوته لله تعالى مع القطع بامتناع معانها الموافقة  
 لما في الشاهد على الله لتزجته على الظهيرة والمكان فان قيل الروية لا يحتاج  
 الى الجهة والمسافة بدليل ان الله تعالى لو افلا يكون من المتشابه  
 فاجواب ان الكلام في الروية بالعيان وتحقق هذه المسألة في علم  
 الكلام **قوله** اما الحقيقة فاسم لكل لفظ تقدم ان ذكر كلمة كل مستكر في  
 التعريف وتقدم الاعتزاز عنه **قوله** فان كان التبيين من واضع اللفظ

فوضعي

فوضع لغوي كالانسان المستعمل في الحيوان الناطق وان كان  
 من الشارع فوضع شرعي كالقلوة المستعمل في العبادة المحصورة وان كان  
 من قوم مخصوصين فوضع عرفي خاص كما لكل طائفة  
 من الاصطلاحات التي تخصهم كالنقص والقلوب  
 والجمع والفرق للفقهاء والجواهر والعرض والكون  
 للمتكلم والرفع والجر والنصب للنخاة والافوض عرفي  
 عام كالتأنيب لذوات الاربع **قوله** فقبل  
 الارادة بعد الوضوح لانه حقيقته ولا يجازا وذلك  
 لان الحقيقة ترجع الى اثبات الكلمة موضعها لا فادان  
 والمجاز يرجع الى اخراجها عن موضعها لا فادان  
 وهذا المعنى غير موجود في ابتداء الوضوح قبيل الاستعمال  
 الا ان هذا الكلام باق على اطلاقه وبحجابه الى قيد  
 كما يقال لا يكون اللفظ حال وصفه الشرعي حقيقته شرعية  
 ولا مجازها ولا حال وصفها العرفي حقيقته عرفية ولا مجازها  
 اللهم الا ان احترع الشارع او اهل العرف لفظا لم يكن  
 من اوضاع اهل اللغة ووضعه باذامعنى فان هذا حال  
 ووضعه لا يكون حقيقته ولا مجازا مطلقا وكذا الفلظ والكنا  
 وليس حقيقته ولا مجازا فالواسطة ثابتة كما مر **قوله**  
 ولقائل ان يقول الاخره هذا السؤال غير وارد ولا يتوهم  
 وروده لان ارادة المتكلم لا يكون الاحالة الاستعمال حقيقته  
 لا يلزم المصنف ما ذكره الشارع ولا ان يبراد بالارادة  
 الاستعمال على ان الشارع قد ذكره ولا ان في قوله اريد  
 ما وضع له اشارة الى ان الحقيقة والمجاز متعلقان بارادة  
 المتكلم فقبل الارادة بعد الوضوح لا يسمي حقيقته ولا مجازا  
**قوله** فان قلت التعريف غير جامع لخروج المجاز بالزيادة

وبعد هذا القول موله في حد المجاز موله  
 لمن سببه بينهما قبل سعه وروح



او النقصان عنه اذ ليس فيه ما يدخلها نحو ليس كذلك  
شئ واسأل الغربة وغير ما نفع له حوال الكناية فيه  
اذ ليس فيها ما يمنع من ارادة الموضوع والجواب انه  
لا نقض على طرفه بالكناية عند اهل اصول فائرا ان استعماله  
في الموضوع له فظي عندهم حقيقة والا فجاز ولا عند  
البيانين ايضا فانها عندهم مستعملة في المعنى الموصول  
لذاته ولكن لينفذ اللفظ منه الى ملذومه والاستعمال  
في غير الموضوع لا ينافي في ارادة الموضوع  
لا لذاته ولا لعكس على عكس بما ذكر  
من الجواز لانه وان عم لفظ المجاز بواسطة  
الاشتراك او التشابه لئلا كان او تارة وعلاقتة  
المبغضة لان المطلق الان جزء من الان اليوم وهو  
جزء من اليوم فيكون مطلق الان جزء من اليوم  
قد عبر باليوم عنه اذا عرفت هذا فاليوم في مثلنا  
هو المسمى باليوم في استعماله في غير الموصول  
فان قيل المجاز في استعماله في غير الموصول  
فان قيل المجاز في استعماله في غير الموصول  
فان قيل المجاز في استعماله في غير الموصول

فليس هو من امر او المعنى حتى يردوا خاله  
والتعريف اذ المراد بالمعنى انما هو المجاز الذي  
هو صفة اللفظ باعتبار استعماله في المعنى لا  
ذكر من المجاز بالزيادة في المعنى فانما  
الاعراب او اللفظ باعتبار تغيير حكم الاعراب  
فان قيل الزيادة في استعماله في غير الموصول  
استعمال المعنى في غير الموصول  
فان قيل المجاز في استعماله في غير الموصول  
فان قيل المجاز في استعماله في غير الموصول  
فان قيل المجاز في استعماله في غير الموصول

وهذا القول بعد حصوله في جمل المجاز  
فان قيل المجاز في استعماله في غير الموصول

القصيرة

القصيرة والهداية بل في كلام كثير من المشايخ رحمهم الله ما يدل على  
ان المعبر هو المضاف اليه حيث قالوا في مثل  
انت طالق يوم اتزوجك او كلمك ان التزوج والتكلم  
لا تعد والمهور اعتبر والمظروف ولم يلتفتوا الى المضاف اليه  
اصلا فما التوقف والجواب انه قد استوى الحال فما ذكرنا  
بين المظروف والمضاف اليه ما عدم الامتداد واحتد  
الجواب فحجب عمله على التام نظرا الى حصول المقصود  
لانها قام على ان المعبر هو المظروف لا المضاف اليه مما اذا اختلفا خوامر  
بيدك يوم تقدم زيد حتى لا يكون لها الامر اذا قدم ليلا فان قلت  
ابن التسمية والكلام فيما يقبل صور المدة يقال كلمة يوما  
فلا يكون غير ممتد كالترقح قلت امتداد الوقت  
الفعل حقيقة لا يتصور لانه غرض لا يبقى زمانين بل يقتضي  
كما يوجد الا انا نجعله باقيا ممتدا تجدد امثاله كما  
في اللين والركوب والضرب والجلوس والكلام  
الثاني ليس به مثل الاول فلا يكلف القول تجدد امثاله  
فلا تعتبر ممتدا هنا ولقائل ان يقول لو قال انت  
طالق يوم لا اطلقك فانها لا يطلق ما لم يمض يوم  
لم يطلقها فيه ولو كان المنصور اليه المنظروف  
لطلقت دينا سكت **قوله** حتى لو قدم ليلا  
لا يكون الامر بيدها وانما دخل الليل فيها  
اذا قال امرك بيديك اليوم وغدا لانه بمنزلة  
امرك يومين وفي مثله يتبع اسم  
الليلة بخلاف ما لو قال لها امرك اليوم  
وبعد غدا لان اليوم المنفرد لا يتبع الليل  
**قوله** كما ان اليوم طرف للمعلق به







في صوم رجب من عمرة غير معين  
 فلا يظهر ان الواجب القضا والكفارة  
 الا في الوحي لان الفوات فيه لا يحقق  
 الا بالموت ثم المعتبر في عدم انصرافه  
 العدل والعلية هكذا وجد مكتوبا على  
 ستة شرح الجامع الكبير فتحمد الاسلام  
 بخط الشيخ العلامة الساد الايمه حافظ  
 الذين قدس الله روحه وقيل يجوز  
 ان يكون عدم انصرافه للعلية والتانيث  
 باعتبار المدة كما يمنع في اعلام الاماكن  
 باعتبار الارض والبقعة ورد بانه على هذا  
 الوجه لاقتاوت بين المعترف  
 والمنكر في الحكم اذ لا دلالة فيه على  
 اراده رجب هذه السنة وعلى الوجه  
 الاول يظهر التفاوت في الحكم  
 بين المعترف والمنكر اذا العدل دليل  
 ارادة رجب هذه السنة واعتبر محتمل  
 والمشايخ رحمهم الله المتفاوت في  
 الحكم بينهما فعرفنا العلية دون التانيث  
 التانيث ~~قوله~~ وهو اذا قال  
 ان الله على صوم رجب ونوى  
 النذر واليمين الى آخره المسألة على ستة  
 اوجه لان القايل اما ان لا ينوي شيئا  
 او ينوي النذر واليمين جميعا فالثلاثة  
 الاول نذر بالاتفاق والربع يمين بالاتفاق

او ينوي النذر مع نوى اليمين  
 او بدون او ينوي اليمين مع  
 نوى النذر او بدون صح

والظاهر

والخامس يمين عند النبي يوسف والسادس  
 نذر عنده فقط وعندهما كلاهما نذر ويمين  
 معا وهما معنيان مختلفان موجب  
 الاول الوفا بالملتزم والقضا عند الفوت  
 وموجب الثاني المخالفة على البره  
 والكفتارت عند الفوت الا ان احدهما  
 معد ولا جوهر اللفظ والاخر لازم  
 معناه او جزؤه ودلالة اللفظ على  
 لازم معناه او جزؤه ودلالة اللفظ على  
 لازم معناه لا يكون بطريق  
 المجاز ما لم يستعمل في الالزام مع قرينة  
 مانعة عن ارادة الموضوع له لان الحقيقة  
 الحقيقة ايضا تدل على جزء المعنى  
 ولازمه بطريق التضمين والالتزام ولا  
 يضر بذلك جازا فنهم الجنا والالزام  
 قد يكون من حيث انه لفظ المراد فاللفظ  
 حيث تجاوز وقد يكون من حيث انه جزء  
 جزوا المراد او لازمه فاللفظ حيث  
 حقيقة لا يجوز فيها واليمين لازم  
 للصيغة فلا جمع وهذا التحقير  
 سهل عليك مافة الطريق  
 هذا ولقائل ان يقول يقول  
 ثلاثة احرا خدها ان ينوي  
 نفيها معانا نفيها عدم  
 نية النذر مع نفي اليمين ثالثها



عدم نية اليمين مع نفي التذ  
فلا وجه لخصر الاقام ٥٥  
في آية وما حكم هذه  
الاقام المذكور  
**قول** لكن في الاستدلال  
بالآية على ان تحريم المباح يعين  
نظرا الى اخره ويمكن ان يجاب  
عن هذا النظر بان الاستدلال  
على ان تحريم المباح يعين  
انما هو بنص الآية المذكورة  
حيث سمي فيها تحريم  
المباح يمين انما هو بنص  
الآية المذكورة حيث  
سمي فيها تحريم المباح يميناً  
وهذا كاف في المدعى واما  
حكاية النبي صلى الله تعالى  
عليه وسلم فاما هي سبب  
لنزول الآيات والعبارة لعموم  
اللفظ لا لخصول التبع تامل  
**قول** ولما قيل ان يقول لانتم ان تحريم  
المباح ان كان موجب الاخره العبارة  
الصحيحة لانتم ان تحريم المباح موجباً لانه  
ان كان موجب يلزم الى اخره وهذا اعتراض  
وجوب ذكرها بعض الشارحين وعبارته لو كان هذا موجب  
يكون يميناً وان لم يمين وان لم يكن موجب يكون جمعاً بين الحقيقة

والمجاز والجواب عنه لانتم ان لو كان موجب يلزم ان يكون يميناً وان لم يمين  
وانما يكون كذلك ان لو كان كل تحريم المباح يميناً وهو ممنوع والمعنى  
فيه الى اخره ما ذكره والشارح رحمة الله خلط السؤال والجواب وجعلها  
اشكالاً كما ترى وبهذا ليس مناسب المعنى فيه الى اخره كانه جعله جواباً  
عن السؤال فاذا نوي بعنى في مثل الكتاب يكون التحريم  
الثابت به اي بالتواتر لوجود شرطه وهو القصد اذ بالنية قصد  
او يقال جواب آخر عن الاشكال فلا يعتبر ما لم يمين بخلاف مسلة الشرا  
فاذا الملك علم للعنف نوي او لم يمين وهو كثير القريب بملك  
بصبغة تحريم موجب حاصله انه يجوز كون الصبغة سبب الحكم ويكون  
موجباً مستلزماً للحكم اخر من غير ارادة ذلك الحكم من الصبغة كالهبة بشرط  
العرض هبة بصبغة بيع بموجبه وكالاقالة فسخ في حق المتعاقدين بصبغتهما  
بيع جديد في حق ثالث بموجها اذ يستحيل ان يكون مثبت الملك  
مذبلاله وهو علة لكون التحريم بالموجب لا بالصبغة  
فكان الشراء اعتقاداً بواسطة حكمه اي وهو الملك فكان  
الشراء اعتقاداً بواسطة حكمه لو كان اليمين موجبة لما توقف على النية  
اذ موجب الشيء لا يتوقف على النية وانما يتوقف عليها محتملة ولما قل  
ان الى اخره اجيب عنه بان اطلع مندفع لانه اذا نوي اليمين فقد اراد  
ان يثبت المهور من موجب هذا الكلام لان تحريم المباح وانما تحقق في ضمن  
هذا الكلام لكن سلب عنه معنى اليمين عادة فاذا اراد نبوته يثبت  
ضمن موجب الكلام لا بالصبغة قصداً كالتالي عن الشيء يثبت  
في ضمن الامر به لا بالصبغة قصداً واذا كان كذلك لم يخرج الحقيقة  
والمجاز في الصبغة انتهى في سلبه نظر لان النية انما تؤثر في محتمل اللفظ  
لا في موجب واعتراف كونه موجباً بنا في نبوته في فهم الموجب لانه يلزم  
ان لا يكون موجباً بل يكون موجباً الموجبة والاولى ان يقال  
النظر من حيث كون الصبغة سبباً للحكم والموجب مستلزماً للحكم آخر



بقطع النظر عن الارادة والارادة لعدم عموم وجه التيسير وتوقف اليمين  
على الارادة لا يقتضي استعمال اللفظ في غير موضوعه حتى يكون مجازا  
كما تقدم اذ اليمين صارت كالحقيقة المجهولة فلا جمع على ان اليمين لازم  
للموجود ودلالة اللفظ على لازمة حقيقة والتأني الى اخره وحاصله  
فعلى هذا الجواب لو قال نذرت ان اصوم رجب ونوي النذر واليمين  
لا يكون الا نذرا لعدم لفظ بفتح نية اليمين فيه وعلى الاول يكون نذرا  
ويمينا لعدم النعويل فيه على وجود ما يفيد من الالفاظ ولفاؤل  
ان يقول الى اخره بان النذر انما فهم من قوله مد على واللازم فيه بيان  
من يثبت له الوجوب وهو حقيقة فيه فلو جعل معنى تأ القسم لكان مجازا  
فيلزم استعماله في الحقيقة والمجاز معا وهو عين اطلع بينهما ويمكن الجواب  
بان النذروان انهم من المجموع لا يستلزم ان يكون من المجموع من حيث  
هو مجموع جواز ان يكون المقيد له جرائمه وهو كذلك وصيغة القدر  
مستبينة عن بيان من يثبت له الوجوب اذ هو لا يكون الا نذرا تعارفا  
قوام المقام والثالث اى الجواب الثالث ما ذكره صاحب  
التنقيح بالمنع والتسليم الى اخره وحاصل المنع ان الصيغة للنذر حقيقة  
لا يجوز فيها واليمين لازم لها فلا جمع قال في التلويح وفيه نظر لما سبق من ان  
معنى اطلع بين الحقيقة والمجاز هو ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا لا كون  
اللفظ حقيقة ومجازا وكيف يتصور ذلك والمجاز مشروط بعدم ارادة  
الموضوع له سوا سميت الصيغة مجازا ام لا فاذا اريد المعنى الحقيقي  
للصيغة ولازم المتأخر كان جمعا بين الحقيقة والمجاز وفيه شيء لانه ان اراد  
ان اطلع المتنازع فيه قد يتحقق في هذه الصورة ويدفع عدم كون اللفظ مجازا  
ان النظر غير وارد لانه نفس بان فهم المعنى المجازي ليس من حيث  
انه مراد بل من حيث انه جزء لازم للمراد والمتنازع فيه كونه مرادا  
وان اراد ان المصنف تعرض لتفكيك اللفظ مجازا وهو ليس بمتنازع فيه  
والامر سهل نظور المقصود ويحتمل قول المصنف لا يكون مجازا

على معنى لا يكون استعمالا في المعنى المجازي ولفاؤل ان يقول بهذا الجواب  
يعنى جواب التسليم المذكور بقوله لئن سلمنا لا الجواب كله لانه ثابت  
بنفس الصيغة اى من غير تأثير لارادة فكانه لم يرد الا المعنى المجازي  
اذ لم يعتبر ارادة المعنى الحقيقي اى لانه يثبت باللفظ فلا عبره  
بارادته قال صدر الشريعة في توضيح حقيقة الجواب اى عن اصل الاشكال  
ان الاسلام ان اليمين هو المعنى المجازي لكن في الاشياء يمكن ان يثبت  
الكلام المعنى الحقيقي والمجازي فالحقيقة بحمد الصيغة سواء اراد او لم يرد  
والمجازي ان اراد قال بعض المحققين والجواب الصحيح ان التحريم يثبت  
بنفس النذرو لا يتوقف على القصد الا ان كونه يمينا يتوقف عليه لانه الشرع لم يجعله  
يمينا الا عند القصد فان نوي اليمين في شيء يكون التحريم الثابت به يمينا  
لو وجد شرطه لكن بموجب النذر لا بطريق المجاز فتأمل واما صاحب الهداية  
فسلك في جواب مسلما آخر وهو انه لا تنافي بين الجهتين اى جهة النذر  
وجهة اليمين لانها بقتضيان الوجوب الا ان النذر يقتضي الوجوب  
لعينه وهو وفا المنذور واليمين لغيره وهو صيانة اسم الله تعالى عن الهتك  
بجمعنا بينهما عمدا بالبدليلين كما جمعنا بين جرمي التنزيح والمعاودة في الهبة  
بشرط العوض فصار كما لو حلف لتصلن ظهر هذا اليوم فلم يصل يلزمه القضا  
انتهى فكلما يشير الى انه يلزمه القضا بسببين مختلفين وقد صرح بهذا  
في اخر باب الحلف بالعتق فيما اذا قال كل مملوك امكلمه حر بعد مولى وعند  
مملوك ثم اشترى اخر عتقا بموته عندهما خلافا لانه يوسف الى ان قال  
لا يقال انكم جمعتم بين الحال والتقبل لانا نقول لكن بسببين مختلفين اى ب  
عتق ووصيته وانما لا يجوز ذلك بسبب واحد والاقرب ان يقال  
ان هذا الكلام حسن اخذه من بعض الشرايح وما قد يمناه من الحقوق فيه كفاية  
مع التوفيق وطريق الاستعارة اعلم ان الاستعارة تترادف المجاز  
في اصطلاح الفقهاء واخص منه في اصطلاح اهل البيان اذ هي عندهم نقل الاسم  
عن اصله الى غيره لمشابهة بينهما على وجه المبالغة وليست المشابهة



علاقة لكل مجاز واعلم انه لا بد في استعمال المجاز من اتصال بين المعنيين  
الحقيقي والمجازي اي ان لم يكن بينهما اتصال لو كان ولكن لم يعتبره  
المتعمل فكان ذلك ابتداء وضع اخر من المتعمل وكان ذلك اللفظ  
مشتركا للمجاز والالجاز اطلاق كل لفظ على كل معنى وهو باطل ويعتبر  
عند مسارة بالعلاقة وتارة بالمناسبة وهبل العلاقة شطرنج المجاز  
او شرط له مذهبان وهبل يكفي وجودها ام لا يد من اعتبار العرب  
لهما مذهبان ايضا والخلاف انما هو في الالواع لاني اجزاء بسات النوع  
الواحد فالتاثل بالاشتراط بقول لا بد ان تضع العرب نوع التجوز لكل  
الي الاخر والسبب الى المسبب والمحل الي الحال ولا يشترط النقل عنهما  
في افرادها وقد يتنا هذا قريبا عند قوله والمجاز موضوع بالنوع وقد حضر  
والعلاقة تحكم الاستقرا في خمسة وعشرين نوعا واعلم ان بعض الالواع  
العلاقة بين التبيين نصيحي المجازية من الجابنين كالعلة والمعلول وبعضها  
من جانب واحد كالسبب والمسبب ولا بد للمجاز ايضا من قرينة مانعة  
من ارادة المعنى الحقيقي سوا جعلت شرطا لصحة كما هو رأي الاصوليين  
او شرط من مفهومة كما هو رأي البيهانيين وهي اما عقلية او حقيقية  
او عادية او شرعية والعادة يستعمل العرف العام والخاص  
ارادية المعنى الخاص الي آخره وبهذا لان جواز الاستعارة بكل معنى يؤدي  
الي ذهاب حسن الكلام وطداوته واستواء الفصيح الماهر بفقون الكلام  
وطرق استخراج الاستعارات البديعة والتشبيهات الملية العربية  
مع العاري عن ذلك كما ان جواز القياس بكل وصف يقضي الي ارتفاع  
فصل المجتهد المستخرج له فابق المعاني على غيره كما ان القياس لا بد فيه  
من وصف جامع خاص كذلك المجاز لا بد فيه من معنى خاص مشهور في الاستعارة  
ولك ان تقول لما لم ينحصر المجاز في الاتصال المعنوي بل جازبا لاتصال  
الصورى ارضا في تشبيه المطر سما فان السما اسم لكل ما علك والسحاب  
عال والمطر ينزل من السحاب فبينهما اتصال صورة وكذا غيره من الالاقسام

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 الي الصوري  
ويمكن ان يجاب باننا لا نسلم انتقال اختصاص اجزاء في الصوري ارضا  
فان استعارة السماء غير جائزة مع انهما مشتركان في الوجود والحدوث  
والجسمية وغيرها ولو لم تختص الحجة جازت وفي الشرعيات الاتصال الي  
ما ذكره المصنف ان الاتصال بين الشينين الجوز لا يطلق اسم احدهما على الاخر  
مع تعدده وكثرة يرجع الي الاتصال صورة او معنى اشار الي ان هذا  
الاتصال كما يكون في المحسوسات يكون في المشروعات وذلك لان المقدر  
في المجاز وجود العلاقة الموسعة بالنوع لاني كل فرد من افراده على الصحيح  
فيجوز المجاز سواء كان وجود المجاز سبب اللغة او الشرع اذ لا مشابة  
بين السبب والمسبب والعلة والمعلول في المعنى لان معنى السبب  
الاقصا وكونه طريقا الي المسبب وذا لا يوجد في المعلول ولكن  
بين ذات العلة وذات المعلول مجاوزة صورتها لوجود المعلول  
مع العلة او عقبتها وكذا حال السبب مع المسبب فكان هذا الاتصال  
مثل اتصال السحاب بالمطر في المحسوسات لا يقال الاسباب والمسببات  
من قبيل الاعراض فلا يتصور بينهما المجاوزة لانا نقول لها حكم الاعيان في  
بدليل ارتباط المتفادين بالآخر في المجلس وجواز ورود النسخ عليها وغيرها  
من الالحكام والاتصال في المعنى المشروع كيف شرع اي الاتصال  
المعبرية عن علاقة المشابهة في المعنى الذي لا جعله شرع التصرف المشروع  
الذي يقال له كيف شرع وحاصلة ان ينظر في التصرف المشروع لاي معنى  
شرع فان وقف على معناه ووجد ذلك المعنى في مشروع اخر جاز ان يتفقا  
احدهما كالهبة والصدقة فان كلا منهما صدقة بغير عوض مجوز استعارة احدهما  
للاخر حتى قلت فمن وهب لفقير شيئا انه ليس له الرجوع ولا يمنع الشبوع  
فيما اذا وهب لفقيرين وقلنا فيما اذا تصدق على الفنى له الرجوع ويمنع  
الشبوع من العفة اذا تصدق على عيين وكذا الكفالة بشرط ابرة الاصيل



حواله لصدق حد الحوالة والحوالة شرط مطالبة الاصيل كغالب المتعارفة في المعنى  
اذ كل منهما عقد توفيق فيجوز استغارة احد بهما لآخر وانه بوجوب الاستغارة  
من الطرفين فيجوز استغارة الشر للملك وبالعكس وهذا لان مصدر الاستغارة  
الاتصال وهو باعتبار الافتقار والافتقار عدم الاتفكاك بين العلة والحكم  
متحقق من الجانبين وان اختلفت الجهة لان العلة منفتحة الى حكمها من حيث العرض  
والشرعية فانها لم تنزع الالة والحكم معتق الى علة من حيث النبوت لانه  
لا يثبت بدون علة وشان هذا التلازم المتحقق من الجانبين صحة التوفيق بينهما  
فيجوز فكذا الحكم واردة العلة وبالعكس ولقائل ان يقول يجب في الاستغارة  
ان يكون وجه الشبه في المتعارف اقوي كالسند في الشجاعت وحينئذ  
ينبغي ان لا تجزي الاستغارة الا من طرف واحد لا تمنع كون كل من الطرفين  
اقوي من الاخر في وجه الشبه وفوات المبالغة في التشبيه عند تساوي  
الطرفين ويمكن ان يقال قد تكون الاستغارة مبنية على التناوب كما كتبت  
الصحيح لعزة الفرس وبالعكس وتحصل المبالغة باطلاق اسم احد المتشابهين  
على الاخر وجعله هو هو وكون التشبيه اقوي وجه الشبه انما يشترط  
في بعض اقسام التشبيه على غير علم البيان فان قلت هذا التقسيم  
الشيء الى نفسه والى غيره الى اخره اقول هذا السؤال لا يرد على المصنف  
حتى كتاب الى الجواب عنه وانما يرد على بعضهم حيث قال الاتصال  
في الالفاظ الشرعية نوعان احدهما الاتصال في المعنى المشروح والثاني  
الاتصال السبب بالمسبب وهو نوعان احدهما اتصال العلة بالحكم والثاني  
الاتصال السبب بالمسبب فاعترض عليه بما ذكره اما عبارة المصنف فلا يرد  
عليها ذلك لان ذكر السببية والتعليل قسمها الى نوعين فان اتصال الحكم  
بالعلة راجع الى التعليل واتصال المسبب بالسبب راجع الى السببية فلهذا في ذلك  
تقسيم الشيء الى نفسه بل هذا في حقيقة ليس من التقسيم في شيء وانما هو تفصيل  
بعد اجمال على طريق اللفظ والنشر المشوش ويمكن ان توجه كلام المصنف  
بوجه يتأتى عليه التقسيم بجعل التعليل عطف تفسير للسببية وحينئذ يرد

السؤال وكان الشارع رحمة الله لا يخطئ هذا فاعلم وبيانه اي بيان  
كون الاولي استغارة العلة للحكم والثاني استغارة الحكم للعلة قيدناه  
اي بالشرط الصحيح لانه اذا كان فاسدا لا يعنى وان اشتراه جملة لان جملة الشرط  
الخط و هو الشراعي الفاسد وجد قبل القبض ولا ملك له فيه قبل  
فيخل البين بدون الجزء لعدم المحل ولهذا لو اعنقه قبل القبض لا تنفذ  
عقده فان في يده يفض و اشتراه فاسدا يعنى العبد لان يده يذوق  
فيسبب عن قبض الشر فيصير متلكا بمجرد الشر فيعتق لوجود الشرط  
في محل خلاف مما اذا كان في يده ودبوعه او امانة او عارية لان الامانة  
لا يتوب عن قبض الشر والاصل في ذلك انه متى تجانس القبضان تاب  
احدهما عن الاخر لان التجانس دليل التشابه والمتشابهات بنوياً احدهما  
عن الاخر ومتى لم يجانس تاب الاعلى عن الادنى دون العكس لان في الاعلى  
ما في الادنى وزيادة فان كان الشيء ودبوعه في يده شخص او عارية فهو منه  
لا يحتاج الى تجديد قبض لان كلا القبضين ليس قبضاً عن نفسه انما هي تشابه  
ولو باعته منه في هذه العورة يحتاج الى قبض اخر لان قبض الامانة  
ضعيف فلا يتوب عن قبض الضمان ومتى تجدد القبض ان ينتهي  
الى موضع فيه العين وبقي عليه وقت يمكن فيه من قبضها ولو كان في يده فاصح  
فاسد فهو منه لم يحتاج الى تجديد لانه في يده قبض مضمون والقبض المضمون اعلى  
من الذي ليس بمضمون ولو باعته منه في هذه الصورة لا يحتاج الى قبض اخر لان كلا القبضين  
قبض ضمان فكانا متجانسين وفي صورة الملك لا يعنى حتى يجتمع الكل  
في ملكه وهذا استحسان والقياس ان يعنى النصف الثاني كما في الشر لان الشرط  
ملك العبد مطلقاً من غير شرط الاجتماع وقد وجد وجه الاستحسان وهو الفرق  
بين العوزين ان الملك عرفاً ان يطلق على الجميع فان الرجل يقول  
ما ملكت الف دينار في عمري اذا لم يجتمع في ملكه ذلك وان يملكه في عمره  
الوقوع على وجه الفرق والملك بتقييد بالعرف خصوصاً في اليمان ولا عرف  
في الشر فيعنى على القيد والاصل ان كونه مملوكاً لا يتوقف على اجتماع الكل في ملكه وكونه



مشتركة لا يتوقف على اجتماع الكل في ملكه بل على اشتراك الكل ولو بصفة التفرقة  
ولك ان يقول المطلق يتصرف الي الكامل اتفاقا والكامل المجتمع الآخر فلا فرق  
بين الملك والشرائط اللفظي يكون نظائرها في الكوامل الاشارة الى الملك  
والجواب ان الملك يتصرف الي الكامل في الماهية لا في الصفات لعدم تعرضه للصفة  
والاجتماع والاشراق في الاوصاف فلا يكون اللفظ والاعلي اصل الا انه  
تفيد بالاجتماع في الملك للمعرف كما ذكرنا حكى ان ابا بكر الاسكافي الى آخره  
كان فاسد يقال له اسحاق فاذا اراد تفريع اصحابه بهذا المسألة بدعوة ويقول له  
ذلك هو سي هذا المسألة اسحاق بهذا المعنى وفي الصورة الثانية يصدق  
تصاو وديانة الخ قول فعل هذا ليرصف ان يقول وقضا في الثاني لان نظام  
العبارة في التصديق فيها قضا ويسر كذلك ولكن القاضية  
لا يلتفت الى نية فيما فيه تخفيف عليه وهو الصورة الاولى في طمة الرجوع  
عن الاقرار بالعتق بل حكم بموجب كلامه وذلك لان الفتوي انما هي كسب  
الاعتقاد والنية والقضا كسب الظاهر وقوله من الشرع كسب الظاهر اعني  
في الاحكام لا في الفتوي هذا لم ينسب الي عبد بعينه يعني الحكم في الصورين  
فيما اذا كان الخلف على عبد ملكه بان قال ان ملكك او اشترت عبدا اما اذا عقد  
بمينة على عبد معين فبها يصدق المصنف فيها واعلم انه ينبغي ان يكون  
قوله يفتق النصف في هذا المسائل عند حقيقه اما عندهما فتنبغي ان يفتق  
الكل ثم تجب السعابة في النصف او الضمان للاختلاف المعروف في مجرى الاعتاق  
وعدم كمن خلف لا يدخل هذا الدار لا يعتبر فيها صنف العمران  
فلو دخل فيها بعد فراغها بكت وفي غير المعينة بعين غيرها الصفة فلا يجت  
بدخولها بعد ما خرجت وصارت صحرا فان قلت الى آخره  
هذا اشكال او رده بعض الشراح بصفه ولقائل ان يقول ولم يج عنه  
واما جواب الشراح في اصله انما لان اسم ان كسب المجاز باعتبار العلية ان يكون  
المعنى الحقيقي علة للمعنى المجازي بعينه بل كسبه فبها هذا لو قال ان اشترت  
عبدا فهو حر و اراد الملك فملك هبة او ارث او وصية بعتق وعلى ذلك المصنف

لا يفتق الا ترى انهم استغابوا لانهم لم يفتقوا في قوله اشترت الا انهم حتى فعل  
عقل اي الخمر والاشتم غير مختص بالخمر بل اعم لحصول بار كتاب كل ما زهي  
عنه وقد يقال الا انهم الذي يعقب شرب الخمر معلول له حصوله معه  
فيكون مختصا به لا محالة فلم يتم التقدير والثاني اي النوع الثامن  
من الاتصال الصوري كان الا نسب ان يقول اي النوع الثامن من اتصال  
النسب والتعليل اتصال السبب بالسبب وفي بعض النسخ اتصال  
السبب بالسبب والاول اصح لان المقصود بيان استغارة السبب  
للمسب دون العكس المراد هنا السبب الذي ليس بعلة  
اي اخرة السبب المحض عندهم ان لا يجوز ان لا يكون الحكم مضافا اليه  
ولا العلة التي غللت بينه وبين الحكم المراد هنا من السبب ان لا يكون  
علة موضوعية للحكم لان لا تكون العلة لضافة اليه يضاف ان ذلك  
ليس بشرط هنا وحاصل الفرق بين السبب والعلة ان ما يقضي الى الشيء  
ان كان اقضا له دائما سمي علة والاسمى سببا محضا ثم السبب قد يطلق  
على العلة كما يطلق على غيرها يقال البيع سبب الملك والكفاح سبب الحل  
كذلك الرقبة اي الا نسب ان يقول كما يبيع بالنسبة الى ملك  
المتعة الذي يوهك من احكام الرقبة لجواز ان يوجد ذلك الرقبة ولا يوجد  
ملك المتعة كما في العبد والاخت من الرضاع كاتصال زوال  
ملك الرقبة كما في تحريم الامه المحوسية والعبيد وبيع البراءة ليكون  
زوال ملك الرقبة سببا محضا لزوال ملك المتعة لاعلة موضوعية  
ولو قال المصنف كاتصال زوال ملك المتعة بالفاظ  
العتق لكان اولي وجه الاولوية ان المراد بيان اتصال  
السبب بالسبب والسبب هنا قوله انت حر وكقول زوال ملك الرقبة  
فان ذلك بملة الحكم الذي هو زوال ملك المتعة قال في المعنى  
كاتصال نبوت ملك المتعة بالفاظ موضوعية الملك الرقبة واتصال  
زوالها اي زوال ملك المتعة بالفاظ العتق انتهى وانما قال لا مكان نصيب العبارة



بنقد برضاف مجزوف كما ذكر وهو الفاظ زوال ملك الرقيب  
وكا اتصال ثبوت ملك المتعة بالفاظ موضوع ملك الرقبه على قدر هذا  
المضاف في جانب الثبوت كما بقدر في جانب الزوال وهذا لان ملك  
الرقيب سبب الملك المتعة في محل قابل له فان من ملك رقبه الامه ملك بوضئها  
لاذالم يكن ثم مانع من رضاع وغيره وزوال ملك الرقيب بسبب زوال  
ملك المتعة فان من اعتق امته بزوال ملك المتعة بزوال ملك الرقيب  
حتى لم يحل له الاستمتاع بها بعد الا بالنكاح كونه مفضيا اليه  
واستشكل شارح المفتي الى اخره اقول الاشكال قوي واجاب  
صاحب التحقيق بان المقصود في باب الاستعارة نفس السببية السببية  
في محل الاستعارة على ما عرف فوجد ما ذكر من الاتصال وعدمه  
سوا واجاب بعض مشايخنا المحققين بان ازالة ملك الرقبه مستلزمه  
لازالة ملك المتعة وهي حقيقة واحدة نوعية لا يختلف ذاتا باختلاف  
ملك النكاح وملك اليمين وان اختلفت بالخال والعارض وهو كونه  
مقصودا في النكاح لافي ملك اليمين كما ان احكام ملك المتعة الثابت  
بالنكاح بين ثبوت الظهار والابلا وغيرهما وان خالفت احكام  
ملك المتعة الثابت بملك اليمين من عدم ثبوت ذلك من حيث الحال  
والعارض لا تخالفها من حيث الحقيقه فهذه المغايرة لا يمنع من حرار  
الاستعارة انتهى حتى لو قال لامرأة انت حرة ونوكي بالطلاق  
وقر لان الاعناق لازالة ملك الرقبه وهي مستتبه لزوال ملك المتعة  
فيكون سببا كونه مفضيا اليه وليس بعبء موضوعه له لتحلل الواسطة  
وهي زوال ملك الرقبه وانما اصحح الى اليه لان المحل الذي  
اصيف اليه الاعناق وهو اوطاة غير متعين لمعناه المجازي وهو الظاهر  
لانه قابل لمعتمده الحقيق وهو التخلص عن الرد ايل بخلاف لفظ التملك عند استعارة  
للنكاح حيث لا يفتقر الى النية لان المحل الذي اصيف اليه وهو اوطاة لا يختلف المجاز  
اذ اوطاة لا تعدل حقيقه التملك فيكون المجاز وهو النكاح متعينا

بالقريته اما لغة فلان كلاهما للتخليه والارسال يقال اطلقت  
البصير اي ارسلته وخليته وكذا العقاق موضوع لهذا يقال اعتقت الطير  
اي ارسلته كقوله تعالى اخبارا اني اراني اعصر حمرا اي غنيا لان اسم  
هذه الآية عند اهل البيان من قبيل المجاز المرسل كما استعاره قال بعض  
شراح الاصول لان اسم الاستعارة في الابه بل المراد فيها الحقيقة لان اهل  
اللغة قالوا الحمر بلغة اهل عمان اسم للضب والحكي لا يصح عن المعتدين  
سليمان انه قال لقيت اعرابيا موعظا فقلت له ما معك قال خمر قال ابن عرفة  
قولي اراني اعصر حمرا اي استخرجه خمر فاعلم بهذا يكون استعارة السبب بسبب  
لان السبب سبب الاستخراج بالمال الذي يكون خمره  
لا يكون الابه من قبيل اختصاص السبب بالسبب قبل ومن امتثاله قوله تعالى  
وتنزل عليكم من السماء رزقا اي مطرا اذ هو سبب للرزق  
وقوله امطرت السماء نانا اي مطرا وهو سبب للنبات فالصل  
ان استعارة الملتزم للآفة المراد بالملزوم هو السبب وباللازم  
هو السبب وانما اطلق عليها ذلك لان معنى المجاز على الانتقال من الملزوم  
الى اللازم والمراد ان يكون المعنى الوصفى كمن ينقل منه الذهن الى المعنى  
المجازي في الجملة ولا يشترط اللزوم بمعنى امساع الانفكاك في التصور  
اذ البصير يطلق على الاعمي مع انه لا يلزم من تصور البصير تصور الاعمي  
بل الامر بالعكس لكن قد ينتقل الذهن منه للاعمي باعتبار المقابلة والى المراد  
بالملزوم هنا يلاصق واتصال بسبب من احدهما الى الاخر في الجملة وهذا منطبق  
في كل امرين بينهما علاقة واتصال واما استعارة اللازم للملزوم فانما يجوز  
اذا كان مساويا له دفع كما يقال ينبغي جواز استعارة السبب بالسبب لانه  
اذا كان بينهما ملازمة بالمعنى المذكور فيجوز استعارة اللازم للملزوم كما جاز  
عكس وتقرير الدفع ان المراد بقوله ذلك اللازم واردة الملزوم  
جائزة اللازم المساوي والسبب ليس كذلك الا اذا اخص ذلك ان نقول  
الاستعارة من جانب المقتضى او بالان المقتضى ملزوم للمقتضى اليه



واتصال المذموم باللازم انشد من العكس وفيه نظر الى افره الجواب  
 عن هذا النظر ان للعلم من القوة والاتصال بالمعلول ما ليس لليبس مع مسبه  
 فلم لو نشر عمومها في صحة الانتقال الذي هو شرط الاستفارة على ما تقر  
 والوطى غير مختص بالعقد لوجوده بملد اليمين او بشر او هبة او ارث  
 السؤال ورد على التنظير بالجواز اذا الجواز لا يستلزم الوقوع فقال السائل  
 بل ذلك واقع في القرآن الى افره واذا كانت الحقيقة متعددة الى افره  
 قال بعض المشايخ المتفرد ما لا يليق به حكم ولن تحقق والمجوز قد يتعلق به  
 حكم اذا صار فردا من افراد المجاز بهذا مثال للمتفردة بمعنى الحلف  
 على عدم الاكل من النخلة اذا اكل حقيقة النخلة وهي الخشب والورق تنذر  
 فيقع لسه على ما يخرج منها وهو طلعها وثمارها وبسرها ورطبها وعصيرها  
 وثمرها ولو اكل من بنيها اتخذتها لم يحسب لانه حدث فيه صنع ولو اكل من نخلة  
 الظاهر انه لا يحسب وذكر ابو اليسر انه يحسب كذا في الجامع الكبير ولو  
 اضا في يمينه الى حرمه يمكن اكل عينه كقصب السكر يقع يمينه على اكل عينه  
 وان لم يكن لها ثمرة اي كالحلاف والضبط ولو كلف واكل من عين النخلة  
 اي من ورقها وخشبها لا يحسب في الصحيح هذا اذا لم يكن له سه فاما اذا نوى  
 شيئا يقع على نوى ان كان اللفظ محتملا لذلك كذا نقل عن الامام شمس الائمة  
 الكردري وكذا اذا حلف لا ياكل من هذا الدقيق وقع على يمينه لان الحنيفة  
 مأجورة واختلف فيها اذا اكل عين الدقيق فيقول يحسب لان الحقيقة لا يوجد  
 كان اعتبارها اولى وقبل لا يحسب وهو الكسب بالفقه والايح في الاعتبار  
 لان الحقيقة لم يحسب اعتبارها الامتناع اطلع لان حقيقة وهو وضع  
 القدم حانها يمكن كنه استعماله فيها عادة اذ لو اصطبغ ووضع القدمين  
 في الدار محمل على مجازة وهو الدخول مطلقا فيحسب بالدخول حانها  
 وراكبا ومنتقلا ولا يحسب بمجرد وضع القدم من غير دخول فيكون الحنث  
 بالدخول حانها لان جهة كونه حقيقة بل من جهة ان ذلك صار فردا من افراد  
 المجاز وهو من عموم المجاز فان قلت قد صرح في المبسوط والمحيط لان الدخول

ما شبا حقيقة غير مأجورة قلت كان المراد صار حقيقة عرفه وهي غير مجبورة  
 بخلاف الحقيقة اللغوية هي وضع القدم مطلقا والمجوز شرعا  
 منصوب اما على النظرية ان قدر بالمشروع او على التمييز ان قدر  
 بالشارح او بالمشروع ايضا كالمجوز عادة منصوب ايضا  
 اما على التمييز او على النظرية اي من جهة العادة او في العادة  
 حتى ينصرف التوكيد بالخصومة هو ان يقول المدعي عليه وكليت  
 بالخصومة اي النازعة مجازا بطريق اسم الخاص وهو الخصومة  
 على العام وهو الجواب لان الجواب يتناول الاقرار بنعم والالانكار  
 والخصومة جوابها الانكار او اطلاق اسم السبب على المسبب لان الخصومة  
 سبب الجواب او اطلاق اسم الجزء على الكل لان الانكار الذي تنفص  
 منه الخصومة بعض الجواب فيكون الخصومة بمعنى الانكار وبوفن البعض  
 بعض او اطلاق المقيد على المطلق فكل المدعي عليه رجلا بالخصومة  
 لحاصم المدعي عليه فاقه الوكيل عند القاضي بان توكل اخذ الالف  
 جاز وان اقر في غير مجلس القاضي لم يحسب استخسانا عند اذ حنيفة  
 ومحمد رحمهما الله خلافا لابي يوسف رحمه الله الا انه لم يخرج  
 من الوكالة عند بمانه القليل ولا يجوز اقراره في الوجهين وهو قول  
 ابي يوسف الاول وزفر والشافعي لانه وكله بالخصومة وهي المفارعة  
 والاقرار مساله وهي عند الخصومة التي اقر بها والامر بالشئ لا يتضمن  
 الامر بقده قلنا لان سلم انه ما مور بالخصومة اذ لا يجوز ان يؤتم المسلم  
 باطرام فلما ثبت ان الخصومة هي كون شرعا صير الى المجاز وهو الجواب  
 المتناول للاقرار والانكار واما قول انه يوسف الاخر وهو الجواب  
 بصحة اقراره مطلقا سواء كان في مجلس القاضي او غيره فلان الموكل قائم  
 مقام نفسه فيصح منه ما يصح من موكله في صحة الاقرار مطلقا فلما الجواب  
 الخصومة انما يكون في مجلس القاضي لترتبته على خصومة الاخره فيكون  
 من مجاز المقابلة كتسمية جزء السنة سنة وان كان في نفسه سنة



ولا يقبل الصبي الكافر فضا صار ان قيل سلمنا خصيصا الصبي الكافر بذلك  
مع ان عهد الصبي خطأ مطلقا ولا يقبل به لدفع وهم ان الكفر قد زال  
المرحمة فينبغي ان يقبل وتعزير الدفع ان الصبي مطلقا منقطع المرحة وكف  
الا يقبل الصبي الكافر لان الرحمة لا سبيلها وصف الكفر ولا يلزم  
جواز سبب الاخره جواب سوال تقريره قد قلتم ان الصبا مطلقا منقطع  
المرحة مع انكم تقولوا يجوز بسبب واسترقاقه ولا رحمة في ذلك لان الرقية  
تفاد الرحمة وتقرير الجواب ظاهر والزام المجاز لاجل واحد  
منها وهو حمل على الذات لاجل الاحترار عن واحد وهو ترك الترحم  
منها اي من الثلاثة وهي ترك الرجم وترك التوقير وترك المواصلة  
الزمن بهذا الالتزام الثلاثة كلها فتكون الحقيقة اولى من هذا المجاز  
لان الحمل على الحقيقة يلزم منه امر واحد وعلى المجاز يلزم الثلاثة  
وما يثبت فيه اقله بمعتبر وثبوت الاخر من ضمنى والضمينات  
لا تعلل وان لم يصلح داعيا الى اليمين فان كان المحلوف بتقديته  
ايضا لان الوصف حيث صدر مقصودا باليمين لانه المعروف للمحلوف  
عليه ولو ترك اعتباره بطلب اليمين كمن حلف لا ياكل لحم حمل فاكل لحم كبش  
لم يحنث وان كان المحلوف عليه معرفا بالاشارة لا بتقيد اليمين بالوصف  
كما اذا حلف لا ياكل لحم هذا الجمل فاكله بعد اصدار كبشاً يحنث لان الوصف  
اما للتعبير او للتعريف ولا يصلح للتعبير بهنا لانه لا يصلح داعيا الى اليمين  
فان من امتنع من لحم الجمل لصور بوجهه كان اشدا امتناعا من الكل لحم الكبش  
ولا للتعريف حصوله بمعرف اقوي منه وهو الاشارة اذ هي فوق الوصف  
في التعريف لكونها بمنزلة وضع اليد على الشار اي فيحمل على المجاز وهو ان يجعل  
عبارة عن الذات كانه قال لا اكل لحم هذا الحيوان كان الواجب  
ان تقيد باليمين فيما نحن فيه بوصف الصبا الاخره بخلاف قول لا اكل  
صبياً يحنث بتقيد اليمين بصفة الصبي وان كان يلزم الماهجوز ان اطرام  
الماهجوز الشرعي لان هناك صارت الصفة معرفة للذات وبدون تلك

الصفة لا يبقى الذات المحلوف عليه ولو لم يعتقد بالصفة ولم يقيد اليمين بها  
وليس للكلام مجاز بلغوا كلامه اصلا وفي ذلك ابطال اهليته واهدائه  
والخاتمة باليهام ولا يجوز ذلك فصارت اليمين معتدة بتلك الصفة وان  
كانت اما لان اليمين على اطرام بتفقد ايضا كما هو قوله يقبلن اليوم فلانا  
او لا يكتم انا او لا يصلح فان يمينه تنفقد وكسب والله الوفي  
واذا كانت الحقيقة مستعملة اعلم ان الحقيقة اي كانت غير مستعملة فالمجاز اولى  
بالاتفاق واذا كانت مستعملة والمجاز غير مستعمل او كانا في الاستعمال  
سواء او يكون الحقيقة اكثر استعمالا فالعبارة بالحقيقة بالاتفاق ايضا وان  
كان المجاز اغلب استعمالا منها وهي مسالة الكتاب فنقد ان حنيفة العبارة  
للحقيقة وعندنا العبارة للمجاز لان المرجوع في مقابلة الراجح ساقط  
كالمجوز بمقابلة المستعمل فتربط بالضرورة قلت عليه استعمال المجاز  
لا يجعل الحقيقة مرجوح لان العلم لا تترجح بالزيادة من حيثها فيكون الاحتمال  
في حد التفرغ والقبائل انه يقول ما قاله هو التحقيق لان المجاز المتعارف  
حقيقة عرفية والحقيقة اللغوية بالنسبة الى الحقيقة العرفية مجاز كما عرف  
في محله والحمل على الحقيقة اولى والجواب ان لانسان ان الحقيقة اللغوية مجاز  
بالنسبة الى العرفية عند كونها مستعملة بل ذلك انما هو عند جرد انها كما عرف  
به الامام في الاسلام وغيره وكلامنا في الحقيقة المستعملة وكين لنا فالمرحمة  
بالنسبة الى اللغوية مجاز ايضا فلم يكن الحمل على احد منهما اولى من الاخر  
الا بالترجيح بقول الحمل على اللغوية اولى لاصطلاحها وفعال استعمالها في موضوعها  
الاصح فظهر بهذا ان قول ان حنيفة رحمة الله اقرب الى التحقيق والله اعلم  
كذلك الى اخره جواب سوال بان يقول له مستعملة لا طائل تحتها لان الاستعمال  
داخل ماهية الحقيقة اذ هي الكلمة المستعملة فيها وصفت له فكانه قال واذا كانت  
اللفظة المستعملة مستعملة والجواب ان المراد من كونها مستعملة ان لا يتوون  
مجهورة فتعديده واذا كانت الحقيقة غير مجهولة كمن ذكر لفظه مستعملة  
للمشكلة التقديرية وانما اعتبر المصنف بهذه المشكلة التقديرية لقربها



دون تلك المقابلة الصورية والمجاز متعارفاً اختلفوا في تفسير التعارف  
قال مشايخ بلخ المراد به التعامل وقال مشايخ العراق والمراد به التفاهم قال  
مشايخ ماوراء النهر ما قاله العراقيون قول ابن حنبل وما قاله مشايخ بلخ  
قولها بدليل ما لو حلف لا يأكل طعاماً الا حلف الا حلف لا يأكل طعاماً  
لان التفاهم يقع عليه فانه يسمى طعاماً وعندهما لا يثبت لانها لا يكونان عادة  
ثم اعلم ان المجاز المتعارف اولى عندهما مطلقاً سواء كان عاماً متداولاً  
للحقيقة امر لا وقع كلام في الاسلام وغيره ما يدل على انه انما يترشح عندهما اذا تم  
الحقيقة ولقائل ان يقول ينبغي على اصلا ان تجوز الصلاة بما دون الآية  
وذلك لان قوله تعالى فاقروا ما تيسر من القرآن حقيقة المتعمل ما تناوله  
اسم القرآن لقتضاه الجواز بدون الآية وبه جزم القدوري فقال الصحيح  
من مذهب ابي حنبل رحمه الله ان ما يتناوله اسم القرآن كجوز الصلاة  
والذي في الهداية وغيرها ادنى ما حركى من القرآن في الصلاة  
عند ابي حنبل اية لقوله تعالى فاقروا ما تيسر الآية فمقتضاه الجواز  
بدون الآية الا انه خارج منه اذا المطلق ينصرف الكامل في الماهية  
ولا يحرم كونه قارياً بما عفا به بخلاف الآية اذا ليست في معناه فالجواز ينسب  
الخلاف على الخلاف في قيام العرف في عدة قارياً بالآية القصيرة وقال  
لابعد وهو يمنع بعم ذلك متناه على رواية ما يتناوله اسم الفراق  
واصلها منقوص بما اذا حلف لا يقرأ القرآن كتب بقراءة آية قصيرة  
اجماعاً يمكن الجواب عنه بانه انما يحكم بذلك احتياطاً ولذلك قال  
في الاكسار ما قاله احتياطاً فان قوله لم يلدنم نظر لا يتعارف قرأنا  
وهو قرآن حقيقة فمن حيث الحقيقة حرم على الخائض والجنب ومن حيث العرف  
لم تجز صلواته به احتياطاً فيهما قائل واكثر من الثراث اكثر  
هو ان يتناول الما بغيره من موضع يقال كرمع في الما اذا دخل فيه  
اكارعه بالخوض فيه ليشرب واصلا ذلك في الآية لا يكاد يشرب الا بالاحمال  
اكارعه الما ثم قبل الانسان كرمع في الما اذا شرب الما بغيره خاص او لم يخص

لان اى قوله لا اكل من هذا الخنطة او لا اشرب من القرآن قول المراد بهذا  
على ان الحليفة عنده في التكلم وعندهما في الحكم اعم من بانه لا حاجة الى هذا  
على قولهما في نبوت الخلاف وذلك لان فائدة المجاز بعمومه وليكن نقل على مجازه  
سواء كانت الحليفة في اللفظ المتعمل او في اثبات المعنى فاي مدخل للحليفة  
فيه ولا على قول ابن حنبل لان المجاز لما كان حلفاً عن الحقيقة سواء كان في اللفظ  
او في المعنى يكون الحقيقة اولى في الحاجة الى تخصيص الحليفة باللفظ واجب  
بان كون عموم المجاز دليل مستقل في الترجيح بدون اعتبار الحليفة في الحكم  
ممنوع لانه لو ثبت ان الحليفة في الكلام الحكم كما قال الامام لم يجز ترجيح  
المجاز لعموم حكمه وكان الحقيقة اولى بلا خلاف لان ترك الاصل بالخلف لا يجوز  
مع العذر على الاصل واذا كانت الحليفة باعتبار الحكم يمكن ترجيح المجاز لان  
حكمه لما كان اعم حكم يشمل حكم الحصة لا يلزم من العمل ترك الاصل وهو حكم  
الحصة بل يصير الاصل والخلف معاً لهما وبان الحاجة ماسة الى تخصيص  
الحليفة بالتكلم عنده ايضا يمكن الترجيح باصالة التكلم بالحقيقة وعدم  
استلزام المجاز هذا الاصل فلو كانت الحصة باعسار الحكم عنده لوجب  
ترجيح المجاز كما قال يعني هذا ابني مجازاً عندهما الاصل هذا ابني  
لائبات النبوة المجازية المتعانة ايضا من اللفظ قد صار حلفاً عن نفسه  
في اثبات النبوة الحقيقية التي سب مقصودة منه لان المجاز  
حلف عن الحصة وانه شرط المصير الى الحلف انعدام الاصل بخلاف البديل  
وان الحقيقة والمجاز من اوصاف اللفظ وانما الخلاف في صحة  
الحلصه فعلى كلا المذهبين اى مذهب ابن حنبل ومذهبهم الاصل  
هذا ابني الاولى ان لعل الاصل والحلف هذا ابني والحلف هذا ابني لا يقال  
كيف يكون هذا ابني خلفاً عن هذا ابني او يستحيل كون الشيء حلفاً عن نفسه  
لانما قول هذا الكلام محل الحصة عنه محل الحرفين هما تغاير بسبب  
اختلاف المحلين فان قوله هذا ابني حلف عن هذا ابني لا خلاف  
يكون في الاصل والحلف الى في بعض مجموعها لان كل واحد



منها اذ المجاز الذي هو الحلف انما هو بهذا اتى لاثبات اطرية بلا خلاف على كلا  
التفسيرين وكان الاحسن ان يقول فالخلاف يكون في الاصل الصالح في  
المصنف الذي هو الاصل ولا يقتصر على جهة الحليفة ولا يقال معنى الحليفة  
في الحكم ان الحكم المجازي حلف عن الحكم الحقيقي فعند هذا الاصل ثبوت  
النبوة والحلف ثبوت اطرية وعند الاصل بهذا الحلف هذا ابني حجازا  
فيقع الخلاف في كل عن الاصل والفرع لانا نقول بهذا لازم على التفسير الاول  
ايضا لان الاصل عنده ليس هذا ابن حنيفة بل التكلم به والتحقيق ان الاصل  
والحليفة هنا اللفظان اعني الحليفة والمجاز والنزاع في ان هذا  
خلف عن ذلك في حكمه اوز التكلم به وما ذكره من ان حكم هذا خلف عن حكم  
ذلك اخذنا في اصل وايضا المقصود فعلى التفسير الثاني يكون الحقيقة  
التي هي الاصل عنده مغايرة عما هي الاصل عنده بخلاف التفسير الاول  
فان لفظ واحد عندهم جميعا كالحلف على التفسيرين قال منصور  
القاضي هكذا اوقع في نسخ هذا الشرح بالفتن وهو سبق فلم والمعروف  
بالقاضي بالهجرة هذا غير صحيح يعني تفسير بعض الشراخ الحليفة بما ذكر  
قال صاحب التحقيق هذا التفسير غير صحيح لان المجاز لا يكون خلف الاصل  
الى لعل عن محلها الى محل المجاز اما عن المصنف الثابتة محل المجاز  
فلا ولو كان لفظ هذا ابني خلفا عن لفظ هذا اخر لما ياتي الخلاف  
في قوله هذا ابني لا كبر سنانه لان حكم الاصل وهو اطرية الثابتة بقوله  
هذا ليس يمنع في هذا المحل بل مقصود كما في الاصغر يشتمانه فيلزم  
ان يثبت العتق عندهما لوجود شرط المجاز وهو متصور حكم الاصل  
والامر بخلاف بل المراد بالخلاف في الحكم والكلم ما قلنا وهذا الكلام  
غير منعقد في نفسه لا يجاب الحكم اصلا ويظهر الخلاف في قوله وهو  
اكبر سنانه هذا ابني الى اطرية ولو قال السيد هذا القول لعبد الذي يولد  
منه بمنزلة وهو معروف النسب من غيره كان قوله ذلك خلفا في اثبات العتق  
عن قوله هذا ابني لانه الحقيقي في اثبات النبوة باللائم العتق وذهب بعضهم

الى انه من اطلاق السبب على المسبب لان النبوة من اسباب العتق وما ذكره  
الشراخ اطرية لان العتق في الاكبر سننا لا يمكن لثبوت النبوة فلا يكون مسببا عنها  
وقائل ان يقول ينقض هذا الاصل الى الاصل السابق المتفق وهو  
مصدر الاصل لثبوت الحلف عند تعذر العمل به بمسألة الكور  
وهي ما اذا حلف بعشر بن الماء الذي في هذا الكور ولا ما فيه او كان  
فيه ما وصب منه قبل مضي ما وقت به من الزمان ان كنت اليمين  
موقفة فانه قال فيها بانقضاء اليمين لوجوب الحلف وهو انفارة  
مع استحالة الاصل وهو الية والجواب ان هذا معني على اصل اخر في باب  
اليمين مختلف فيه من ابن يوسف والامامين وهو اشترط التصور  
في انقضاء اليمين وبقيتها وعدم ذلك فعنده لا يشترط بل محلها عند  
جبر في المستقبل سواء كان ما ورا عليه او لم يكن كاليمين على امر السماء  
وتحويل الجسر ذهبها وعند محلها خبر فيه رجا الصدق لان محل الشيء  
لا يكون فالما حكمه وحكم اليمين البر وهو لا يتحقق فيما ليس فيه رجا الصدق  
فلا يعقد اصلا كيمين الغموس فلا يستشكل بمسائل اصل على اصل اخر لان  
اختلاف الجبنيات له اثر في اختلاف الاحكام فاصل الخلاف  
انه اذا استعمل لفظ واريد به المعنى المجازي هل يشترط امكان المعنى الحقيقي  
بهذا اللفظ ام لا فعندهما يشترط وعنده لا يشترط والحق ما ذهب اليه في  
لان اشترط امكان المعنى الحقيقي للمصدر الى المجاز خلاف العربية  
فان ذلك بطريق الاستدلال من مثله هذا ابني لا كبر سنانه  
وفيه منافسة لانه يحتمل انها انما لم يصح باطرية فيه لكونه ظاهرا  
في التشبيه كقولك زيد اسد ولو صح بالتشبيه بان قال هذا  
كابني لانتشبت اطرية فكذا هنا واما في الاصغر سنانه فانه المحل فيه  
صحيح وان كان معروف النسب من الغير لان الولد قد يتخلق من شخص  
وان اشتمر نسبه من غيره شرعا فلم يحق الى التشبيه قنامل وجب بنا  
ما سبتي وهو ان الحقيقة المستحيلة اولى عنده وعند هذا المجاز المتعارف



او في ان الخليفة لما كانت في التكلم عنده لا تنسب المزاحمة بيني لاصل  
والخلف لان التكلم بالحقيقة عند امكان العمل به راجح على التكلم بالمجاز  
لا اصافقة وخلفيته الاخر فصارت الحصص المستعملة اولى من المجاز المتعارف  
وعندهما لما كانت الخليفة في الحكم وجب الترجيح باعتبار الحكم وحكم المجاز  
راجع على حكم الحقيقة لانه اغلب استعمالا والمرجوح بمعاملة الرجح ما سقط  
وهذا التعليل لها اولى بما ذكره بعضهم من ان الخلف لما كانت في الحكم  
وحسب الترجيح باعتبار الحكم وحكم المجاز راجح على حكم الحقيقة لدخول  
حكم الحقيقة كعموم من غير عكس فكان العمل بالمجاز اولى لكونه اكثر  
فايدة لان هذا انما يصلح دليلا على المدعى اذا ثبت العموم في كل مجاز  
متعارف كما في الصور من وهما الثوب من الفوات والكل الخنطة المذكورين  
فاما اذ لم يثبت ذلك والقسم المجاز المتعارف الى مساله عموم يتناول حكم  
الحصص والى ما ليس كذلك فليس هذا الدليل كونه احض من المدلول بخلاف  
التعليل الذي ذكره انما راجح فانه يشمل القسمة والحصص زيادة الفائدة  
في المجاز بعموم دليل تنقل على رجحانه سوا كانت الخلف في التكلم اولى الحكم  
فان مدخل الخليفة فيه فمامل ولها يل ان يقول لانسم ان حكم الحصص  
المستعملة والمجاز المتعارف له تعلق بحيث الخلف لان المجاز لما كان  
خلفا عن الحصص سواء كان في اللفظ او المعنى كما عندنا فيما نقل  
عنه يكون الحصص اولى في الحاجة الى التخصيص باللفظ في الحصص ومن  
طرفي المجاز المتعارف حقيقة عرفية والحصص اللغوية بالسما الى العرف  
مجاز واظلم على الحصص اولى بل الخلف منافية لدعوها الالتيات المعني  
المجازي لما كان خلفا عن الالتيات المعنى الحصص فيكون الاصل هو المعنى الحصص  
حل اللفظ عليهم اولى ويمكن ان يجاب بان الخليفة لو لم تعتبر  
لم يتحقق الخلاف الاكبر سنا منه يظهر بالتامل ولانسم ان الحصص اللغوية  
مجاز بالنسبة الى العرفية عند كونها مستعملة بل عند قوله كما ذكره  
في الاسلام برده على قول ا- حصص اى اصله المذكور وهو ان

الخليفة في التكلم دون الحكم قول لعبد هذه ابنتي وكذا قوله لامته هذا ابني  
فانها لا يعتقان عنده مع صفة التلقظ وامكان العمل بالمجاز قولم والذكر  
الاثنى جنان الاختلاف للمنافع فلم يكن المشار اليه وهو العبد من جنس السمي  
وهو البنية فيعلق الحكم بالسمي وهو معدوم ولا يعتبر لصحيح الكلام في المعدوم  
احبابا واقرا فلا يمكن جعل البنت مجازا عن الابن بوجه فلفا قولم واما تقدير  
المجاز وهو التحريم بجعل قوله هذا ابن مجازا عن الطلاق المحرم في الاكبر سنا على  
اصل ابني حنيفة وفي الاصح سنا على اصل الكل فلانه لا علاقة بينهما من حيث الصورة  
والمعنى اما من حيث الصورة فلانها في الشرع بالسبيمة وليست النسبة سببا  
للطلاق لانها ثنائيه وما بنا في الشيء لا يكون سببا واما من حيث المعنى لعدم  
اشتركا في معنى خاص مشهور لان قوله هذا ابني لاثبات النسب والطلاق  
لا ثبات التحريم وهو لا يصلح ان يكون علاقة مجوزة للاستعارة للتناهي بين  
التحريمين فان قلت سلمنا ان ثبوت النسب في الاصح سنا قد تقرر شرعا  
بالنسبة الى من اشتهر سنها منه ولكن لانسم انتم يعذر بالشبهة الى المقدر  
فلا يجوز ان يظهر اثره وهو الحرمة بالنسبة اليه كما مر في قوله لعبد ابني تولد  
منه مثلث وهو معروف النسب من غير من ظهور اثره وهو العتق في حق قلنا  
لان الاقرار بالنسب كما يبطل بالرجوع قيل اتصاله بقبول الآخر ولا تضيق  
في المسالة المعروضة فيقوم تكذيب الشرع مقام تكذيبه لنفسه اذا لم يثبت  
النسب بالنسبة لا يثبت بالحرمة التي هي من لوازمه لا تنفك المتبوع ولا يمكن  
اثباتها ابتداء والخروج ذلك عن وسهم بخلاف مسالة العبد لان العتق لا يقبل  
الرجوع فان قلت ما قلتم وان كان ظاهرا على قوله ما قلتم بظاهري قول ابني  
حنيفة لان الخليفة عنده في التكلم وهو صحيح ههنا جاز على فانون العربية  
من المنبذ والخبر وان امتنع حكمه مانع فكان ينبغي ان يجعل مجازا عن التحريم  
الثابت بالطلاق لان بينه وبين التحريم الثابت بالبينة وحدة نوعية  
وان كانا متنافيين في بعض الاحكام وذلك كاف لصحة الاستعارة كما  
قلنا في ملك الرقبة المستلزم لملك المنفعة الحاصل بالبيع غير ملك المنفعة



الحاصل بالتكاح لكن لما اتحد النوع استغنى اللفظ له وغاية ما ذكرتم من المناقاة  
انما يمنع الاستعارة على مذهب من شرط لصور حكم الاصل والكلام على مذهب  
الامام وهو لم يشترط ذلك فالجواب ان الخليفة وان كانت في الحكم عنده  
وهي بعقد الصم من جهة العربية الا انه لا بد للمجاز من العلاقة المحسنة  
له اتفاقاً والاجرت الاستعارة في كل كلام صحيح من جهة العربية من غير علاقة  
ولا يخفى بطلانه وقد ثبت عدم العلاقة بين قوله هذه ابنتي وبين الطلاق  
فلا يقع الاستعارة بينهما وليس بين التحريم وصدقة نعيم بل بينهما المباينة  
الكلمية لما بيننا بخلاف ملكي المنفعة فانها متحدان حقيقة اذ لا حقيقة لهما غير  
ملك الوطى والفرق بينهما بالعوارض **قوله** فلا يمكن العمل بموجب هذا  
الاقرار قبل تذكيره بالقبول الاحتمال اسقاطاً بالرجوع او بالردة **قوله** وانما  
وضع المسألة في مرفق النسب الى آخره وجواب سوال تقديره ان يقال  
اذا كان الحكم في جملة التسمية كالعروة فلا فائدة التقييد بالمعروفه اجاب  
بان التقييد لا يخرجه من تقدير العمل بالحقيقة فيها لا للاحتراز وعلى قول صاحب  
المحيط نظراً فائدة التقييد **قوله** وذلك خمسة بالاستقراء اذ دليل المحصر  
الاستقراء والاختصار على خمسة انما هو على قول ابي حنيفة رضي الله عنه خاصة  
انما عندهما فتركت الحقيقة معارضة المجاز المتعارف ايضا كما مر قبيل هذا  
**قوله** والحقيقة يتكلم لما فوج من بيان احكام الحقيقة والمجاز شرع في بيان  
القران العارفة للحقيقة الى المجاز **قوله** بدلالة العادة على تركها العادة  
عبارة عما يستقر في النفوس من الامور المتكررة المقولة عند الطبايع السلم  
وهي عرفية وشرعية انما العرفية هو اكانت عامة او خاصة حتى ان يصير  
اللفظ مستعملاً عند الجمهور في معنى بحيث لا يتبادر الي اذ صانهم عند سماع  
غير ذلك للمعنى ولا يستعملونه الا في شهرته عندهم وكثرة استعماله فيه  
بحيث ان الحقيقة قد صارت محجورة به فيما بينهم وانما الشرع حتى ان يصير  
المقصود من الكلام الاقتران في صائر اللفظ في العرف او الشرع بحيث لا ينهم  
منه الا ذلك المعنى وجب العمل عليه بصيرورة المجاز بذلك كالحقيقة العرفية

او الشرعية لتبادر الذهن اليه من غير قرينة وكون الحقيقة اللفوية بالنسبة  
اليه مجاز العدم انتقال الذهن اليها من غير قرينة **قوله** ثم نقلت الي  
الاركان المعهودة الي آخره اعلم انهم اختلفوا في الحقايق الشرعية هل  
يبي يوضع جديد اسما ومنقولان من معانها اللفوية وكلام المصنف  
والشارح انما ينشئ على القول الثاني **قوله** وبدلالة اللفظ في نفسه هو  
ان يكون اللفظ مسنوا ولا افراد على سبيل الحقيقة ثم حصن البعض كون بعض  
الافراد ناقصا وكاملا وهذا القسم على نوعين احدهما ان يكون اللفظ مبنيا  
عن كمال في مسماه لغة وفي بعض افراد ذلك المسمى نوع تصدق عند الاطلاق  
لا يتناول اللفظ ذلك الفرد القاصر لما ثبت من ان المطلق ينصرف الى الكمال  
وثانها ان يكون اللفظ مبسبنا عن المفصولة في مسماه وفي بعض افراد ذلك  
المسمى نوع كمال تصدق الاطلاق لا يتناول اللفظ ذلك الفرد الكامل صرف  
اللفظ الى معناه الوضع عند الاطلاق وقد مثل المصنف للاول بمثالين  
وللثاني مثال واحد **قوله** لم يحث بكل لحم السمك هذا اذ المكين له نية  
كذا في التوقيم فلا يحث بكل لحم السمك وهو لحم حقيقة ثبت تركه للحقيقة  
وادارة المجاز وهو ارادة لحم ناشئ من الدم لدلالة اللفظ على تركه للحقيقة  
كما سيأتي فان قلت لا نستلم ان اللحم الناشئ من الدم مجازا فالجواب  
ان اللفظ اللحم يشمل الناشئ من الدم وغيره فلما اراد الناشئ من الدم هاهنا  
خاصا بالارادة الخاص من العام تكون حقيقة لا مجازا **قوله** وعند  
مالك يحث وهو القياس لانه لحم حقيقة ولهذا لم يصح فيه عنه وفي مسماه  
ثقال لحم القولة تعالى ومن كل باطلون لحم اطوياء في الباطن اية الاطعم  
**قوله** والعرف في اليهين معتبر فخص به العوم كما محض به في الاكل راسا  
حتى ان يمينه ينصرف الي راس الفم والبقودون مطلق الراس حتى انتم  
لا يحث بكل مثل راس الجراد والعصفور اجماعا وان جدها مسمى الراس  
حقيقة وعلى هذه تكون هذه المسألة من مسائل القسم الاول لان هذا  
القسم ولا بعد من جعلها من القسمين باعتبارين لان لاختلاف الاعتبار



في تبدل الاوصاف من غير مدافع لالفا المعينة **قول** ولحم السمكة مخصوص  
من اللحم لان في لحمية تصور من جهة المعنى فلا يتصور اللفظ اليه وان تناوله  
الاسم حقيقة عملاً بانصراف المطلق الي الكامل **قول** لقائل ان يقول  
الح يمكن ان يجاب عنه باننا لانسلم انه لو كان مخصوصاً بدلالة الاشفاق  
كان مجازاً لان الخارج من العام بالتخصيص لعين مجاز سبل يطلق  
عليه لفظاً لعام حقيقة اذا لم يشترك مطلقاً على المستامن حقيقة مع انه  
مخصوص من العام وهو قوله تعالى فاقنلوا المشركين بقوله وان احد من  
المشركين استجارك فاجره **قول** ويمكن ان يقال بهذا جواب عن  
ابرا د صاحب الكشف وحاصله اننا لانسلم منع ان يكون له ما خد بدل  
علي الشدة دور ان لحم كيف تركيب على ناديه معنى الشدة والقوة  
كلح ولحم ولحم وحليم ومليح وملحة والتحم الجرح اذا ابرأ والتحم الجرح  
اذا اشد وذلك انه ما خذ به الاشفاق وان استلزم الكثرة في بعض  
المواد على ان اعتبار الملزوم اولى من اعتبار اللازم **قول** فلو اكل لحم  
الادمي او لحم الخنزير بحتت على هذا الطريق اي طريق فخذ الاسلام  
ومتابعوه وهي النظر الي ما خذ الاشفاق ولا بحتت على الطريق الاول  
وهو التمسك بالعرف لان لحمها لا يستعمل للحم في الباجات اختار  
هذا التمرناشي **قول** لا يتناول المكاتب الي اخره لانه اثبت العتق لكل  
مملوك اضيف اليه بالملك مطلقاً بقوله كل مملوك يدا وهذا غير موجود في  
المكاتب لان المكاتب مملوك رقيق لا يدا وكذا يستعمل بالنصرف في الكساة  
والموالي احسبي عما في من وعن نفسه حتى يلزمه الارش لوصفي عليه ولو اتلف  
ماله صمن ولم يحو له وطى المكاتب ولو وطئها لزمه العقر ولم يفسد نكاح المكاتب  
ثبت مولاه بموت المولى لا ترها لم يملك المكاتب فلم يكن مملوكاً من الوجوه فلنقصان  
المملوكية فيه لا يتناول مطلق لفظ المملوك الا بالنسبة بخلاف المدبر وام الولد  
فان الملك فيهما كامل ولهم هذا جاز للمولى طء ام الولد انا لو طء لامل الاجبا  
الملك تاماً او عينا فيدخل تحت مطلق الاسم لكن لم يخراعنا فيما عن الكفارة

لان الرق فيهما قاصر لان ما ثبت من جهة المعتقد لا يجتمعا النسخ ويجوز عتق  
المكاتب عنها الكمال الرق فيه لقوله عليه السلام المكاتب رقيق ما يبيع عليه درهم  
فيدخل تحت مطلق واسم الرقيق والحاصل ان الرق في المدبر وام الولد  
ناقص والملك كامل وفي المكاتب بالعكس فثبت الحكم فيهما على عكس حكم  
المكاتب اذ الحكم ترتيب على العلة وينعكس بانعكاسها هذا وقد تقدم  
من الشارح عند قوله لكنها مطلق ان الملك في المدبر ناقص وليس بظاهر  
**قول** لان المكاتب كالجريد الاحاجة الي التشبيه لان التمييز بعيني عنه  
فلو قال جريد الكمال احسن فتأمل **قول** اي عكس ما ذكرنا من المشككين  
وهو ما تركت فيه الحقيقة باعتبار الكمال وهذا هو النوع الثاني  
**قول** فلنا المعنى الزايد الي آخره حاصل الفرق ان هذه الثلاثة لوجود  
زيادة المعنى فيها فصرحت عن الفاكهة لان اسم الفاكهة كامل بدون  
ذلك المعنى والزيادة على الكمال نقصان بخلاف الطرارة فان السرقة  
بفعل الطرارة مهت عانها اذ فعل السرقة في الطرارة موجود مع زيادة  
معنى مولد غير منافي له وهو مسارفة عين اليقضان العامل للحفظ  
فتناهت السرقة بالطرارة بها وكاملت غايتها فلا يكون في الطرارة  
زيادة على الكمال بل الكمال يحصل به بخلاف المعنى الموجود في الاشياء  
الثلاثة لان ذلك منافي لمعنى الفاكهة من حيث ان العذام مقصور  
والنفقة امر زايد فيكون الزيادة زيادة على الكمال وذلك نقصان  
**قول** وعندنا بحتت وهو قول الشافعي لان الفاكهة اسم لما يوكل  
على سبيل النعم وهذه الاشياء بل ما يكون في ذلك يتصرف الاسم  
بها لان المطلق ينصرف الي الكمال ولقائل ان يقول فعلى هذا ينبغي  
ان لا بحتت الا بكل عنده هذه الاشياء دون بقية الافراد كمالها  
بالنسبة الي غيرها وليس كذلك فتأمل **قول** وان بواها اي هذه الاشياء  
الثلاثة عند الحلف بحتت اتفاقاً فحل الخلاف اذ لم ينوع عندهما بحتت  
وعنده لا بحتت وذكر في الحق والمعنى وغيرهما ان هذا اختلاف عرف



زمان قابو حنيفه رحمه الله افتي علي حسب عرف زمانه فانهم كانوا لا يعدونها  
من الفواكه وتغير العرف في زمانهم فكانوا يعدونها منها وحينئذ يكون  
الحكم درامع العرف كيف دار فيحكم اتفاقا فينبغي في عرفنا ان يثبت  
في عينه بالاتفاق لانهم يعدونها من الفواكه في زماننا هذا كما قال  
بعض المشايخ مقتضى التعليل من الطرفين ان لا يكون اختلافا في ذلك  
اختلاف عرف وزمان لان اثباتنا الحكم علي الاوصاف الخلقية لا يتبدل  
يقيد الزمان لعدم قبولها له الا ان يقال المعول في باب الايمان على العرف  
فليس يتم حينئذ كتحريح الخلاف على اختلافه **قول** وبدلالة سياق  
النظم قال بعض المشايخ رحمه الله لو قال المصنف وبدلالة قرينة النظم  
مكان قول وبدلالة سياق النظم كان اهل لكونه اشمل لانه كما تترك حقيقة  
السياق بدلالة السياق كما في قوله تعالى ومن شاء فليكفر انا اعتدنا  
للظالمين نارا الا ان ادني درجات الامران يكون مباحا والمباح لا  
يلحقه الوعيد فلما لم يخف هنا علمنا ان حقيقة غير مرادة ولذا تترك  
حقيقة السياق وهو قول انا اعتدنا للظالمين نارا بالسياق وهو  
قوله فليكفر فان من ارتكب صغيرة يسمي ايضا بالما وهو غير مراد  
فاذا ترك فيه حقيقة عموم النظم بالسياق **قول** بقرينة لفظية الحق  
به سياقية او متأخرة ويسمي كل منهما سياق الكلام الا ان في القالب  
يطلق سياق الكلام بالبا التحية على القرينة اللفظية للملاحقة والسياق  
بالموحدة على المتقدمة **قول** فيكون الكلام للتوبيخ مجازا وهذا من  
قبيل ذكر الضد وارادة الضد الآخر للملازمة بينهما من حيث المقابلة  
علي المسك اذا المراد من مثل هذا الامر النهي هكذا قال ولقائل ان يقول  
يلزم من قولهم هذا ان يصح استعارة الحياة للموت والوجود للعدم و  
والسعاد للبياض والنهار للليل الي غير ذلك وبالكس لوجود مناسبات  
المقابلة مع ان هذه المناسبات غير معتبرة عندهم في باب التجوز فانهم  
لم يعتبروا الا الاتصال المعنوي والذاتي في ذلك وهذا باثنا المعنوي

اذ لا مشاركة في المعنى بين العبد واليه ليس باثنا ذاتي فانه محال  
بين الضدين والاولي ان يقال ان الامر بالشبي اذا وجدت قرينة  
دالة على تركه يستلزم الانتكار والتوبيخ مادة فيكون على هذا لفظ  
الملزوم على اللازم العادي فثامل **قول** الفور ما خود الي اخره وقيل  
الفور مصدر فارت القدر اذا غلت ثم اسفير للسرعة ثم للحالة  
التي لا مهلة فيها سبغت هذه اليمين به لما فيها من سرعة البر حيث يتحقق  
بجهد اجتناب الامر المخصوص الذي لعنت به **قول** والله لا  
الذي جوابا لمن دعاه الي القدر ثم ذهب الي منزلة فنقد لي ليجت  
لان حقيقة هذا الكلام العموم لدلالة العقل على مصدر ممنكرو وفتح  
في سياق النفي اذا التقدير لا التقديري غدا فيقتضي الحث بكل تقدي  
لكن تركت حقيقة بدلالة الحال لانه اخرج الكلام فيخرج الجواب  
والرد عن الفصل فيتعده لانه بني عليه وقد اخص ابو حنيفة بفتح  
باستنباط هذا النوع من اليمين ولم يسبق به وكانوا يقولون قبل  
ذلك اليمين مؤبد كقوله لا افعل كذا ومؤبد كقوله لا افعل اليوم كذا  
افراد ابو حنيفة عليهم فسوا آخر وهو ما يكون مؤبدا لفظا ومؤبدا  
معنى واحدا من غير جابر وابنه حيث دعيا الي نصر علي بحلفا ان لا  
ينصراه بعد ذلك ولم يجت **قول** وبدلالة محل الكلام بان يكون المحل  
غير قابل للحقيقة فيدل على ترك الحقيقة وارادة المجاز لان الحكيم لا  
يستعمل الكلام حقيقة في محل لا يقبل والا كان كليا ان كان ضرا لفظا  
ان كان طلبا **قول** رفع عن امتي الخطاء والنسيان وما استكرهوا عليه  
رواه ابن حبان وابن جنان والدارقطني والطبراني والبيهقي والحاكم  
في المستدرک من حديث الاوراعي وقال الثوري في تعليق الطلاق من  
الروضة حديث حسن وقال البيهقي قال الحاكم هو حديث صحيح غير  
تغريبه الوليد عن مالك ولكن فيه كلام لاسراي وغيره **قول** ولقائل  
ان يقول لان سلم ان الحكم مشترك بل هو عام معنوي الي اخره والجواب



ان ذلك انما يستقيم ان لو كان الحكم مقولا عليهما بالتواطئ وهو ممنوع لان  
الجواز والفساد وان كانا اثرين ثابتين بالاعمال لكن الثواب والعقاب  
لسبب كذلك علي المذهب الصحيح ولئن سلمنا انه مشترك معنوي لكن لا  
نسلم انه حينئذ يجب عموم الجواز ان يكون مطلقا طالبا عن اسباب العموم  
فيراد به فرد من افراده فقد اريد به حكم الاخر فلا يرد به حكم الدنيا  
ايضا لئلا يلزم عموم المطلق فانهم **قولهم** وعدم عموم المجاز لم يثبت عن  
الشافعي عند سوال ثان دارد علينا وحاصله قد قلتم ان الشافعي لم يقبل  
العموم التمازي في الاستقامة الزام ابانا به قال السائل عدم عموم المجاز لا يثبت  
عندكم كما تقدم باناهو قول اصحابه واما كان كذلك فيصح الالزام به لان  
كلما جئنا حينئذ قابل بذلك ويمكن ان يجاب بانه لا يصلح ان يكون من عموم  
المجاز هنا لفقد شرطه **قولهم** وهو سلم عدم عموم المجاز ثابت عند الشافعي  
فلم ان يقول بهذا الحديث وهو انما الاعمال بالقياس من قبيل المحذوف  
لا المجاز اذ حكم الاعمال وعموم المحذوف متفق عليه فيصح احتجاج الشافعي  
علينا بالحديثين على ما ذكر من الاحكام ويمكن ان يجاب عنه بان الاذكار  
بعموم المحذوف انما هو قول بعض مشايخنا كشمس الائمة وفخر الامام  
اما المتقدمون فلا يفرقون بين المحذوف والمقتضي في انه ليس لكل  
منهما عموم علي اننا لا نسلم عموم المحذوف بنا في علي قول بعض المشايخ لكون  
بعض المحذوف فيهم وهو الحكم من قبيل المشترك والاعموم للمشارك **قولهم**  
كان معنى الدعاء ربنا لا تجر علينا ولا تظلمنا وفسادة ظاهر لان الجور  
والظلم لا يسب الحاله تعالى وانما يسب اليه العدل والظلم حق وفيه  
نظر لجواز ان يكون المراد ترك المواضع في الدنيا وفيها وهو غير  
النزاع فالاولي ان يجاب بالمنع اولاد بالمعارضه تانيا فان قولنا غزيتي  
وان دل علي ما ذكر وانصريحه لكن تقديم بدل علي ما ذكرنا وهو انها جائزة  
في الاخره فان تقديم الجار والمجرور يقتضي الاختصاص فلون تجز المواعده  
مطلقا لجميع الامم في الاخره لما قدمه من كان محررا بلانما رشح من مواهب

لكن المواخذة من جوازها في الحكم سقطت بدعا النبي صلى الله عليه  
وسلم بما قال ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطانا استجب له  
في دعائه فقول الشارح علي ان تقديم قوله الي اخره ملازم وهي  
في الحقيقة جواب آخر تطلق المعارضه كما ذكرنا **قولهم** والنزاع  
المضاف الي الايمان تابع المصنف فجز الاسلام في ايراد هذه  
المسئله في بحث ما نذكره به الحقيقة وان كان تحريم للايمان  
حقيقة عندنا انتفا لزعيم من زعم انه من قبيل ما نذكره به الحقيقة  
بدلالة محل الكلام **قولهم** في قوله عليه السلام حرمت الخمر لعينها اخر  
التساوي والبرار والطبراني والدارقطني من حديث ابن عباس  
وقال قوم من المعتزلة انه بمحمل وبعض الشراح نسب هذا القول  
الي بعض القدرية **قولهم** ويتصل بما ذكرنا حروف المعاني قد جرت  
العاده بالبحث عن معاني بعض الحروف والظروف عقيب بحث  
الحقيقة والمجاز لا استدلال الحاجه اليها من جهة توقف بعض  
مسائل الفقه عليها وكثيرا ما يطلق علي الجميع حروف نظريا  
او ينهسا للظروف بالحروف في النيا وعدم الاستقلال واطا  
للمحرف علي مطلق الكلمه علي ما في الثاني من الجمع بين الحقيقة و  
المجاز وسميت حروفها لانها توصل معاني الافعال الي الاسما  
والمراد من المعاني التي يعبر عنها عند ارادة تفسيرها بمسئله  
انها التي تدجع هي التي يتنوع استلزام فاذا قيل من الابتداء الغايه  
مثلا لم يكن لانها الغايه معني لمن والالك انت اسما لا حروفها انما  
متعلق بمعناه بمعنى ان معني من راجع الي ابتداء الغايه بتوابع استلزام  
وبه خرجت حروف المباني التي يتركب منها الكلمه فالتميزه اذا قصد  
الاستفهام او التداخي من حروف المعاني والافمن حروف المباني  
التي يتركب منها الكلمه **قولهم** وحروف العطف اكثرها وتوابعها جواب  
سوال بان يقال حروف المعاني ابتداء حروف العطف دون غيرها



اجاب بانه لمناسبة حكمها حكم الحروف فاستبج كل نوع منها ما با سب  
حكم من الاسما سببها للفائدة **قول** وتارة في غير ذلك اي  
فتكون مجازا **قول** اي مطلق الجمع بين الامرين ونسرتكهما في  
الحصول نحو قام زيد وبعدهم واولي الحكم نحو جازيذا وفي ذات  
نحو قام وقد عمرو فان قلت فقد وقع في بعض كبت التحوانها للجمع  
المطلق بدل مطلق الجمع وبل بينهما فرق من حيث للمعنى المراد  
قلت لا بل هو من قبيل جرد قطيعه فما وقع عن بعضهم من الفرق  
فان مطلق الجمع يتناول صورة المعية والترتيب على قياس الفرق  
بعض مطلق الماهية والماهية المطلقة فلان سبب هذا المقام  
فان قلت كيف يصح اتصاف الجمع بالاطلاق مع اشارة بتقيدهما  
قلت لاختلاف جهتي التقييد والاطلاق فان كل واحد من المعطوف  
والمعطوف عليه مجتمع مع الآخر في اضافة ذلك الحكم مثلا و حال  
عن اعتبار قيد المعية والترتيب في زمان وقوعه قال ابن هشام  
في المعنى وقول بعضهم ان معناه الجمع المطلق غير سديد لتقييد  
الجمع بعيد الاطلاق وانما هي للجمع لا بقيد **قول** من غير تعارض  
لمعارضته ومعية وهي الاجتماع في الزمان كما نقل عن مالك ونسب  
بعض اصحابنا الي ابي يوسف ومحمد ولا ترتيب اي تاخر ما بعدها  
عما قبلها في الزمان كما زعمه بعض اصحاب الشافعي في مسالة الواو  
كما سياتي وادعا بعض اصحابنا على اصل ابي حنيفة لتأما نقله ابو علي  
الفارسي من اجماع اهل البلد بن علي انها المطلق للجمع وكذا ذكره سواد  
في سعة عشر موضعا من كتابه وكفي مثل هذا النقل حجة في للباحث  
اللغوية فلا يلتفت معه الي ما عداه من الادلة فانها من رتبة  
لا يثبت بثبوتها المطلوب **قول** لما صح ان يقال جاني زيد وعمرو قبل  
لكونه متناقضا ولما صح تقابل زيد وعمرو لان الناقض يقتضي  
حصول الفصل من الجانبيين معا هو يتا في الترتيب الذي هو

مفتني

مفتني الواو واللازم باطل فالملزوم مثله وكان قوله رايت زيدا وعمروا  
بعده تكرارا والاول باطل والثاني خلاف الاصل فان قلت لا يجوز  
ان يكون للترتيب او المقارنة وحيث الا ترتيب ولا المقارنة تكون  
مجازا قلت المجاز خلاف الاصل **قول** وما ذكره معارض بقوله  
واسجدي واركي فيه نظر لانه يجوز ان يكون ذلك في شريعتهم فلا  
يلزمنا **قول** مال فحز الاسلام وصاحب التعميم الي قوله ما قلت  
وما ل صدر الشريعة الي قوله فانه اخر دليله ولم يتفق على شمس  
الاية ما قاله ابو حنيفة اقرب الي مراعاة حقيقة اللفظ لان اللفظ  
بصير طلاقا عند وجود الشرط ويلزم من ضرورة العطف اثبات الواسطة  
ذكرا فكذا عند وجود الشرط ووقوعا **قول** واوردا شكلا على قول  
الي آخره للجواب عنه ان ما ذكره من عدم الملازمة في الاقول انما هو  
عند تمام التعليق في اللفظ لا عند قبضها فيه لتوقف حكم التام على  
تمامه وتوقف تمامه على تمام ما هو به من الكلام وحكمه لان حكم الشيء  
لا سبق تمامه واذا توقف تمام بعضها على بعض لتوقف احكام بعضها على بعض  
ضرورة ان وقوع الحكم تابع لوجود اللفظ فاذا لم يكن اللفظ تاما لا ينطق  
قبل توقف حكمه على حكم اللفظ الذي قبله لتوقف الحكم على وجود ما يدل  
عليه والآن نقل بان الترتيب صفة الطلاق المعلق قبل الوقوع يلزم  
تقدم الصفة على الموصوف وانما نقول انه اذا وقع انما يقع بصفة الترتيب  
فتكون العبرة بحال الوقوع كما ذكرتم ولكن يكون هناك ما يجب الترتيب  
فتأمل **قول** والانتع التلات كما ذهب اليه الشافعي في القديم وما لك  
واحمد واللبث وربيعه وابن ابي ليلى **قول** لان الاقول الي آخره  
لعتي الاوّل من هذا الكلام وهو انت طالق كلام تام صدر من اهل  
مضانا الي علمه فلا يتوقف على اخره لعدم اتصافه بما يوجد في غير  
به الطلاق في المحل القابل قبل اللفظ بما بعده وبتوقع المحلية لعدم العدة  
فلا يلحقها شيء بعده بخلاف ما لو قال لها انت طالق ثلاثا لان الكلام



واحدا وبخلاف ما لو الحق بأخر كلامه شرطا لتوقف اوله اذ ذاك عما اخر غير  
 ان ابا يوسف ومحمد اختلفا في وقت وقوع هذا الطلاق عليها فقال ابو  
 يوسف وقع عليها قبل الفراغ من التكلم بالثاني الذي هو قوله وطالق  
 وقال محمد وقع عند الفراغ من الثاني لجواز ان يلحق بأخر كلامه ما يغير  
 اوله من شرط او نحوه وما قاله ابو يوسف اولى فانه لو لم يقع عليه الطلاق  
 عليها لما سقطت ولايته على الحاق الطلاق بها تانيا وثالثا ولو وقع الطلاق  
 الثلاث كما قال والامر بخلافه فجازا الا لسقوط الولاية لفوات محل التفرق  
 وهو الزوجية حقيقة وهو ظاهر او تقديره وهو مال قيام العدة وهذا  
 ظاهر ان اراد محمد ان وقوع الاول حقيقة انما يتحقق بعد الفراغ من  
 التكلم بالثاني كما هو الظاهر وان لم يردده واراد ان العلم بوقوع الاول  
 قبل التكلم بالثاني انما يحصل بعد الفراغ من التلفظ بالثاني فليس بظاهر  
 فكان ينبغي على هذا ان يقال بعد الفراغ من التكلم بالثالث لان الكلام انما  
 ينتهي باخيه فتظهر عنه ذلك ان الاول واقع عند الفراغ منه قبل التكلم  
 بمجموع ما بعده **قوله** لانا نقول اخره ليس بغير بل مقدر الي اخره وكذا  
 ان نقول لانسلم ان اخره ليس بغير لانه يثبت الحرمة القليلة التي لا تحل  
 الابزوح اخر بخلاف اوله فكيف هذا لا يكون مفيدا والجواب ان المختارات  
 محصورة عند كالتشرط والاستثناء ونحوهما وليس ذلك منهم **قوله** بعقد  
 او عقدين ان قلت قد قيل صاحب الحواشي يكهن تكاح الامتين بعقد  
 واحد فلم اطلقوه هنا قلت انما حمل على ذلك وضع المسألة في الجامع الكبير على  
 ما قاله الافلا وجه لعدم اختلاف المقصود بالعقد الواحد والعقدين  
 وانما قيد به في الجامع لانه نظم كثيرا من المسائل التي يختلف الحكم بالعقد  
 العقدين في سلك واحد **قوله** قيدت بقول وقيل الاخر الي الاخر انما قيد  
 بقبول فضولي آخر لئلا يكون التصوير على قول ابي يوسف وحده فانه يحسب  
 ان يتولى الفضولي الواحد طرفي التكاح كان يعتصر على قوله زوجت فلانة  
 فلانة وظاهر المذهب عدم جوازه الا ان يتلفظ بطرفي العقد بان قال زوجت

فلانة من فلانة وقلت له تكاحها فانه يتعقد اتفاقا ويتوقف على الاجازة  
 لتزله اذ ذاك منزله فضولين **قوله** لان التوقف سببا لبدا التكاح  
 فان كان ابتداء صحيحا فتوقفه صحيحا وما لا فلا والامة ليست بحمل لا ابتداء  
 التكاح على الحرة فلذا لا يكون محلا لتوقف تكاحها مع توقف تكاح الحرة  
**قوله** ولزم العقد في الاولي ويتوقف على اجازة الزوج فقط دون  
 اجازة المولي اجاب بان حق المولي سقط بالاعتناق بها وصارت حرة فلا  
 يتوقف الاجازة عليه ايضا لسقوط حقه **قوله** ولما قيل ان يقول الي  
 اخره للجواب انما لانسلم ان عدم الحمل يدل على عدم حقيقة التكاح لانه من  
 تكاح اخت امته التي لم يطاها حقيقة صح عقده عليها بلا ريب مع حرمة  
 وطهرها عليه الي ان تحرم وطئ الامة عليه بوجه من الوجوه كما ان حل وطئ  
 من وقف تكاحها مغبيا بالاجازة وكذا تكاح الحليل من زنا على قول ابي حنيفة  
 وتكاح الموطوءة بشبهة قبل الدخول وبعد الي غير ذلك مما يوجد في حقيقة  
 العقد ويحرم الوطئ الي غاية اولا الي غاية تكاح المفضاة التي لا ينفكها  
 عن دبرها على قول من قال به واذا انتفت المجازية بنسخ التكليف ومد  
 الحديث على وجه بالمعنى الذي اخذ الفاتل فانه اذا اخذ التكاح بعقد العقد  
 لاشك عاقل عند انعقاد الايجاب بالقبول في وجوه حقيقة العقد وان  
 يخلف عنه الملزوم اذ هو صفة من صفاته الغير اللازمة فيكون لحقيقة  
 وجوده وبخلاف ما اذا اريد من التكاح في الحديث ما هو الاسم  
 من العقد والوطئ فانه اذ ذاك يتوجه الجمع اما بين الحقيقة والمجاز  
 بين معاني المشترك ولا مخلص الا بما ذكر من كونه في سياق التخييل  
 ذلك مما نحن فيه **قوله** بقوله عليه السلام لا تكح الامة على الحرة وتكح  
 الحرة على الحرة رواه عبد الرزاق من طريق جابر ورواه ابن ابي شيبة  
 عن سعيد بن المسيب **قوله** فاجاز تكاح الامة لم يجز لان المولى باعتناق  
 احدها نقض تكاح الاخرى فلما تحق الاجازة وتوقف تكاح من اعتنقها على  
 اجازة الزوج **قوله** ولو اعتنقها بكلام مفصول بان اعتنق احدها وسكت



ثم اعنى الاخرى **قوله** بخلاف ما اذا كان المولى واحدا اي واعتقها  
على التعاقب من غير عطف او به فانه باعتبار الاولي فيصير راد النكاح  
الثانية لئلا يلزم نكاح الامة على الحرمة وبقي نكاح الاولي موقوفا على <sup>اجازة</sup>  
الزوج لازما من جانب المولى لسقوط حقه بالاتفاق **قوله** وان اجازها  
جاز نكاح المعتقة الاولي فقط هذا معطوف على قوله فانها اجاز في صورة  
ما اذا كان المولى متفردا واعتق على التعاقب يعني ان اجاز الزوج نكاحها  
جاز نكاح المعتقة الاولي فقط لان حالة الاجازة كحالة الاستنا يصح  
نكاح الحره ويبطل نكاح الامة لئلا يلزم بلج بينهما **قوله** ولو اعتقها  
لمولى بلفظ واحد الى اخره هذه الصورة فما اذا كان واحدا فكان  
الاولي ان تذكرها قبل قوله وان كان اثنين **قوله** لا يبطل نكاح واحدة  
منهما لعدم لزوم بلج بين الحره والامة لاحالة العقد ولاحالة الاجازة  
وصار النكاح لازما من جانب المولى لسقوط حقه بالاتفاق وموقوفا  
فاما من جانب الزوج فله ان يجيز **قوله** وقوله تغير اذن الزوج لا  
لنا الى التقييد به يعني لاحاجة لنا الى التقييد بعدم اذن الزوج والولي  
معاً ولو كان النكاح باذن احدهما دون الاخر ثم وجد الاعتاق قبل  
اذن الزوج فالحكم كذلك لحصل المقصود ايضا ولهذا لم يقدر شمس الامة  
مغير اذن المولى ولكن المصنف تبع في ذلك فحذر الاسلام لانه جعل الحكم  
توقف النكاح على رضا كل من المولى والزوج ولا يخفى انهما يقع اذا كان  
بدون رضاهما جميعاً وحينئذ لا وجه للاقتضار على ذكر الزوج بل كان الاولي  
ان يقول لاحاجة الي عدم ادمنهما **قوله** فيبطل نكاح الثانية سميل النكاح  
يعتقها لزوج المحلقة توقف نكاحها اذا بطل التوقف لم يمكن تداركها  
بعد ذلك لان التوقف لا يعود بعد البطلان فالشارح انما جاز من يعاقب  
عقوبتها فتعاقب لفظية المولى للمتبين له لامد الوار وهذا وكان المناسب  
للشارح ان يدل هذا على نكاحه ولفاظه ان يقول فتأمل **قوله** وان  
زوج اي فزوجي **قوله** لا يتعقد محال اي سواء كان باذن الزوج او لا **قوله**

بطل النكاح الثاني لئلا يلزم بلج بين الاضغ نكاحا هذه المسألة  
توهم ان الواو للمقارنة فان اتخذ الحكم في صورة تفرقه الاجازة بخرو الواو  
ومعبر ما يكون على كون الواو للمقارنة والاختلاف للحكم يعني  
صدر الكلام وهو قوله اجزت نكاح هذه وضع لا جازة النكاح الموقوف  
واخره وهو قوله وهن سبيلها لما يحصل بها من بلج بين الاثنين نكاحا  
وما كان في آخر الكلام مبطلا لاوله كان مغيرا له بالضرورة وما كان  
مغيرا لاوله توقف اوله عليه كما في الشرط والاستثناء ونحوهما من المعبراة  
لتبين توقف قوله اجرت نكاح في العمل على طوف قوله وهن به وبصيران  
عاملين معا فيفسد بذلك مجموع النكاحين لئلا يلزم بلج بين الاثنين  
فيكون ما ذكرناه في هذا الكلام من الاعتبار نظيرها هو المذكور في  
المعبراة من الاعتبار لوجود العلة الجامعة وهي كون الاضغ <sup>الاول</sup>  
وتثبت به المقارنة لا بالواو وتكون الواو للمحال بالآخره ما فرغ  
من بيان موضوع الواو واجاب عما كان يرد عليه شرع في بيان ما ملك  
فيه مجاز افعال وتكون الواو للمحال بان سنعار لربط الحمله الخالصة بما  
قبلها مجاز الاستعمالها في غير ما وضعت له من حقيقة العطف لا عطف  
في الحال بجامع مطلق بلج لانه يتحقق بين الحال وصاحبه كما هو متحقق  
بين المتعاطفين لم يحسن العطف فيه شيء لم لا يكون الواو للعطف  
لان المنوع انما هو حسنة لاصحته وحينئذ يعنى ولا يجب الالف وذكر  
للمعوض لا يصلح قرينة المجاز لانه زائد في الطلاق والعناق والحمل على  
الحقيقة متعين ما لم نقر قرينة المجاز وعدم الحسن والمعاقبة لا  
يصلحان قرينة كما سياتي في قوله طلقني ولف والافها الفرق فتأمل  
والاحوال شروط كونها بغيره كالشرط منعت الحرمة بالاداء  
نقل الطلاق بالركوب كمنطقة بالدفول في قوله ان دخلت الدار راكبة  
فانت طالق فصار كما قال اذا دبت الى الفافات حر هذا فقر على  
الكتب وفيه نظر لان توهم الاحوال شروط ليس سديد لان الحال



في المصلحة صفة لصاحبها والصفة الحقيقية ليست بمعنى الشرط عندنا فكيف  
ما ليس بصريح فمهما يمكن ان يجاب عنه بان معنى قولهم الاحوال شروط  
انها كالشروط من حيث التقييد بالعامل وبهذا معنى كون الحال قيد العامل  
اي حصول مضمون العامل مقارن لحصول مضمون الحال من غير دلالة على  
حصول مضمونه العامل لانها كالشروط من كل وجهه حتى لا يلزم تقدم  
الطرية على الاداء في المثال المذكور ولا يحتاج الي تكليف دعوى القلب  
في الجواب عنه والاشي مما ذكره <sup>ينبغي ان يتقدم مضمونه</sup>  
على المعامل لان الشرط مقدم على الشرط فلا يكون الحرية متعلقة بالاداء  
بل تكون سابقة عليه فيثبت في الحال قبل حصوله <sup>ان من باب القلب</sup>  
اي كلام مجازي من باب قولك عرضت الناقه على الخوص والاصل عرضت  
الخوص على الناقه لان العروض عليه يجب ان يكون له ادراك يعيل به  
الى العروض او يرغب عنه فيصير التقدير كمن حوا وانت مؤدا الى القا  
فيكون الحال هي الاداء فيتعلق الحرية به والحامل لهم عدم امكان جعل  
الحرية شرطا يتعلق به الاداء لان الانسان انما يتمكن من قبول ما يتمكن  
من تجديده والممكن بما نحن فيه لم يتمكن من تجديده الاداء فلا يصح تعلق  
مع ان انتقا استلزم الحرية للاداء سفي كونها شرط لاستلزام وجود الشرط  
وجود الشرط المعاق به <sup>واعترض عليه بان القلب لا يقع الا</sup>  
في كلام المرء المتيقن على ان التمسك بمثله في مقام الاستدلال سخي  
وانما هو من لطائمه <sup>او هي حال مقدره هذا جواب آخر عن</sup>  
السؤال يعني قوله وانت حر من الاحوال المقدره كقوله تعالى فادخلوها  
خالدين اي مقدرين الخلود في الحال الدخول لان الاحوال الواقعه لا  
غرض المتكلم عدم وقوع الحرية في الحال ممنوع فان غرضه حصول الفرض  
سوا كان قبل الحرية او بعدها <sup>او الجملة الحالية فاعلم مقام جواب</sup>  
الامر بهذا جواب ثالث يعني الجملة الواقعه حال فاعلم مقام جواب الامر  
بدلالة مقصود المتكلم فاخذت حكمه فيصير معناه اد الى الفانصير صرا

فكون

فكون الحرية متعلقة بالاداء <sup>او يقال جواب رابع وتقدره</sup>  
جعلت الحرية حال الاداء صار وصفها فلا سبقه اذ الوصف لا سبق  
الموصوف وفيه نظرا لانه حال المؤدي لا الاداء <sup>وقد يكون الواو</sup>  
لعطف الجملة اعلم ان الجملة المعطوفة ان كانت تامه بفنهاء غير معتقده  
الي الواو فمما يتم به شاركت الاول في مجرد الحصول دون الحكم كزيد قائم  
وعمر جالس اذ ليست المشاركة في الحكم من لوازم العطف وان كانت  
ناقصة فالاصل بمشاركتهما مع الاولي فيما يتم به من الحكم ان امكن للاجل  
بما تم به الاولي معاد في الثانية لان ذلك ضرورة تميم الثانية و  
الضرورة بتقدمها وقد انه فعت بالمشاركة فلا يعدل عنها  
الي تقدير الاعادة بلا ضرورة ومن ثم تقدير الاعادة وعدمه ان  
الرجل لو قال لامرأة كلما حلفت بطلائك فانت طالق ثم قال لها ان ظلت  
الدار فانت طالق وطالق فعلى تقدير الاعادة يقع عليه طلقان لان  
المقدر كما للمفوض فيكون كلامه مشتملا على يمينين وعلى تقدير عدمها  
يوقع عليه طلق واحد لانها يمين واحد وكذا في مسالة الكتاب لو كان  
كالمعاد لوقع طلقان ايضا وان كان غير مدخول بها بلا خلاف ولا يد  
عليه هذا لو قال هذه طالق ثلاثا وهذه حيث يقع الثلاث على الثانية  
ايضا لجعل الخبر الاول كامعا في المعطوف لتقدر الشركة فيه لا في الشرط  
فان قلت لانتم تغذر الشركة لا لغسام الثلاث عليهما ويمكن لكل منهما  
طلقان فافهم وان لم يكن قدر ما تمت به الاولي معاد في الثانية بدلالة  
العطف لئلا يلغوا الكلام العا الكلام وذلك نحو جازيد وعمرو اذ منع  
اشتركتما في محي واحد لان كلامهما مستدبجي على حدة فيقدر عامعا  
ذاتي الثانية لعدم صحبتها بدونه وفيه نظرا لاجماع اهل اللغة ان قولهم  
جا الزيدان والزيدون صحيح من غير تقدير واذا وجب صحة ذلك  
وجب صحة هذا بلا اعادة والتحقيق ان المجيء في صورة العطف لا بسبب  
الي زيد بعد ثبوت العمود وانما سبب المتكلم في اول الامر اليهما باعتبار



معنى الجنسية لان معنى المعارضة في الطلاق زائد لانه ينفك عن  
المال فلا يصلح قرينة لعدم شرطية للطلاق والقدرية بشرط المجاز فان  
يكون لك الف وعد المواعيد غير لازمه حتى لا يصح رجوعه  
قبل قولها ليس يقيد لان عدم الرجوع بعد القبول من باب اولي لوقوع  
الطلاق بسبب وجوه الشرط ويمكن صحة الرجوع بالنسبة الى الشرط  
بان لا توجد منها المال ويمكن ان يقال الخ ولان الحمل على المال  
منه ايجاب المال لا يقبل التعليل وان قبل الطلاق فبا نظر الى الاول  
لا يجب وبالنظر الى الثاني يجب فدار الامر فلا يلزم بالشك ما لا  
انها للحال لا ما قصدت من الخلع معاوضة من جانبها ولذا صح لها الرجوع  
قبل اتمامه فتصير كارتا قالت طلقني في حال يكون لك علي الف بدلا مما حصل  
لي من سلامة تفسيح بما توقف علي من الطلاق ويكون لي معنى طلقني بشرط  
ان يكون لك علي الف لان الاحوال شروط فاذا اطلقها علي ذلك الشرط يصير  
كانه قال ان قبلت ايجاب الف عليك فانت طالق وقد ثبت قبولها  
بتوطأ فتحت الاول ويقع الطلاق كما في ادالي الف وانت حر هذا وقد  
عرفت الجواب لابي حنيفة عما قاله وهو ان معنى المعارضة لا يستقيم  
دبلا على جعل الواو للحال ولقائل ان يقول لا يستقيم جعل الواو هنا للحال  
لان الحال ما بين هبة الفاعل والمفعول وقولها وكذا الف ليس كذلك  
لان القالا يدل على شيء من ذلك وهو ظاهر بخلاف قوله وانت حر لانه يبين  
هبة الفاعل والفا الوصل والتعقيب ابي موجه وجور الثاني  
بعد الاول بغير مهلة والتعقيب فيها علي حسب ما بعد في العادة عقب  
الاول وان كان بينهما ازمان كثيرة كقوله تعالى خلقنا النطق خلقا مختلفا  
العلقة مضافة الابه وقوله تعالى المرزاق الله تعالى انزل من السماء تسبيح الارض  
مخضرة لزمان فيه تراخي يعني غير تراخي خطوات المشي لم  
نطلق ابي لعدم وجود الشرط ويستعمل الف في احكام التعليل  
لانها معلومات بها ومن شأن المعلول ان يوجد عقب عليه من غير تراخي

كما في قوله جأ الشا فنهاه لوهي بالحقيقة في ذلك جواب  
شرط محذوف اي اذا كان ذلك فناهه وقد يكون الحكم عين  
العلية في الوجود والتحقيق من الفاعل وان كان غير هاتين المفهوم  
نحو سقاء فاراؤه منه قوله عليه السلام فيما اخرجته مسلم من حديث  
ابي هريرة لن محري والد ولد حتى محده مملوكا فيشتره لان دخول  
الفاقد دل علي ان العتق حكم الشرا بواسطة الملك فنثبت عتقه  
بمجرد شرائه ولا يتوقف علي اعناق بعده كما ذهب اليه اصحاب  
الطواهر عسكنا بظاير هذا الحديث لان المعنى فيشتره فيعتقه  
بذلك الشرا بعينه لا باعناق يكون بعده ولا يترب العتق  
علي الايجاب الا بعد ثبوت الملك له بالقول يثبت اقتضا تضييكا  
لكلام العاقل لتشوق الشارع المصنوع وبصير كانه قال قبلت فهو  
حر لا يكون قبولا للبيع فلا يفتق العبد لعدم ما يوجب  
التعقيب المقتضي لذلك فيكون قوله وهو حر محتملا لان يحصل  
اخيارا عن الحرية الثانية قبل الايجاب فيصير كانه قال اتبع  
وهو حر وان يكون انشا للعتق بعد القبول فلا يثبت القبول بالشك  
ويدخل الفاعل على العلة الاصل ان لا تدخل الفاعل على العلة الاستحالة  
ناخر العلة عن المعلول الا انها قد تدخل عليها اذا كانت مما يدوم وجوده  
بعد وجود المعلول لتراخها عنه معني بتراخي وجودها المتمد بعد  
وجوده فيكون مستعملا في موضوعه من وجه كقولهم لمن هو في ضيق  
عند ظهور اثار الفدج ابشر فقد اترك القوت اي لانه قد اناك للفت  
اذ القوت مما يدوم ويبقى بعد المباشرة وتسمى هذه الفاقا التعليل  
لانها بمعنى اللام قال صاحب التحقيق هنا هو المذكور في عامة الكتب  
وهو بعد صحيح لان فاعلة لا يختص بما له دوام فانه يقال للمحصل  
لا يصل فقد طلعت الشمس وللصائم افطر فقد غربت الشمس ويقال  
للمجندي اخرج فقد خرج الامير والطلوع والقروب والخروج مما لا دام



له انتهى واجيب بان ما ذكر من الامثلة كلما مما يدوم اذ المراد من الطلوع  
هنا الظهور من الغروب للحقا والخروج الاتباع ففهم هذه المعاني  
من قصد المتكلم فلا يكون حجة له قلنا لا نسلم هذا الى آخره  
حامله ان الاصل في كل ثابت دوامه الا لعارض وللقائبات حكم المحقق  
في ابتنا الاحكام عليه ولفايل ان يقول كلامنا الى آخره الجواب  
ان العلة وان كانت هي ابتدا للفوت حقيقة الا ان ذلك لا يمنع ان  
يكون للجميع علة تقديرا لان ابتدا الشيء لا يتحقق بدونه اذ هو جزئ منه  
على انه من الامور النسبية التي لا يتحقق بدون مجموع ما يتوقف عليها كحقيقتها  
عليها فابتدا الفوت لا يتحقق بدون كونه فكله حكم ابتداية  
علي انا لو حملنا البشارة على الحاصل منها وهو السرور فكيفنا المؤبته  
اذ لا شك في دوامه كما كفاها اذا لا حظنا كون المعلول اذا كان معصوما  
من العلة يكون علة فانما للعلة التي دخلت عليها الفاء وهي الاخبار  
بانيات الفوت لكونه معصودا منها فتكون الفاء داخله على المعلول  
بهذا الاعتبار لا على العلة فانما قلت لانه لا يصدر الا من الفصح  
اذا خرج مخرج الثقالب فما يستحيل اجراؤه على ظاهره كخرق الثوب  
للمعمار على العقول لا فيما لا جرائه على سنن استقامته وجه صحيح  
ثم كتم يجعل الفاء داخله في جواب الامر ليكون قوله اد الى الفاعلة لقوله  
انت حرو بصير في فوه اذا ادبت الي فانك حرك ليكون الفاء داخله على  
المعلول كما هو حقيقتها قلت العلة اذا استدامت الى آخره حاصله  
ان دخولها على العلة وان كان على خلاف الاصل الا انه اولى من الاضمار  
لقربة الي ما هو الاصل في الفاء وهو التعقيب من وجه الاستدراك  
العلة وجودا بعد وجود المعلول بخلاف الاصل فانه مجاز محض ليس  
فيه عمل بالحقيقة من وجه ولفايل ان يقول الاضمار وان  
كان خلاف الاصل ففيه عمل بحقيقة القائم كل وجه اذ به تصير داخله  
على المعلول الذي هو الاصل فيها فينبغي ان يكون هو الاولي واجيب

بانه على تقدير الاضمار لا يفي للعطف لان الفاء في جواب الشرط للتعقيب  
المحض لا للعطف ومورض بانها في العلة كذلك والاضمار انما يكون  
تصحيحا ما وقع التخصيص عليه لا لان الفاء قبله والذي يحسم مادة  
هذه الاشكال ان الفاء في العلة للتعقيب المحض وهو عمل بالحقيقة  
من وجه لغوات معنى العطف وفي الجزاء كذلك فتعارض ما فيجرح ما  
قلنا لعدم الاضمار ولفايل ان يقول الفاء في العلة ليست للتعقيب  
من كل وجه فتعارض ذلك بشبهة الاضمار ويمكن ان يقال الاضمار اولى  
لانه خلاف الاصل من كل وجه فلا تعارض ذلك وستعار الفاء  
بمعنى الواو الى آخره وطذا قال بعض مشايخنا ان الفاء في قوله للغير  
الموطوء ان دخلت الدار فانت طالق فطالق بمعنى الواو لتعذر  
حقيقة على ما تقدم فكان على الاختلاف المار في الواو فيقع واحدة  
عند وجود الشرط عند الامام وعند غيرنا قلت قال صاحب المردود  
الحقيقة اولى لان المصير الى المجاز عند تعذر والتعذر ممنوع فكان  
العمل بها اولى فلم يذ اختار الاتفاق على وقوع وكذا اذا بالغلان  
حقيقة التعليق بالترتيب فلا تختلف الحكم بالتقديم والتأخير وعند  
ذلك البعض يقع التثالث اتفاقا كما لو قدر اجزاء بالواو وذكر الترتيب  
يقع التثالث بالاتفاق سواء كان موطوءا او لا وذكر الكرخي والظها  
ان المسئلة على الخلاف وان اخر الشرط يقع التثالث اتفاقا  
فيقول فما قاله ترك حقيقة الفاء من كل وجه الى آخره فان قيل السمع  
بتاركين لحقيقتها ايضا حيث جعلتموها كالواو قلنا بلى ولكن باعتبار  
الوصف الذي هو الترتيب لا باعتبار الاصل الذي هو اثبات المغايرة  
بين المتقاطعين اذ حقيقة معناها تلك المغايرة بوصف الترتيب  
انا نقول اذا وار الامر بين المجاز والاضمار كان المجاز اولى لانه خير  
منه وهو ان يكون بينه وبين المعطوف والمعطوف عليه  
مهملة ولكنها تأتي ايضا لتباين تباين المنزلين كقولته والى الغفار



لمزتاب وآمن وعمل صالحا ثم اهتدى وقوله به فك رقبه او اطعم  
 في يوم ذي مصغبة يتيما ذامقربة او مكينا ذامقربة ثم  
 كان من الذين امنوا لان ثم في ذلك لتراخي الايمان وتباعدة  
 الترتيب والفضلة في الآية الثانية عن العتق والصدقة لاني الوقت لان  
 الايمان في ذلك هو السابق وتراخي الاهتداء عن التوبة والايمان  
 والعمل الصالح في الآية الاولى لان الله لم يخلق الاهتداء للعباد  
 لما حصل له شيء من ذلك ولو حصل الايمان والاهتداء على دوامها  
 لكان متجها في تحقيق معنى الترتيب مع المهمة لتحقيق راضيا بذلك المعنى  
 بما ذكر معهما وللغفلة عن ذلك طن قوم للظاهر الا يتبين انها لا تفيد  
 الترتيب بين الحمل المتعاطفة بها وقد عرفت توجيه ما عفلوا منه  
 ليحصل كمال التراخي اذ هي موضوعه المطلقة والمطلق ينصرف الى الكمال  
 والكامل ما ذكره وعندهما التراخي في الحكم مع الوصل في التكلم الى آخره  
 وما ذهب اليه الامام اولى لان التراخي من حيث التكلم يستلزم التراخي  
 من حيث الكل دون العكس لان التراخي في الحكم مع عدم التراخي في  
 التكلم ممنوع كما في الاشارة فعلى هذا يلزم ان يكون القائل بالتراخي  
 في الحكم قابلا له حقيقة لما ان لناظر ان يعتبر الموجود معدوما و  
 المعدوم موجودا بما ترتب عليه ما يليق به من الاحكام ومثله ليس  
 منكورا في التعاليل والاحكام فتعلق الاول لاتصاله بالشرط  
 لعدم تعلقه بالشرط لوجود الفاصل والفاصل الثالث لعدم الحمل  
 لانها ثابتة لا الى عدة وفائدة تعلق الاول الى آخره هذا اذا  
 لم يفضل الدار بعد الخروج عن عصمة لانها تحمل اليمين لا الى شيء  
 قلت لا يضر المستد الى آخره الاولى ان يقال فاذا قام الكسوف  
 مقام التراخي بقى الجمع وهو بمعنى الواو وصورة الاتصال كافية في  
 صحة العطف واثبات المشاركة في المستد بخلاف التعليق بالشرط  
 فانه يتوقف على صورة الاتصال ومعناه حتى لو قال ان دخلت الدار  
 حتى

فان

فانت طالق طالق طالق لا يتعلق الثاني والثالث تعلق ثلاثا تاي  
 لقبول الحمل وان لم يكن مدخلا بها تعلق واحدة وبلغوا ما بعده لغوات  
 الحمل بوقوع الاولى لا الى عدة وفي قوله عليه السلام هذا جواب  
 سوال تقديره ان يقال لو كان ثم للترتيب والتراخي لجاز تجميل الكفارة  
 قبل الحنث كما قال به الثالث فممن حلف واراد ان يكفر قبل ان يحنث  
 لو ردد قوله صلى الله عليه وسلم من حلف على يمين فرائ غير حاضرا  
 منها فليكفر عن يمينه ثم ليات الذي هو خير رواه الغبراني من حديث  
 ام سلمة رفعتة بلفظ ثم ليفعل الذي هو خير وروى النخعي عن عائشة  
 رضي الله عنها انها قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا حلف  
 على يمين يحنث حتى نزلت كفارة اليمين فقال لا احلف على يمين قاري  
 غير خيري منها الا كفرت عن يميني ثم انبت الذي هو خير وهذا في البخاري  
 عن عاتبة قالت كان ابو بكر رضي الله عنه فذكره وهو الصواب واخرج  
 ابن ابى شيبة عن عمرو وسليمان وابي الدرداء رضي الله عنهم انهم كانوا  
 يكفرون قبل الحنث عملا بالرواية الاخرى وصح قوله عليه السلام  
 من حلف على يمين فرائ غير منها فليات الذي هو خير ثم ليكفر عن  
 يمينه رواه مسلم من حديث ابى هريرة بلفظ وليات وفي المتقين عليه  
 من رواية عبد الرحمن بن سمرة رضي الله عنه وقدم بعضهم الحنث  
 على الكفارة وبعضهم الكفارة على الحنث ورواه مسلم بالوجهين  
 عدى ابن حاتم جعلنا ثم في الرواية الاولى بمعنى الواو مجاز للاتصال  
 الذي بينهما في معنى العطف فان الواو لمطلق العطف وتم لعطف مقيد  
 والمطلق داخل في المقيد فبينهما اتصال معنوي فيستعاض بهما اللام  
 عند تعذر العمل بحقيقتها وهو اقرب اليه وذلك ان ثم للترتيب  
 والفاء كذلك فالحمل عليها اقرب من الواو وتقرير الجواب ان الغرض عدم  
 الترتيب وذلك لا يحصل الا بالحمل على الواو وكذا ان يقول الواو لمطلق الجمع  
 فيصدق بجواز تقديم الكفارة على الحنث ويجاب بانه تعيين احدتهما



صدقها وهو عطف السابق بقريته الرواية الاخرى بل لا تثبت  
ما بعده والاعراض مما قبله اي جعله في حكم السكوت عنه من غير تعرض  
لثبته او ثبته نحو جاء في زيد بل عمود ويحتمل محي زيد وعدم مجيبه وفي  
كلام ابن الحاجب انه يقتضي عدم المجي قطعاً واذا انضم اليه لاصارها  
في معنى الاول نحو جاء في زيد لا بل عمود وكذا ذكره المحققون فعلى هذا  
لا يكون معنى التدارك ان الكلام الاول باطل وغلط كما ذهب اليه بعضهم  
بل لان الاخبار به وان كان ينبغي ان يقع بالجملة وتوحيها في كتابه  
للاخذ في كلام اخر من غير رجوع وابطال قياساً على الطلاق قلنا هذا  
قياس مع الفارق فان الطلاق انشا فلا يدخله التدارك لانه لا يحتمل  
الصدق والكذب لكونه اخراج الشيء من العدم الى الوجود بخلاف الاقرار لانه  
اخبار يحتملها فيدخله التدارك الا ان التدارك في الاعداد يراى في اقراء  
ما اقربه او لا لا في اصله فكانه قال اولاً على الف ليس معه غيره ثم تدارك  
الا نفراد وابطاله بقوله بل مع ذلك الالف الف اخر عملاً بحكم العرف  
كما يقال ستون بل سبعون فانه يراى به زيادة العشرة فقط هذا اذا  
اتخذ جنس المال كما مثل لو اختلف مثل له على الف درهم قبل الفان في حكم  
فيه لزوم الجميع اما اذا علق اي في غير الموطوءة وان كان الحكم كذلك  
في الموقوف بها لان العرف المذكور انما يتأتى في غير المدخول بها واعلم  
لا فرق في صورة التعليق بين اذا قدم الشرط او اخره فصار كلامه  
بمنزلة يمينين الى اخره لك ان نقول لان اسم ان اتصاله بذلك الشرط هو  
على ابطال الاول وايضاً لا دليل على تقدير الشرط وامتناع تعلقه بالشرط  
المذكور بعينه وتسمك بعضهم بان ذلك بحسب اللغة وهو ممنوع لانه من نقل  
عن ائمة اللغة كيف وقد اجمعوا على ان تبيين عطف على واحدة عطف مفرد  
من غير تقدير عامل له فضلاً عن تقدير الشرط ولم يفرقوا بين ما يحتمل الرجوع و  
بين ما لا يحتمل لا يقال انه تصد ابطال الاول فكيف يجعل الثاني معلقاً بما قصد  
ابطاله لانا نقول انما قصد ابطال المعطوف عليه كواحدة لانفس الشرط

والتعليق

والتعليق فافهم واذا عطف بها جملة على جملة الى اخره اذا عطف بها  
جملة لا يجب نفي ما قبلها وانما يجب اختلاف الجملتين بالايجاب والسلب  
فان كانت الاولى مثبتة وجب ان تكون الاخرى منفية وبالعكس  
ويكفي الاختلاف من جهة المعنى سواء كان مختلفين لفظاً نحو جاء زيد لكن  
عمود محي او لا نحو سافر زيد لكن عمود حاضر وهي نظيره بل في عطف الحمل  
والوقوع بعد النفي والايجاب كما انما تقيضه لاني عطف المفردات لان  
لا يختص بما بعد الايجاب ولكن بما بعد النفي الا ان بل للمعارض عن الاول  
حتى كانه ليس بمذكور واثبات الحكم للثاني فقط فلا يكون بالعطف بها  
الاخبار واحد ولكن ليس فيها اعراض عن الاول وانما الحكمان يتحققان  
نفي الكلام ان اخبار ان احدهما نفي ثابت بدليله لبرها والاخر ايجاب ثابت  
بها لا يقال ان موجب بل وضعا نفي الاول واثبات الثاني حتى ان نفي محي زيد  
في قولك جاني زيد بل عمود لانه معنى على معنى الاعراض عن الاول فهو ابطاله  
والحكم بنفيضة لاجله في حكم بل المسكوت عنه وهو خلاف مذهب المحققين  
هذا استثناء منقطع الى اخره قال بعض مشايخنا المحققين غير  
نصب على اتصال الاستثناء من عموم العطف بل يمكن بعد النفي تماثل  
ولا فهو مستانف اي ان لم يوجد الاثاق بفوات احد المعنيين فالمتكلم  
مستانف بكسر النون في التكلم بل يمكن ولا يتعلق النفي بالاثبات ويحتمل ان  
يكون بالفتح اي الكلام الذي دخل عليه لكن مستانف غير متعلق بما قبله  
ولكنه لفلان هكذا في بعض كتب الاصول وفي بعضها لكن لفلان  
بالعاطفة وهذا تنبيه على انه لا فرق في التمثيل بين العاطفة وغيرها  
لعدم تعبير المعنى الا ان الانب الاتيان يمكن العاطفة لكون التي  
في خروج العطف لانه حينئذ يكون شهادة فرد بالملك للمعزلة  
الثاني على المعز الاول وبشهادة الفرد لا يثبت الملك فيبقى العبد ملكاً  
للمعز الاول هذا السؤال وارد على نفي المعز الملك عن نفسه سواء  
وصل او فصل حاصله ان المقر له حتى نفي الملك عن نفسه من الاصل



ما كان لي قط كان قوله لكنه لفلان اقرار بملك الغير للغير وانما باطل وهذا  
هو الوجه الذي ذهب اليه ذفر وابطل اقراره بالطريق الذي ذكرناه  
في الشرح عند الاتصال لان تصحيح الكلام ولو يوجه بعيد اولى من الغاية  
كان قوله لفلان الاولي ان يقول كان قوله لكنه لفلان  
لكن لفلان الاولي ان يقول قلت لكن لفلان الى اخره ومثالي فوات  
المعنى الثاني وهو اختلاف محلي الاثبات والنفي فقال المولى لا  
اجبر النكاح ولكن اجبره بمائة وخمسين الى اخره هكذا في جميع الشروح  
وهو المذهب وقد وقع في نسخ التحقيق لا اجبره بمائة ولكن اجبره  
بمائة وخمسين يصح النكاح الاولات والكلام وانصراف التدارك  
الى قدر المهر لا الى اصل النكاح وجعل لكن اي وما في غير هذا كلاما  
مبتدأ يفيد نكاحا اخر غير ما بطله فيفوت به الاتاق لعدم صحة  
جعل ما بعد لكن تدارك لما قبلها لانه لما قال لا اجبر النكاح انفسح النكاح  
فلا يمكن اثباته بعد انفساخه بمائة وخمسين والا لزم كون الشيء  
الواحد مثبتا ومنفيا وهو محال والانتفاء مبطل للاتاق لان الاتاق  
انما يكون بصلاحيته كون العجز تدارك كالعجز وذلك هاهنا محال لما  
ذكرنا ولو قال اجرت النكاح ان زدت خمسين جاز الى اخره ولم تلزمه  
الخمسين ان لم يقبل لان قوله ان زدت شرط زائد لا عبرة به اذ ليس  
عقد ثابن اعلم الى اخره اعلم ان اولى موضوع للشك والتجدير  
ولا الاباحة وان اقضى البها في الخبر والامر هذا ما ذهب اليه ستمس  
الائمة ونحو الاسلام واختاره المصنف وعامة اهل اللغة وذهب القاضى  
ابوزيد البوسى وكثير من ائمة الاصول والنحو الى انه موضوع في الخبر  
للكش بمعنى ان المتكلم يشاك لا يعلم احد الشئين على التعيين وفي الامر  
للتجدير والاباحة ومنزوع الطريقتين ان الشك هل هو معنى يصدق ان يقصد  
بالوضع لا ونعمل هو المتبادر عند اجتنابها ام لا فلهذا الاول بان الكلام انما  
وضع للافهام ولا افهام مع الشك والزمه الاخر لان المقصد كما يكون

بافهام

بافهام غيره لغرض من الاغراض متبادر الذهن اليه عند الاطلاق  
والحق الاول لانه لو كان موضوعا في الخبر للشك لا فاد في غيره ايضا  
كافاد به لاحد الشئين فالأختلاف باختلاف الحال اولى بالحقيقة مما يختلف  
بكل حال مع ان الاصل عدم الاشتراك واما قضيه متبادر الشك انما حصل  
من محل الكلام لا من كون او موضوعا له قال بعض المحققين التحقيق انه  
لانتزاع لانهم يدبر والانتبادر الذهن عند الاطلاق وما ذكره من  
ان وضع الكلام على تقدير تمامه انما يدل على ان او لم يوضع للتشكيك الا  
فالشك ايضا معنى يقصد افهامه بان يجبر المتكلم المحاطب بانه شاك  
في تعيين احد الامرين اذ الترادف خلاف الاصل كما ان تقول  
لان لم الترادف اذا وصفت او للشك لان لفظ الشك وضع لاستواء  
الطرفين واو موضوعه لنفس الشك الذي معناه استواء الطرفين فلا  
ترادف لعدم اتحاد المعنيين لان معنى الشك لازم معنى او لا نفسه  
تتامل هذا الكلام اعلى شرعا وعرفا لان اثبات الحرمة لم يخفق  
بغير هذا اللفظ فلو كان جبر الكان كدنا يحتمل الخبر اى لانه  
وضع للاخبار حصة ولغة وهذا الوجه بين حر وعبد وقال احدكم  
حر او قال هذا حر وهذا لا يعتق الفن منهما لا احتمال الاخبار المطابق  
السيبي واما الاول فاجات عنه بعض مشايخنا بجواب بعيد جدا  
عدم ذكره اولى ولو كان انشاء محضا لم يجبر على البيان اذ المراد  
لا تجبر على انشاء العتق ولو كان اخبارا محضا واظهر ان لم يشترط  
صلاحيته المحل عند البيان والحاصل ان في كل من قوله هذا حر وهذا بترين  
بالانشاء وتشهيرها بالخبر فيجب اعمالهما فاعتبر جهة الانشاء  
في مواضع التهمة فلم يسمع ببيان في الميت وكذا الوقال للمرأة احدكم  
طالق فماتت احد من قبل البيان دعبت الباقية فلو قال عننت الميتة  
صدق في بطلان براته عنها فلا يصدق في بطلان الطلاق  
لعدم التهمة اى لان كل واحد من العبدتين متودد بين ان يعتق



وان لا يعتق فلا يتعلق به حق الورثة لان حقهم انما يتعلق باحد  
العبدين فقط لصدور هذا الكلام منه في زمان الصحة فالبيان في  
كثير القيمة لا تتمه فيه كما انه لا تتمه في البيان في قليل القيمة وانما  
مثل بكثير القيمة لان ثبوت الحكم في الاعلى يستلزم ثبوت في الادنى  
بالطريق الاولى دون العكس اولانه لو كان انشأنا صحيح البيان في  
كثير القيمة الا ان يتخير الورثة لتعلق حقها به لان العتق في المرض  
وصية بما بخلاف البيان في قليلها حينئذ فانه يصح لعدم تعلقه بحق الورثة  
لخروج من الثلث كالمكاتب من حيث انه متردد بين ان  
يؤدي فيعتق او لا فلا ولا يتعلق حق الورثة الا ببدله  
وتشرط اجتماعها الى اخره لقائل ان يقول اذا كان او للتخير  
فالجرح فيه ممتنع فكيف تقول لا تشرط اجتماعها او يفهم منه جواز  
الجمع لكنه ليس بشرط بل هذا الكلام انما يناسب الاباحة ولا  
سلم في الموضوع الابتناء يكون للتخير دائما بل تكون للاباحة  
بحسب المقام ويمكن ان يجاب عن الثاني بان المقام يقتضي التخير  
واما الاول فاجاب عنه بعض مشايخنا بجواب بعيد عدم ذكره  
اولى استحسانا والقياس ان لا يصح هذه الوكالة بل بحسالة  
وجه الاستحسان ان مبني الوكالة على التوسع لعدم تعلق الالتزام  
بها وهذه جهالة مستدرك فلا يقضى الي المنارعة فلما منع الصحة  
لان خيار الشرط الى اخره ظاهر هذا انه علة لعدم افضائه  
الى المنارعة وليس كذلك وانما هو علة اخرى لوجه الاستحسان  
فكان المناسب الاتيان بالواو وحاصله انا الحقنا خيار التعيين  
خيار الشرط بجامع الحاجة الى التروي فيكون معتبرا به فلا يجوز  
فيما زاد على الثلاثة لانه فاع الضرورة بها اعتبار المحل  
بالزمان المراد بالمحل المبيع والزمان مدة خيار الشرط وهي الثلاثة  
ايام فكيف يصح الاحتاق اي الاقوى الخاق بالاضعف والقياس

العكس

العكس وتقدير الجواب انه لما كان الحكم هو المقصود والعقد وسيلة  
اليه وما يتعلق بالوسيلة تعلق بما هو وسيلة اليه فحصل التباين  
وجاز الاحتاق مع ان قوة تعلق خيار الشرط بالحكم وضعف تعلقه  
مقابل بقوة تعلق خيار التعيين بالعقد وضعف تعلقه بالحكم حينئذ  
بحصول المعادلة والاحتاق اعلم ان قيد النقيض لا يقيد الا في  
اخره يعني ليس قيد احتراز بل هو اتفاق في الاصل في القيود بيان  
الواقع لا الاحتراز يجب مره والمثل في هذه المسائل لانه هو  
الواجب الاصيل الى اخره قيل متشابه الخلاف الواجب الاصيل  
في النكاح فعنده مره والمثل لانه اعدل فلا يعدل عنه الا عند التسمية  
وقد فتى للجهالة بادخال كلمة او وعندهما الواجب الاصيل المسمى  
فلا يعدل عنه الى مره والمثل الا اذا فتى من كل وجه وهو منيف  
اذ يمكن اجاب الالف او الاو كس للمتيقن به قالوا ان الاصل  
مره والمثل ثم تختلفوا في فساد التسمية في هذه فعنده فسدت لا خيار  
او فصار الى مره والمثل وعندهما لم يفد لان المراد بينهما ما اتفقا  
قد ضيف بايهما كان فقد رضيت بالاقبل او الاو كس فيعين فلم يصر  
الى مره والمثل لان المصير اليه حكم عقد لا تسمية فيه صححة  
ثم عنده الى اخره يعني ان كان مره والمثل المعين او اكثر كان خيار  
ان شاءت اخذت الالف حاله وان شاءت اخذت الالفين بعدئذ  
لا بها البرمت الخطا ما في القدر واما في الاجل وان كان اقل من الف كان  
الخيار في العطاء ان شاء اعطى الالف حاله وان شاء اعطى الالفين بعدئذ  
لانه التزم الزيادة الى الفين بصفة الاجل والى الالف بلا هلاهما  
يختلفان فيخير وان كان بينهما تعيين لهما مره والمثل وفي باقي الصور كان  
مره والمثل مثل الاقل منه وجب الاقل وان كان مثل الاكثر وجب الاكثر  
وان كان بينهما وجب مره والمثل يجب احدهما عندنا ذهب  
الجمهور الى ان الواجب في الواجب المتخير احد الاشياء الثلاثة غير عين  
والمكلف



خيار بعينه بالفعل كان يكفروا احد منها انهما شافيعين في ضمن فعله  
لا بالقول كان يقول عينت فعل كذا للكفارة ولو اتى بالكل يكون  
واحد او هو ما كان اعلى قيمة بخلاف ما اذا ترك الكل فانه لا يعاقب  
الا على ما هو الا دني قيمة لان الفرض يسقط به وقال بعضهم ان الواجب  
احدهما عيننا عند الله وان كان مجرهما لا عند العبد والله تعالى يعلم ان  
العبد يختار ما هو الواجب عنده وذهب بعض مشايخ العراق في  
المعتزلة ان الكل واجب على البدل فاذا فعل واحد اسقط الباقى  
فقال ابو الحسن البصرى المراد بوجوب الجميع عدم جواز الاضلال  
بجميعها لا ان يجب الاتيان به والمكلف اختيار واحد منها وهو مقتضى  
الفقهاء فعلى هذا يكون الخلاف لفظيا وقال بعضهم اداني بالجميع  
على كل واحد ولو نزل على ترك كل واحد على هذا لمون الخلاف معنويا  
والفرق بين التخيير والاباحة الى اخره المشهور في الفرق  
بين الاباحة والتخيير جواز الجمع بين المتعاطفين في الاباحة دون  
التخيير فذا الجمع المنع وذا المنع المحلوكين الفرق هاهنا انه لا يجب  
في الاباحة الاتيان بواحد وفي التخيير يجب وحسب ان كان الاصل  
فيه الخطر ويثبت الجواز بعارض الامر كما اذا قال بع من عبدي هذا  
او ذاك يمتنع الجمع ويجب الاقتصار على الواحد لانه المأمور به وان  
كان الاصل فيه الاباحة ووجب بالامر واحد كما في خصال الكفارة  
يجوز الجمع بحكم الاباحة الاصلية وهذا يسمى التخيير على سبيل الاباحة  
ولنا الى اخره حاصلة كلمة او وان اقتضت التخيير لكن لا يملك  
القول ههنا به وذلك لان او دخلت بين اجزائه وهي متنوعة بالحقة  
والغلط على تنوع الجنابة لان المحاربة متنوعة بخوف او اخذ مال او  
قتل او اخذ مال او قتل او قتل واخذ مال فاستغنى عن بيانها وتبقى  
باطلا فبذلك تنوع الجزا وقد ثبت انواع الجنایات مقابلة انواع العقوبات  
في حديث ابن عباس وهذا لان الجزا ان يكون بحسب الجنابة في الشدة

لقول

لقوله به وجزا سبعة سبعة مثلها ولانه لا يلبق بالحكم ان يعاقب  
على اخف انواع الجنابة باشد انواع العقوبة ولا على الاشد بالاقف  
فلو اشدنا التخيير فعل ما لا يقتضيه الحكمة بكلام من له الحكمة الباهرة  
وهو حال فلما تعذر العمل بالتخيير صعد الى الترتيب المقتضى لمقابله  
كل نوع من الجنایات بما يناسب من انواع العقوبات بخلاف اية  
الكفارة فان او دخلت في مقابلة جنابة واحدة وهو الخنث ومقامه  
مقام الاثنا لا الاخبار وهي في الاثنا يقتضى التخيير وقد امكن  
الحمل عليه من غير مانع ههنا وامتنع ثم لما ذكرنا ههنا المانع فافترقا  
وهو ان الجملة اذا قولت بالجملة ينقسم البعض على البعض الى  
اخره هذا في غير التعليق فان ثمة اجزا الشرط لا تنقسم على اجزاء  
المشروط بل جملة الشرط مقابلة جملة المشروط لا يقال انواع الجنابة  
المذكورة ههنا ثلثة وهي القتل واخذ المال او خوف السبيل او اخذ  
المال فقط وانواع الاجزائية اربعة فكيف يصح الانقسام لانا نقول  
بل انواع الجنابة ايضا اربعة الثلثة المذكورة والقتل فقط ووجه  
لكن المصنف والشارح لم يذكره لكونه معلوما انه مقابل بالقتل  
عن ابن عباس الى اخره رواه اثنا فعي في مسنده والمعنى ان كل جماعة  
قطعوا الطريق ودفعت منهم احد هذه الانواع اجري على مجموعهم الجزاء  
المقابل لذلك النوع وليس المعنى ان كل فرد من الجماعة يخز عليه جزا ماصدة  
من قتل واحد مال صلب حمل ابو جعفر على اختصاص الصلب  
بهذه الحالة لا يجوز في غيرها لا على اختصاص هذه الحالة بالصلب حيث  
لا يجوز فيها غيره بل انبت فيها للامام الخيار بين اربعة امور القطع مع  
والقطع ثم الصلب والقتل فقط لان هذه الجنابة مشتملة على جهة تعدد وجوبه  
اتحادا فان من حيث الصورة مشتملة على اخذ المال والقتل وهما جنابتان  
مختلفتان ومن حيث ان مجموعها قطع طريق على المارة مشتملة على جنابة  
واحدة فبالنظر الى تعدد حاجتها يستحق تعدد الجزا بالنظر الى اتحادها



يستحق جزاؤه او عند ما يتعين الصلابة او القتل فظاهر الحديث  
وقد تعارضت الروايات في حديث ابن عباس ففي بعض الروايات  
من اخذ المال وقطعت يده ورجله من خلاف وصلب فقط لانه  
اي الواحد الثابت ههنا لان او وضعت لاحد الشئين والاعم يجب  
صدقة على الاخص يعني عمومًا كما لان فان يصدق على كل من العبد  
والدابة على سبيل البدل وذلك الواحد الاعم الذي يصدق  
على العبد والدابة غير محمل للعتق لصدقة بالدابة والدابة غير محمل للعتق  
ولقائل ان يقول ان ايجاب العتق انما يوجب على تصديق عليه  
انه احد الشئين لا على المفهوم العام اذا الاحكام يتعلق بالذوات  
لا بالمفهومات يعني واذا لم يكن يعني ما صدق عليه المفهوم صالحا لا بالالحكم  
يعين الاخره والجواب عنه ان هذا المفهوم طبعي حكم الذوات لان  
المطلوب به فرد خارج منه فهو جزاؤه من الخارج وما كان  
خارجا تعلق به الحكم وذات كل شئ كسبه فيتعلق به الاحكام على تقدير  
وجوده في فرد خارج بعينه المكلف كما في الواجب الخيري للمفهوم عقلي او منطقي  
حتى يتا في ما قبل ثم ظاهرا هذا الكلام يدل على انه لو نوى العبد  
خاصة لم يعتق عندها لان الباطل لا حكم له ولقائل ان يقول لا نسلم  
ان ظاهرا العبارة تدل على عدم العتق عندها اذ نوى العبد خاصة  
وذلك لان الكلام في المطلق عن النية اذ المعتد بها اذا كان قابلا لها  
يكون عاما مخصوصا فلا يشترط له غير صلاحية المقصود بالحكم لا كل ما صدق  
اللفظ لعدم الحاجة اليه عند ارادة الخصوص ويؤيد ذلك ما نقل عن المسوط  
من ان العبد يبيع بالنية لكن على احتمال العسرين لكن قال  
بهيء الكلام ووقوع العتق في العبد بنا على ان ابرهه ذلك الاحد الواجب  
ليس ابرهه من وجه وانما هو ابرهه على شرف الزوال لاحتمال التعيين على  
ما مر حتى لزمه التعيين في مسألة العبد من جاز على حقيقة لعدم  
الصارف وفي هذه المسألة مصروف عن حقيقة وهو الواحد الاعم لوجود

الصارف

الصارف وهو عدم صلاحية الدابة للحكم الى مجازة وهو الواحد المعين  
اذا العمل بالمجاز المحتمل او الى من الاهدار صوتا للكلام العاقل عن اللغو  
اي لو كان المذكوران عبدين قد استغنى عنه كما لا يخفى  
وان استحال حقيقة وصلته فان قيل لو كان مكان الدابة عبد الغير  
ما الحكم قلنا حكم عبديه لوجود المحل في عبد الغير وان توقف الوقوع  
على الاجازة فيبطل المجاز هذه الفاسمى الفاضلية عند الاصلين  
وقا التخي عند اهل الميزان وواجب شرط محذوف عند النجاة اي  
واذا كان كذلك فيبطل فقد جرى كل على اصله الذي حقيقته في  
بحث الاستعارة عند قوله للاكبر سمانه هذا البني فلما نفعل عنه  
فبصير بمعنى او العطف اي في افادة الجمعية في الحكم لا عين الواو  
نفسها لان او مقتضى اثبات الحكم لكل منهما على الانفراد والواو يقضي  
ذلك بصيغة الاجتماع فيهما من حيث لامتداد فان من حيث ان كل  
واحد منهما مراد شبيه او العطف ومن ان حيث كل واحد منهما على انفراد  
لا تكون عنهما فيكون معنى او مرعيًا من وجه وفي الجمعية الاستفادة من  
الواو وتلك فائدة الاستعارة فافهم لم يكن الامر لانه  
لما حثت بكلام احد هما لم يبق اليمين فلما حثت بكلام الاخر ولا خيار له  
في تعيين احدهما للكلام كما في قوله لا كلن اليوم فلانا او فلانا فان له  
ان كسار احد هما للبر ولو استعمل او في الايلا بان قال لا اقرب هذه  
او هذه اربعة اشهر يصير مؤليا منهما حتى لو لم يقر بها بانها ذلك ان  
نقول لو كان او لاهدهما الشئين كان بمنزلة لا اقرب احدكما وفيه  
يكون مؤليا شرهما ايضا من اهدهما فقط حتى لو مضت المدة بانها احداهما والخيار  
فيستغنى ان يكون هناك ذلك والجواب ان القياس في مسألة ان هذه  
يكون مؤليا شرهما ايضا لان احدى بشئ غير معينه فكانت كالنكرة وقد  
وقعت في النفي فتم الا انها كلمة خاصة نعم سلب فزائين العموم فكانت  
في حكم المعارف فلان في النفي بخلاف او فانها توجب العموم في موضع



الاباحة فلذا في موضع النفي لان تعدد الحث الى اخره هذا الا  
يصلح علة لما قبله وكان حق العبارة ان يقول واذا لم يتعد اليمين  
لا يتعد الحث لان الحث مثال النفي الى اخره قد مثل المصنف رحمه  
المنفي بالمثال الاول فما الحجة التي ذكره هذا المثال وكانه غفل عن مثال  
المصنف فله ان يكلمهما وكذا اذا قال والله لا اقربك الا فلانة  
وفلانة فليس بمؤثرهما وقالوا فمن قال قد برى فلان من كل حق لي  
قبله الادراج او دنانير ان له ان يدعي المالمين جميعا لان هذا موضع  
اباحة وذاك دليل العموم اما في المسئلة الاولى فظاهر واما في الثانية  
فلان قوله هذا يوجب حظر الدعوى في جميع الحقوق فكان قوله الادراج  
او دنانير ليس من الخطر لم يجز ان يجالس كل واحد من الفريقين  
اي لم يجز عن عهدة الامر بالاقصاء على مخالفتها احدهما وفيه  
بحث الى اخره الجواب ان الكلام ساكت عن ذلك والسكت ليس بحجة  
على الاصح كما سيجي على ان يختار الشق الثاني وتحصل الحاصل ممنوع لم  
لا يجوز ان يكون المراد من سوال الهداية الدوام والثبات عليها  
ويستعار او بمعنى حتى والمناسبة ان اولاه المذكورين كل منهما بالثبات  
قاطع لا احتمال الاخر كما ان الوصول الى الغاية قاطع للفعل واذا لم يجعل  
بمعنى الى مع اصل في الغاية بخلاف حتى لقرب حتى من او حيث العطف  
والنصب ويحمل الكلام ضرب الغاية وفي ذلك انما يتحقق اذا كان  
صدر الكلام منفي لا يقصد انقطاعه بالفعل الواقع هذا لان النفي  
والتحريم مما يحتمل الامتداد فلما يشكل بقول الرجل والله لا ادخل هذه  
الدار اليوم فان او هنا للتخيير وليست بمعنى الغاية وان جمع بين نفي  
واثبات لان النفي مؤبد والاثبات موقت والموقت لا يصلح غاية للمؤبد  
فوجب العمل بالتخيير فاذا دخل الاول حث في اليمين الاول وبطلت  
الثانية لانه غير نفي في التزام الحث باحد اليمينين فاذا لزم الحث  
باحد بطلت الاخرى وشرط الحث في اليمين الاول الدخول في الدار

الاولى

الاولى وفي الثانية ترك الدخول في الثانية والاول متمنع والثانية  
تحصيل الحاصل وجه الاول انه اذا تاب عليهم كيف يصح دعاء عليهم  
وجه الثاني انه اذا تاب عليهم فقد حصلت الهداية لهم فيكون سوال  
الهداية تحصيل الحاصل ولتأمل ان يقول الى اخره على ما ذكره  
الزمخشري محرج الاية عين ان يكون من هذا القبيل ومثل له بنحو  
مالو قال والله لا ادخل هذه الدار وادخل تلك الدار بالنصب  
فان اوفيه بمعنى حتى اذ ليس قبله مضارع منصوب يعطف عليه  
فيجب امتداد عدم دخول الدار الاولى الى ان يوجد دخول الثانية  
حتى لو دخلها او لا لا حث ولو دخل الثانية او لا بر في يمينه لانها  
المحذوف عليه لتعذر المحلوق عليه لتعذر العطف للاختلاف وفيه  
نظر على ان ما ذهبنا اليه فيه عطف على الاقرب وهو اولي خلاف  
ما ذكره الزمخشري على ان الاعتراض على المثال ليس شئ سب  
وايضا اطلاق ف والعطف على ما ليس حسنا ليس حسنا بل تارة  
المتعاطفين انما يوشروا الاحسين وفيه نظر الى يمكن الجواب  
بان الكلام في عطف مجرد الفعل على الفعل لا عطف الجملة  
على الجملة وما ذكر من الاستشهاد لا يرد عليهم بالفرق بين الواو  
واو لان الواو ينصب المضارع بان مضمومه اذا كانت للمعية  
العطف بخلاف او فانها لا ينصب المضارع بان مضمومه الا اذا كانت  
بمعنى الى وهو ممنوع لان الفعل فيه منصوب بان مضمومه بعد الواو  
لوقوعه جواب التمرى وليست الواو للعطف بل للمعية وهو  
معنى حتى او الا ان وحسنه يتعين المحل في الاية على ضي النسبة  
لعدم تقدم الفعل المنصوب وهو مع هذا لم يمنع عن الاجزاء على  
الحقيقة وهي الجمعية ولعل ما بعية هذا الاختلاف من خواص  
كلمة او فان لبعض الحروف شانا في الاختصاص ليس لغيره كما خصص  
لكن بالاستدراك بعد النفي والعطف حتى بان يكون ما بعدها جزا



او ملاقيا واختصاص لابان يكون ما قبله منقيا وكذا ذلك و  
حتى للغاية الغاية حد الشيء ونهايته التي ينتهي بها يعني انها  
وصفت لان تدل على ان ما بعدها غاية ونهاية لما قبلها كالج  
وان كان بينهما فرق من حيث ان حتى يجب ان يكون للغاية بعدها  
مما ينتهي به المعنى سواء كان الجزء الاخير مما قبلها نحو اكلت السمكة حتى  
راسها او ملاقيا له كومت الليلة حتى الصباح فلا يجوز حتى نصفها  
وان الى لس كذلك فلا يجوز الى نصفها والى ثلثها ولكن وقع الخلاف  
في دخول ما قبلها بعدها فيما قبلها فذهب الجمهور اذا عدم الدخول  
كالى اذ هو الاصل واختاره فخر الاسلام وتبعه المصنف مشيرا اليه  
بإطلاق المشابهة وذهب عبد القاهر والزمخشري وعامة المتأخرين  
الى الدخول نظر الى العرض من الفعل المتعدي كمن هو العضا  
الشيء الذي تعلق به شئان شيئا الى ان على جميعه وذا يتحقق  
بدون الدخول وذهب الفراء والسيوطي الى القول بدخول الجزء  
دون الملقى ويوافق التحليل الثاني فعلى الاول لو توكل الراس  
ولم ينم الصباح وعلى الثاني اكل الراس ونيم الصباح وعلى الثالث  
اكل الراس ولم ينم الصباح وتعمل للعطف مع قيام معنى الغاية غير  
انها لا تعطف الا ما كان مما قبلها غاية في قوة او ضعف فتعطف العطف  
بها ان المعطوف قد فات في القوة او الضعف ما عداه من فواده  
المعطوف عليه وانه ارتقى على درج الترتيب الذهني الى غاية  
الشرف او اخطا عنها الى غاية الهنّة فالاول كقولك عمات الناس  
حتى الانبياء بمعنى ان الموت قد ارتفع صلوه في القوة والغضاعة  
بكل شخص الى ان صل با شرف الناس وهم الانبياء الثاني ما ذكره  
المصنف بقوله است الفصال حتى القرعا كقولك سرت  
حتى ادخلها بالنصب وحتى في ذلك حرف جر فتقدر بعدها كلمة ان  
لتكون في ذلك داخل على الاسم تقدير ابتا ويل المتقدر ليلا يلزم

دخول الجار

دخول الجار على الفعل ان تجعل الغاية بمعنى الى ضابطا ذلك  
ان يقع بعدها مضارع منصوب سواء اتقد فاعله وفاعل الفعل  
الذي قبل حتى نحو سرت حتى ادخلها او تعدد نحو ان لم اضربك  
حتى تصح فحتى في ذلك حرف جر فتقدر بعد ما طمة ان لتكون داخل  
على الاسم بدليل المصدر فان قلت يجعل خبر عن مواضعها  
وهو غير صادق عليه لان الجعل ليس هو الواضع والخي كج صفة  
على المبتدأ كزيد قائم واللام يصح الحمل كزيد جامد لا بد في الحمل من امرين  
الا كما في الماصدق ليصح والتعابير في المفهوم ليقيد وهي جملة  
مبتدأ اي وهي حرف ابتداء وما بعدها جملة مبتدأ غير معلولة لما  
قبلها فعلية كانت او اسمية غير ان الخي قد يكون مذكورا في الاسمية  
كوضبت زيدا حتى زيد غضبان وقد يكون محذورا نحو اكلت  
السمكة حتى راسها بالرفع اي مأكول ويمتنع ان بعد ها لكونه  
حرف ابتداء ومثال الفعلية وزلز لوا حتى يقول الرسول في قرأة  
من رفع يقول واما على من نصب فيكون بمعنى الى بمعنى لام  
كي حتى لا يكون فتنة للعطف المحض اي الخالص عن الغاية  
والمجازة المستفاد من الفاظ ظهور المناسبة بين التعقيب والغاية  
والخالص ان حتى اذا وقعت في المخلوق عليه ففي الغاية يتوقف البر  
على وجود الغاية استحقاق امتداد الفعل الى الغاية وفي السببية لا  
يتوقف بل يحصل بمجرد الفعل الذي هو سبب وان لم يترتب عليه السبب  
وفي العطف يشترط وجود الفعلين ليحقق التشريك ويستفح لك  
ذلك في الفروع الاسم ويبطل معنى الغاية هذا لا يطابق حل  
الشارح مرجع الاشارة ولورجح الاشارة الى الغاية والمجاز بنا على  
اية يشار بالمفرد المشي ليطابق في الجملة من حيث انه اقتصر على ذكر  
الاصل وهو الغاية ولا يكفي ما في عبارة المتن من عدم التطابق ايضا  
ولو قال فان تعدر فللعطف المحض وطرح لفظ البطلان ومتعلقة



لكان اولى فافهمه مسائل الزيادات اى الثلاثة المتفرعة على المعنى  
الثلاثة على الترتيب بحيث يعتق العبد لوجود الشرط وهو نفى  
الضرب المغيا بالصباح ولقابل ان يقول شرط البر متصور في الزمان  
الثاني فلم يثبت في الحال واجيب بان اليمين يقع على الوصلة لان الحال  
على اليمين غبط لحقه من جهته في الحال هذا هو العادة فينغذبه وفيه  
نظر فان هذا يمين الفوز ولا نسلم ان ما كان فيه من يمين الفوز ولعل  
الاولى ان يقال شرط البر وان كان متصورا في الزمان الثاني لكون تصور  
الشرط لا يستلزم وجود الشرط وما هو الموجب للبحث وهو الافلاح  
قبل الغلبة موجود ولا يتكلف الموجب عن موجب فتامه فيجعل  
غاية حقيقة هذا ان لم يغلب على الحقيقة عارف كما هذا فان غلب  
العمل به حتى لو قال ان افر بك حتى تموت كان على الضرب الشديد دون  
حصفه الموت ولو قال ان لم انك حتى يعذبني هذه المسألة الثانية  
المتفرعة على السببية والمجازاة فيكون المعنى لكن يعذبني وشرط  
البر فيها اثباته اليه اثباتا صالحا لكونه سببا صالحا للتعذية حتى لو  
اتاه كذلك بان اتاه معظما زيدا له بر في يمينه سوا عذاه او لم يعده  
شرط البر وجود ما يصلح سببا وان لم يترب عليه المسبب بخلاف  
مالواتاه محقدا ان لم تك حتى العدى هذه هي المسألة الثالثة  
المتفرعة على العطف المحض وعندى ثبوت الالف اوجه قال  
بعض المتأخرين باللف نظر الى المعنى وبدونها نظرا الى اللفظ قال  
بعض المحققين قولهم حتى اتعدى باثبات الالف ليس مستقيم الصواب  
حتى اتعدى بالجزم لانه عطف على المجزوم بلم حتى ينسحب حكم النفي  
على الفعلين جميعا لا على مجموع الفعل وحرف النفي حتى لا يدخل في جزم  
النفي لفظ والمعنى وبطلان الحكم حتى انتهى الى المشاة ثم قالوا  
الجزم حتى لا يابى هذا اخر كلام الاتفاق وفيه شئ لان المحفوظ حتى  
المشاة بالرفع على معنى جاوا شيئا شيئا حتى المشاة ومثلا لذلك

على غاية

بما يوغاية في العطف ولم يقولوا حتى المشاة بالجر بمعنى انهم انتهى اليهم اذا  
لمشاة لم سقوطهم وان كان ذلك يمكن بتكلف فتامه <sup>هنا</sup> استعارة حتى  
شروع في ابتداء تقدير المسئلة ولقابل ان يقول الى اخره الجواب  
ان كونها في ذلك تفيد السببية سلم واما كونها تلك الافادة من غير لزوم  
المكافاة فلا لان ذلك من فوائد الاستعارة على ان تنصيصهم على  
افادتها السببية مع المجازاة بنزل منزلة روايتهم واذ اثبت المجازاة والسببية  
استقى وقوع احد فعلي الا ان جز الفعل الاخر لا يرب بخلاف القول  
بمخدر السببية فانه لا ينافيه اتحاد الفاعل على معنى كي ادخل الجنة  
على البناء للفاعل كي ان يدخلني الله الجنة فادخلها اذا الباب لا يدخلها  
بعده وانما يدخلها اذا تداركه الله برحمته فالمجازاة لازمة فيه ايضا مع كونها  
بكي فضلا عن كونه حتى فلا يدخل ذلك على متماثل اعلم ان هذا القسم  
ليس له نظير في كلام العرب اذ لم يوجد في كلامهم حتى يستعمل للعطف  
من غير اعتبار الغاية لكن الفقرها استعار وها بمعنى الفاء المناسبة بين  
الغاية والتعقيب وهذا الماعرف من ان المجاز لا يتوقف على النقل  
في كل جزى بل اذا وجدت العلاقة صح مع ان محمد بن حسن رحمه الله عليه  
ممن يؤخذ عنه اللغة تكفي بقوله سماعا ولفظ فخر الاسلام صح في  
استعيرت لمعنى الفاء وتاوله صاحب الكشف بان المراد انهما حرف  
يدل على الترتيب مثل الفاء ثم ليكون موافقا لما ذكر في الزيادة وانما  
يجعل استعارة لما يفيد مطلق الجمع كالواو ذهب اليه العتاني واقتاره  
الانعا في لان الترتيب انبى بالغاية والافذ بالمجاز لان انبى ولا  
يخفى ان الاستعارة بمعنى الفاء اعنى التعقيب من غير تراخ انبى الفاء  
لا تراخي عن المعنى لان الترتيب انبى بالفاء ظاهرة ان حتى  
للمرتيب وفيه شئ لان الاصل في الغاية افادتها الترتيب ليس بالوضع  
بل بما دخلت عليه في العطف مما يفيد الترتيب فلا معنى للقول بان العمل  
على الفاء انبى بجامع الترتيب على الفاء اذا كانت المعبر به ترتيبا قبلها



وهنا من فيها الاضعف الى الاقوى او بالعكس ولا يعتبر الترتيب  
الخارجي ويمكن ان يجاب بان الجامع والاتصال مطلق الترتيب الحاصل  
بين الغاية والمغنا والمعطوف بالفاء فتأمل قال الشيخ قوام الدين  
الاتفاقي في شرح المنار وصوابه في شرح المنتقى كونه بمعنى الواو  
انصب الى اخره يمكن ان يقال كونه بمعنى الفاء انصب لظهور المناسبة  
بين الغاية والسببية اذ المسبب يعقب السبب والمغنا يعقب الغاية  
وهذا الماعرف من ان المجاز لا يتوقف على النقل في كل جزء اذا وجدت  
العلاقة فالعلاقة في العا اشيد لان فيها العطف والسببية وكل يصلح  
علاقة وفايدته اي فائدة المعطوف في هذه المسألة لو لم يات  
او اتى ولم يتقد او اتى وتعدى مع التراخي كنت اما اذا اتى فتعدى  
من غير تراخ بد في يمينه والمذكور في نسخ الزيادات ان الحكم لذلك ان  
نوى الفوز والاتصال والافهى للترتيب سوا كانت مع التراخي او  
حتى لو اتى وتعدى متراخيا حصل اليه وانما تحصل لو لم يحصل <sup>التعدى</sup> <sub>منه</sub>  
بعد الاتيان متصلا ومتراخيا في جميع العرمان اطلق الكلام او في الوقت  
الذي ذكره ان وقته مثل ان لم أتك اليوم حتى اتعدى وقال فخر الكلام  
اذا اتاه فلم يتعد ثم تعدى من غير تراخ فقد برر ولور وعليه انه  
اذا لم يتعد عقب الاتيان ثم تعدى بعد ذلك كان متراخيا بالضرورة  
فلا معنى لقوله غير تراخ عن الاتيان بان يات وقتا اخر فيتعدى  
عقب الاتيان من غير تراخ وجوابه ان المراد ثم تعدى من بعد ذلك  
غير تراخ بان يات وقت اخر فيتعدى عقب الاتيان من غير تراخ  
والاشكال انما نشأ من حمل التراخي على التراخي الاول المدلول عليه في  
اذا اتاه حروف الجر من اضافة الشيء الى حكمه سميت حروف الجر  
لانها تجر فعلا الى اسم نحو مرت بزيدا واسما الى اسم نحو المال لزيد  
ذكر من حروف الجر خمسة احرف وهي الباء وعلی ومن والى وفي لزيد  
الحاجة اليها في كثير من المسائل الباء للاتصاف وهو معناها الواو

بدلالة

بدلالة استعمال العرب اياها فيه وهو اقوى دليل في اللغة كالنص في  
احكام الشرح والاتصاف تعلق الشيء بالشيء واتصاله به وهو  
اما حقيقته نحو به اذا اتى التصاق به او مجازي على سبيل الاتصاف  
نحو مرت بزيد والمعنى التصاق مروري بمكان يقرب من زيد  
لان مرورك الذي هو صفة قائمة بك غير منصلة بزيد وعن  
الاخفش ان المعنى مرت على زيد بدليل قوله تعالى وانكم لترون عليهم  
مصحين لان المقصود في الاتصاف الاتصاف بفضة ملتصقا  
وهو ما قبل الباء ملتصقا به وهو ما بعد الباء والملصق هو الاصل  
في الاتصاف والملصق بمنزلة الالة فتدخل الباء على الثمان التي هي الة  
او لان الباء الة كالات اذ المقصود من البيع هو الانتفاع بالملوك و  
ذلك متحقق في المبيع دون الثمن لانه في الغالب من الفقد و  
به الانتفاع بحسبى النوصل الى المقصود كغيره من الالات ولها اسم  
البيع مع عدم ملك الثمن وله بصح مع عدم ملك البيع قوله فان قلت  
بهذا ليس بكلي اذ المقصود المبيع في قوله بعث هذا الذي ليس بعشرين  
دينارا ليس الا الدنانير كما انه لا مقصود للمشتري سوى الفرس مع ا  
ان الثمن احد الركنتين فكيف يكون تابعا للاخر منهما اجيب بان المقصود  
من شرعية البيع الوصول الى ما يتوقف عليه بقا الانسان من المال كل  
والمشرب والملبس ونحوه وليس ذلك الا المبيع بخلاف الثمن فانه  
غير مقصود لذلك وانما وسيلة اليه ان كان مقصودا في البيع  
ايضا الاتري ان البيع يبطل بهلاك المبيع قبل القبض دون الثمن  
وهو قوله فيصح الاستبدال به قبل القبض لان التصرف به التبعيضية  
في الثمن جائز قبل قبضه دون المبيع لتخصيه عليه السلام عن بيع ما لم  
يقبض ونبه شئ فانه اذا اتفق المشتري البعد في بيع المبيع قبل  
قبضه صح والجواب ان العتق شرطه الملك وقد وجد والبيع شرط  
القدن عن التسليم واذا لا يكون الا بعد القبض فان قلت بل يجوز التصرف



في الثمن من البياع والمشتري ام لا قلت اما البياع يجوز تامطناً واما  
المشتري فان كان نقوداً جاز لانها لا يتبعان وان كان عيناً فلا  
يجوز وان كان مستأجراً في شرط السلم ويجعل العبد اس  
مال السلم والكسلاف فلا يصح الاستدلال به قبل القبض والفرق  
بين الصورتين ان اضافة العتد الى العبد يجعله اصلاً ملصقاً به  
وشرطاً في العكس بالعكس فهذا يقع على الاخبار بالبيع وهو  
مطابقه الواقع من الكلام ويقابل الباطل وهو وان شاع استعماله  
في الاعتقادات مراداً للصدق القابل للكذب وهو وان شاع  
استعماله في الاقوال واعتبرت مطابقتها للواقع مراداً للصدق  
ايضاً لا على مطلق الاخبار لان حرف الالتصاق يقتضي ملصقاً به  
يكون دليلاً على معقول الخبر لان القدوم الذي محتمه البتة لا يصح مفهوماً  
للخبر ولكنه معمولاً للبتة والشئ الواحد لا يجوز ان يكون معمولاً  
للعاملين فيكون التقدير اذا خبرتني خبراً ملصقاً بقدم فلان والخبر  
الملتصق بقدمه لا يكون بدوناً فلا يقع العتق بالخبر الكاذب  
لاعدام شرط وهو صدق الخبر فيه شمس اذ يجوز ان يكون الشئ  
معمولاً للعاملين مختلفين احدهما عامل في اللفظ والاخر في المحل نحو  
كفي بابه شريفاً او مرت برزب فبجوز ان يكون القدوم مجسراً الى  
لفظاً منصوباً بالفعل محلاً فيكون مفعولاً منصوباً ثانياً بلا افتراء كما في  
ان اخبرني بهذا الخبر زيد فهذا يقع على مطلق الخبر لانه اذا لم يذكر  
البتة صلح البتة لان يكون مفعولاً ثانياً للاخبار اذ بصير التقدير ان خبرتني  
قدومه وحقبة القدوم لا يصح معقول الخبر فنقد مضاف محذوف  
هو لفظ خبر ليصح الكلام فيتحمل المعنى الى ان اخبرتني كسر قدومه  
والخبر اسم للكلام بدل على الخبرية لا يخبر فيتحقق الشرط وان كان  
كازبا ويلزمه تحقق المشروط ولا ينفي الفرق بمعنى بين الضوابط  
التلفظ بالبتة وتقديره بالان المقدر كالمفوض واجاب الهروك

بان البتة اذا قدر كان ثابتاً من وجه دون وجه بخلاف ما اذا كان  
فدوره او البتة التي للالصاق اقوى من التي المنعديه فلهذا يقع الاول  
على المعنى دون الثاني فان قلت الماخبار ليست عمل بمعنى العتد قال الله  
مالم يحط به خبيراً اي علماً فكأن الواجب ان يقع على المعنى كما قالوا ان  
اعلمت ان فلاناً قد ارجس بان الخبر في العرف كلام تحتل الصدق والكذب  
ولا كذلك العلم فيقع على الخبر المعنى والباطل وهو لا يجوز ذلك في العلم  
لان اي خروجاً موصوفاً بصفة وهو الاذن عانه باعتبار عموم  
موصوفها لو فوعه في سياق الشرط اذ عموم الموصوف يستلزم عموم  
الصفة مالمه واما جواب الشارح فياصله ان عدم الفرق انما يكون لو لم  
يكن ما قدر دخول البتة على متضميناً للاسناد وهو مهم لان ان مع  
اسمها وخبرها يتضمن الاسناد وهو ظاهر واذا تحقق وجود ذلك  
جاعدم اقتضا الصدق لكونه اسناداً خبرياً محتملاً للصدق والكذب  
شرط تكرار ال اذن في كل خروج فلو اذن فلو شمع فخرجت  
لم تحث عند اني يوسف وعندهما جنت ولو اذن لها متى شان  
او كلما ارادت ثم نهما فخرجت لم تحث عند اني يوسف وقال  
محمد بن حنبل ولو قال الحالف ارادت بقولي الا باذن الا ان اذن  
كك صدق وبانه لا قضا لان فيه تحفيفاً ولو قال في الثانية اردت  
الا باذن صدق قضا لان فيه تشديداً فكون تقدير قوله  
الا باذن في الاخر واجامد صفاً باذن وهو استثناء مفرغ فيجب ان تقدير  
لفظ عام مناسب له في جنس ووصفه ليستثنى منه المعنى فيكون  
ان خرجت حروباً الاخر واجامد باذن والتكررة في سياق الشرط نعم  
فاذا خرج منها بعض بقى ما عدا على المنع فلا يحتمل على الاستثناء  
لان الاذن غير محاش فيجمل مجازاً عن الغاية بمعنى حتى وكذا ان نقول  
جعلت يميني حتى مجازاً والاستثناء المنقطع مجاز فلم يخرج احد المجازين  
والجواب ان جعل يميني حتى مجازاً اقرب الى الحقيقة كما ان المستثنى



سبق فلم والصواب كما ان الاستثنا فصير للمشتبه منه وبيان لانها  
حكم وايضا كل منهما اخراج لبعض ما يتناول المصدر اشهر من  
ارتكابه فيه شئ اذ العلة تنافي الشرة وان سلم فصار عن ما هو  
نبت المجاز كما ذكر واما وجوب الاذن في كل دخول الجواب  
سؤال تقدير ظاهر بهذا ولو لوى بقولك الا ان اذن كلف التكرار صدق  
قضا وديانه ولو لوى المرة فقط في الابدان صدق ديانة الاقضا كذا في  
جوامع البرهاني فان قلت ان مع الفعل الى اخره هذا السؤال  
مبني على منع تقدير الاستثنا وجعل الاستثنا في موضعها كما لا يخفى بالتقدير  
المذكور فان قلت هذا التقدير الى اخره اجاب الهروي بانه على  
هذا التقدير يلزم المجاز ايضا وموجع المصدر ثم ما ارتكبت ه  
اولى لان المجاز اهلون من الحرف لان في الحرف جعل غير منطوق  
منطوقا ثم على ذلك التقدير يلزم الحذف من بين حذف الوقت المضاف  
وحذف الوقت المستثنى منه الا وقت اذني بسبب لعام لانه  
مضاف بالمعنى فيختص بالاذن مرة ولو بدل اي لوقال اي  
السبل الا وقت اذنت لك مكان قوله الا وقت اذني لصار الوقت  
عاما لكونه نكرة في سباق الشرط ولو صلح السؤال الا ذلك فالجواب المذكور  
عنه قوله وهو فاك فلا يجنب بالشك لان عدم الحسب لكونه مجتهدا  
فيه ليس يقين حتى لا يزول بالشك سلمت انه يقين لكل قاعدة اخرى  
وهو انه اذا جمع معناه حاكم ومبيح قدم الحاكم وهذا قد اجمع عدم  
المنزلة على التقدير الاول والحسب على هذا التقدير فينبغي ان يجنب هذا  
تقدير الاشكال ولقابل ان يقول ما ذكرتم من انه اذا اجمع حاكم ومبيح  
قدم الحاكم انما هو بين الادلة باننا ورد وليس بابا حدة شئ واخر يحظر  
اما اذا وقع ذلك بين اجتهادين بان ادى اجتهاد الى ابا حدة شئ واخر  
الى خطره كما بيننا تعارضا وتساويا ويرجع الى الاصل وهو الا با حدة فنال  
وينبجث الآخرة فلم حمل على هذا المجاز دون مجاز آخر وهو

وهو معنى السببية والجواب عنه ان الحمل على الشرط اولا لانه اقرب الى الصاق  
لان في الاصل معنى الترتيب بالزمان لانه يقتضي ملصقا به مفقدا على  
الملصق زمانا لم يمكن الاصلاق به والترتيب الزمان موجود في  
الشرط مع الشروط بخلاف العلة والسبب لا يجهما كما تكونان مقارن  
للمعاول والسبب زمانا فيكون اعتبار الاصلاق بالشرط اولى مما لو  
وفيه شئ اذ لانتم ان الاصلاق يقتضي الترتيب الزماني والصواب  
ان يقال لانتم انما اذا كانت للسببية يقع الطلاق منجزا ولو سلم ذلك  
فذلك انما يكون لا كفايتها بحيث لم يتعلق بها ما قبلها اصلا والحمل على الجارية  
اعماله غير من الحمل على مجاز يستلزم الالقاء لا يقال حمل على الشرط يبطل  
اصل الكلام وذلك فوق الالقاء لاننا نقول الالقاء فوق الابطال هذا  
يقع شئ وهو ان يقال له عدل عن الحقيقة وهو الاصلاق الى المجاز وهو الشرط  
من غير دواعي لا مكان العمل بالحقيقة وسنذكر الجواب قريبا و  
الاوجه الاخره قد يقال ما ذكره الشارح من الالوجه وهو معنى قولهم يبيح  
الشرط اذ لم معنوا بكونه للشرط انها فوجبت عن حقيقة الاطلاق  
وتخصت لمعنى الشرط بل انما ارادوا التشبيه للايضاح لان الاصلاق  
وان كان لا يتحقق بدون الملصق به لا يتحقق المشروط بدون الشرط الا  
ان الملازمة لا كانت بين المشروط والشرط انما قالوا يبيح  
الشرط للايضاح اذ قوة المناسبة يقتضي شدة الاعتناء حينئذ  
سقط الترتيب المذكور في صدر البحث وبصير ذكر الالوجه الآخرة نظويلا  
فقال كما لو قال انت طالق ان شاء الله فانه لم يقع لعدم الوصول  
الى العلم بوجود الشرط لانه لا يمكن الوتوف عليها والحاربي  
على انه تعليق لا تطبيق والتعليق اعدام قبيل وجود الشرط والنظر  
هنا لا يعلم فلا يقع شئ وقال مالك واهم يقع الطلاق لان شرطه تحقق  
اذ لو لم يث الله كما اجرى على انه التطبيق والجواب بانه  
ينبغي ان يقع الطلاق ان اذ ان الجسد لو وجود الشرط لان حصوله



العبد تدعى حصول مشيئة الله بكل الجواب الآخرة تقدير الجواب  
 انما اشارة العبد تابعة لاشارة الله ولا يفهم من ان مراد  
 العبد مراد الله اذ لو كان كذلك لوقع كفا ارادة العبد واللازم  
 باطل فكذا الملزوم او نقول الآخرة الفرق بين هذا وبين الاول  
 ان في الاول جعل متعلق مشيئة الله فعل مشيئة العبد وفي الثاني  
 نفس مشيئة العبد وفي الاول الباع مقدره سببية الى لا يصدق  
 منكم فعل المشيئة الاسباب اشارة الله ابا، وفي الثاني لا يقع  
 منكم فعل المشيئة الى غير الفعل الالهي الله ابا، وهذا يفسر في الجواب  
 في الجواب ولو قال انت طالق بامر الله او بكلمة او بعلمه او بانه اد  
 بقدرته يقع في الحال وكذا لو قال انت طالق في علم الله بخلاف ما لو قال  
 في امر الله او في ارادة او في قدرة فانه لا يقع لان حرف في مجاز عن  
 الشرح ولو قال انت طالق مشيئة الله او لارادته يقع لان الاعم  
 للتعليل وكان انت طالق لان الله شا وهذا مما يدل على عدم الفرق  
 بين المشيئة والارادة ولو لو قال انت طالق بارادة الله او بحجته او  
 برضا، لم يقع شيء لما قال في المشيئة الله تعالى لان الشرط في بعضها  
 محال وهو العلم والقدرة لانها سببا صفتا ثم اذ العلم بتعلق الجواب  
 والمنع والممكن الوجود والمعدوم ولا يلزم الوقوع اذ كل شيء عند مجزأ  
 بخلاف الامر والاذن والكلمة لاخص صفات تامة واجاد اذ المراد بالامر  
 الاجاد المفهوم من قوله انا قولت الشيء اذ اردنا، ان يقول له ان  
 فيكون وكذا الاذن بمعنى الامر فهذه وان كان يصح التعليل بها لكنه لا  
 استعماله وعلى تقدير الاستعمال لم لو جعلها شرطا لا يقع كما في المشيئة  
 يقتضيه وقوع الطلاق البنية هذا بطريق البحث انما لم يفهم التوقع  
 والجواب الى عن قوله واما على تقدير عدم المشيئة فلو وجود المتعلق عليه  
 لان الكلام انما هو في التوقع على عدم المشيئة دون المشيئة لان  
 ان ههنا الكلمة وهي ان لم يشا الله للمتعلق بل لا يبطل لان التعليل المشيئة

بالمشيئة ابطال الى مبطل لصدور الكلام واذا ابطال الكلام بعضه بعضا  
 ضح المجموع عن جنس الافادة فلا يقع شيء اصلا البنية ولو سلم انما للتعليل  
 فلا يلزم لزوم الحكم وهو وقوع الطلاق على تقدير وجود المتعلق عليه  
 وانا يلزم لو كان وجود المتعلق عليه نمكنا وليس كذلك لانه لا يمكن  
 الماطلاع على مشيئة الله تعالى وعدمها وايضا وقوع الطلاق على تقدير  
 عدم مشيئة الله تعالى محال لكونه مالم يشا، فمقصودا بعدم وقوعه  
 فالتعليل بما لا يتجمل معه وقوع الطلاق اخو وقال الشافعي انما  
 قوله فاستحوذوا به وسلم للتعبير بالاختصاص دخلت على المحل فلا استوعبه  
 فيجب مسح لمطلق بعضه اذ لا رجحان للبعض على البعض فثبت ان الجواب  
 يبيح مطلق البعض والالزمت الزيادة على النص مخبر الواحد وهي لا يجوز  
 عند من قدت بالزنج او بنكاته اصابع وقال مالك انها صلة است  
 لتاكيد نفي الفعل فيجب مسح كل الراس كما لو قبيل واستحوذوا به وسلم  
 وهذا وان كان مجازا بالزيادة لكنه احوط ليخرج به عن العبد بيقين  
 وليس كذلك الى ليس معنى البنية كمالا، من المتعجبين  
 والزيادة لانها لم توضع لشيء منها اذ لو كان لنقل ضرورة اذ لا يثبت  
 للغة بدون النقل فلا يعدل اليه مع امكان العمل بالمعنى الحقيقي وهو الاصل  
 وذلك لا يستوعب الكل الى كل الراس عادة او عادة الله تدبر  
 في خلقه مقعر يد كل انسان اقل من محب راسه بان يكون مقعر بقدر  
 ربع راسه وحقيقة المسح يحصل بمجرد وضع اليد على الراس ول صونها بها  
 وذلك باخذ ربع الراس في العادة فتقدر به ولا حاجة الى اليد  
 وصار المراد اكثر اليد وهو ثلاثة اصابع عملا بقاعدة ان للاكثر حكم الكل  
 وفي هذا رد على ذرحيت اجاز المسح باقل من ثلاثة اصابع فان قلت  
 لم جعلت الثلاثة اكثر اليد وبه اكثر الاصابع لا اليد اسم لمجموع العضو  
 المعنى بروس الانامل والابساط قلت نظرا الا ان الاصابع هي الاصل  
 في اليد باعتبار منفعة الاخذ والبطش لذا اوجب الشرح بقطع كل ما



دون ما سواها كمال الدينة هذا ولا يخفى ان تفسيرنا راجح اكثر البدي بالاصابع  
بسبب نظام لان ما بين اليد تغذر الصابنة فوجبه لعدم الاستيعاب  
عادية غير التوجيه الذي ذكرناه وتغيره ان وضع الالة لا يقتضي  
اسبعا باذ العادية لان العادية لا توضع اليد بمجموع اجزاها  
على الراس فان ما بين الاصابع منظر الكون بتغذر الصابنة كما قال  
غالب الشرح ولا يخفى ان التوجيه الذي ذكرناه آبهن فتأمل بهم  
ولغايل ان يقول القول باجمال الالة من كل الية فان قلت اذا ثبت  
هنا البحث ان لا اجمال في الالة فمن اي قبيل تكون قلت من قبيل  
المطلق عند الفاعل ومن قبيل البعض عند ما كلف وبعض مشايجنا  
اي نص في مسح الكل عند وفي مسح البعض عندنا بهذا الطريقة المذكورة  
في المتن ومن قبيل المجل عند اخوين وفيه الاشكال المذكور  
فان قلت الحق ان الية اذا دخلت المحل لا يقتضي الاستيعاب لانهما  
تقتضي عدم الاول اعم ولا يلزم من وجود الاعم وجود الاخص فلا  
بر السوال وانا اورد هذا السوال دفعا لوم ما عسى ان يتوهم ذلك  
على ان لغايل ان يقول الزيادة على الكتاب نسخ وقد قال عليه السلام  
الزيادة آخر القرآن نزولا فاحلوا حلها وحرموا حرامها وذا يدل على  
ان جميع احكامها على ان جميع احكامها ثابتة ولكن ان يجاب بان الحديث  
المذكور يحتمل الشيخ على ان الاحاد لا تعارض المشهور لكن مجرد دعوى  
الشهرة غير كافية هذا واجب ايضا بان الاستيعاب في الية ثبت قياسا  
على الاصل وهو الغسل لان حكم الخائف في المقدار حكم الاصل وفيه نظر لانه  
متكامل بمسح الخف فانه خلف عن الاصل ولم يؤخذ حكمه في المقدار والتحقق  
ان المسح يدل لا خلف والكلام في الثاني والفرق بينهما ان البديل شرط  
مع امكان البديل منه ونشر الخلف تغذر الاصل فكان البديل بمنزلة و  
طبيعة مبتدأة شرعت فلا يلزم منه مراعاة المبدال بخلاف الخلف  
على الالتزام على في الية حرف موضوع للاستيعاب لا يستعمل الخف نحو زيد على

على الرغزس والحكي نحو فلان امير على القوم وفي الشريعة للالتزام في الرسم لان  
الدين يعلمون ابو عليه ومن ثم قيل ان لصاحب الحق يد او  
مقالا بان يقول له عالف وديعة او كلفها وديعة اولها الخفا  
وديعة او غير ذلك مما يكون مغيرا الصدر الكلام عن الاجاب في الية  
فبتصرف الية الوديعه كما فيها من وجوب الحفظ ولا يثبت به الدين  
وانما شرط الاتصال لانه مغير وهو لا يكون مفصولا وانما قال وديعة  
ولم نقل او عارية لان العارية في الية الامم والديانة فرض والفرض دين  
الالة مخالفة الدين من جهة التاجيل وعده وانما اقتصر على الدين مع  
ان الفرض دين الالة لان الدين اعلم اذ كل فرض دين  
ولا عكس فلو ذكر الاخص لتوهم قصر الحكم عليه والدين ما لزم سبع  
او شر او صليح من جنابة او غير ذلك وكذا كل ما لزم بالعقد بخلاف  
ف الفرض فلان المراد به السلف في المعارضات المختصة  
اي الحالة عن معنى الاستيفاء كالبيع والشراء والاجارة والتكاح بعينه كانت  
البيع مجاز التغذر العمل بالحقيقة وظهور علاقة المجاز لان اللزوم للمتناه  
متناهي سبب اللزوم المستفاد من البيا لان الشيء اذ لزم الشيء  
كان ملصقا به بحيث تلتزم الالف عند ما وبتبين منه ان علي بن  
معنى البع عند ما فتكون الالف عوضا لاشترط واجزا العوض تنقسم  
على اذ المعوض لان ثبوت العوض والعوض من باب المقابلة حتى  
يثبت كل من ههنا في مقابلة كل ذاك من ذلك ويمتنع تقديم احد على  
الآخر كالمتناهيين وعند المشروط فلا يلزمهما شيء والطلاق  
رجعي كلمة على تدل على الشرط حقيقته الى حاصله على ان فيه ذلك  
مختره الحقيقه عند الفقهاء لانها في اصل الوضع للالتزام والمجتهد لانها  
لا شرط لان الطلاق يحتمل التعليق لان الطلاق يحتمل التعليق  
فان قيل كلمة على دافعه على المال دون الطلاق وانه يقتضي كون  
المال شرطا دون الطلاق قلت طالبة مطلقا لانهما اللطلاق بتبعه اتصال المال



فلما كان المال غير قابل للتعلق جعل دخولها عليه كدخولها على الطلاق الا  
اتصال بينهما قال بعض المحققين الحق ان يقال انها حقيقة في الزوم الصادق  
في ضمن ما يجب فيه الشرط المحض نحو بنا بعدك على ان لا يشرك بالله  
شيئا وانت طالق على ان يدخل الدار وما وجب فيه المعاقبة المحضة  
كسبغ هذا على الف والحمل المتنازع فيه مما يصح فيه كل من الامرين لان  
الطلاق مما يتعلق بالشرط المحض ويصح الاعتراض ولا مرجح لاهلها  
على الاخر قلت كانه اختار الشق الثاني كما هو قاعدة الجيب  
عن السؤال المراد وبين شين فانه اما ان يجاز احد الشقين ويدفع  
مايرد عليه او يجتاز شقانا واذا اختار الثاني والحاصل  
انما في الشرط منزلة الحقيقة المستعملة وكونها بمعنى البيع مجاز متعارف  
وذلك لان الطلاق يقبل الشرط ويكون معاوضة من جانب  
المرأة اذا وقع المال الحقيقة المستعملة اول من المجاز المتعارف عند  
وعند ما العكس اول لكن ما قاله ابو حنيفة ادق وارجح فان العوض  
يبعث المعوض معارفا بالمشروط يعقب الشرط لسومية عليه وليس بان  
مالهما من المال مقارنة لان الطلاق يقع اولاً ثم يجب المال وذلك  
معنى الشرط محله عليه اولى لقربه من الحقيقة والمشروط لا يفرغ  
على اجزاء الشرط وذلك لان بنوت المشروط والشرط بطريق المعاينة  
ضرورة توقف المشروط على الشرط من غير عكس فلو انقسم اجزاء الشرط  
على اجزاء المشروط للزم تقدم جزء من المشروط على الشرط وذلك محل  
لمعاينة بينهما بل مجموع الشرط علاوة على لزوم كل المشروط ومن  
للسمع الاخر اتفق ائمة اللغة على ان من حقيقة في ابتداء الغاية  
وقتها على سواها على سبيل المجاز لوجود اليه وذهب بعض الفقهاء الى  
انما حقيقة في التبعيض واليه مال في الاسلام وتبعه المصنف وهو ليس  
بشيء لما ذكرنا واعلم ان المراد بالغاية في قولهم من لا ابتداء الغاية ولي  
لان الغاية هو المسافة اطلاق اسم الجزء على الكل اذا الغاية هي النهاية وليس

وليس لها ابتداء وانتمها وعندنا ان يعتق جميعا لان كلمة من  
عامة وكلمة من للتبيين الاخر فخرج الخلاف الامن فانها في مثل ذلك  
للتبعيض عند لان الحقيقة مستعملة وللبيان عند مما لانه متعارف  
ويرد على قوله من شام من عبدي العتق فهو حرف واعتقوا كلهم  
وكان ينبغي ان يعتقوا الا واحدا عملا بكلمة العموم والتبعيض كما  
في الفرج المذكور هنا وقدم الفرق في بحث العام والكلام في  
هذا شروع في بيان الضابط الاخر اعلم انتم قد اختلفتم في دخول  
بالعد الذي حكم ما قبلها فذهب النجاة في ذلك الى اربعة مذاهب احدها انه بد  
يدخل تحت حقيقة الا ان يجوز فيه دخول بعد الدخول فانه في الثاني عليه  
والثالث انه يشرك بين الدخول وعدمه وعليه المحققين منقسم لالا  
الى النهاية من غير دلالة على الدخول وعدمه وانما ذلك راجع الى الدليل  
والرابع انه بدخل ان كان من جنس ما قبلها ولا بدخل ان كان من  
خلافه وذهب الاصوليون الى ان الغاية ان كانت قايمة بما  
بنفسها الاخر ماكر المصنف من الضابطة ونحضاك ما بناسب مذ  
هب الاصوليين من مذاهب النجاة احتراز عن الدليل  
فانه يقتصر في اسحق اسم المحل الاخر وهو التميزية تحت  
فان الدليل لا يقتصر في وجوده الى العنصر بل هو قائم بنفسه ولهذا  
اورد في الاسلام في الذي هو قائم بنفسه ولتقابل ان  
لمنع كون المرافع من هذا القبيل الاخر هذا البحث ظاهر اذا لم افق  
من القبيل الثاني ولتقابل ان يقول اذا قرن بالكلام الاخر  
هذا الكلام مردود بوجهين احدهما ان ما قالوا لا يظهره فائدة ا  
الكلام المغيب من غير ان يوزع فيه الثاني ان النص الواحد لا يمنع ان  
يبعث حكيم مختصين احدهما بعبارة والاخر بالبدلانية او بتبادر  
او باقتضائه فاعلم من الاول لانا اثبتنا الابواب بالامر والاسقاط  
بالغاية لان الامر بدخل البدن وهو سبيل ما عليها وذلك



في نفسه محمداً فجعل الغاية معه للمواد وهو تحصيل الحاصل فنصرتنا بالاستفاضة  
 اذ التأسيسين جنس من التوكيد فيكون الاجاب ثابتاً بالعبارة  
 بالعبارة والاستفاضة ثابتاً بالاشارة لأن الاول ظاهر من كل وجه ومقصود  
 بالنص ومسوق له بخلاف الثاني وان كانا ثابتين بالتعلم والاعمال  
 فلا يفتي الا على اهل الحطيات اللغوية فلا يرد وعدم دخول  
 الغاية في قوله تعالى فزات هذا الكتاب من اوله ان كان باليهود  
 قال صاحب الكشف الآخرة لا فائدة في نقل كلام الكشاف لانهم  
 لم يقولوا ذلك بغير دليل وهو قرابين الاحوال كالليل في الصوم  
 الآخرة واعتبر بان الليل قائم بنفسه لانه لا يفتقر في وجوده الى  
 غيره ولهذا اورد في الاسلام في القسم الذي قائم بنفسه فكيف  
 يستقيم ذكره في القسم الذي هو غير قائم بنفسه واجيب بان يفتقر  
 في استحقاق اسمه الى محل آخر فلا يكون قائماً بنفسه وهذا ذكره شمس الأئمة  
 في القسم الذي هو غير قائم بنفسه وفيه نظر لانه اذا اريد بالمحل  
 للآخر متعابلاً لا نفس الغاية فلا نسلم ان الليل كذلك لانه زمان  
 ليس في معابنة محل وان اريد بطلق المحل فلا نسلم ان مثل الماريط  
 والسنان قائم بنفسه مع انه يحتاج في وجوده الى محل وفي  
 للظرفية اي بمعنى انها تفيد اشمال المجرور بها على ما قبلها اشمالاً كما  
 بنا تخفيفاً نحو الما في الكوز والصلاة في الليل او تشبهها نحو زيد في  
 نعمة والدار في يد وان نوى آخرة يصدق عند ابي حنيفة  
 الآخرة اما اذا لم يكن بينه وبين الجزء الاول لعدم الفرح  
 اذ لا اختصاص للطلاق بالمكان اذ الوقوع في مكان واقع في جميع الا  
 مكنة فلا يصح ان يجعل شرطاً ليكون تعليقاً والتفتية ان المكان الداخل  
 على حرف في موجوده في الحال فيكون التعليق به مجزئاً بخلاف الزمان  
 فانه معدوم فالتعليق به يكون تعليقاً بمعنى فعل على التعليق حقيقة  
 والتحقيق ان الاضافة ان يجعل ما بعد حرفها ظرفاً وهو يتضمن نوعاً مطلقاً

والتعليق لا يتصور الا في امر معدوم وذلك في الزمان لان من اجزاء  
 توجد شيئاً بخلاف المكان فانه بجميع اجزائه موجوداً فلا يتصور  
 التعليق به واذا اعدم التعليق كان ارسالاً للطلاق والطلاق المرسل لا  
 لا يتوقف على شيء لان اللطلاق يتوقف اذ كان معلناً بشئ حقيقته  
 او مفعلاً نحو انت طالق ان قلت زيدا وانت طالق في ذلك كان قال  
 انت طالق اذا جاء الغد الا ان بعض الفاعل استثنى من قوله  
 يقع في الحال تغيره اذا اضيف للطلاق الى مكان وقع في الحال الا  
 ان بعض الفاعل الذي هو المصدر بان ينوي دخولك في الدار اي وقت  
 دخولك اي الدار على وضع المصدر موضع الزمان فحينئذ لا تطلق في الحال  
 وبصرفه الشرط ويتعلق الوقوع بالدخول فيصدق بان لا تطلق الا  
 اللفظ وان كان محتمل ذلك من حيث ان الاطلاق حال في الدار او سبب  
 لكونه فيها بخلاف الظاهر لان في الطرف المعارضة من احتوائه على  
 الظروف بجوانبه انت طالق واحدة قبل واحدة تقع واحدة لان  
 القبليته صفة الملاوة لان في قوله قبل واحدة غيره عايداً لقوله واحدة اي  
 واحدة ثابتة قبل واحدة ولهذا الثبوت خرجت المرأة عن محله الطلاق  
 الثاني بخلاف قبلها واحدة فان القبليته وقعت صفة للواحدة الثانية  
 لانها فاعل الطرف فتكون من المنصفه بالقبليته والمراد الصفة المعنوية  
 لا التفت النحوي والافعال الطرفية اعني قبلها واحدة صفة للواحدة ا  
 ال بقة والما وصفت الثانية بانها قبل ال بقة وليس في وسعة  
 تقدم الثانية بل اتعاها مقارناً كما اذا قال انت طالق في الزمان ال بقاء  
 يجعل اتعاً في الحال لان في ضرورة الاسناد اما سبق الوقوع في الحال  
 ولو قال له على درهم قبل درهم ثم يجب درهم واحدة لانه صفة للمال  
 فكانه قال درهم قبل درهم على درهم المستقبل ولو قال عليه درهم بلز  
 درهمان صفة لكونه للاخر اي درهم قبل درهم ثم تدوجب  
 على والحاصل ان الافراد مخالفة للطلاق لان الطلاق يقع مطلقاً



في قبل وفي بعد عند اتصالها بها الكناية لان الطلاق لا يقع لعدم المحلنة و  
وزواله من بعد الذم ثم يجب دينا لان المدخول بها يقع الجميع  
لوجود المحلنة لقيام العدة لان عند عبارة عن القرب ويبدل على  
الحفظ لا الزوم كما ذكر المصنف الا ان يقال في موضوع القرب لغة  
والحضرة شرعا في بناء قوله لان الزوم في الذمة ليس عند حضرة حقيقة  
لان الدين وصف في الذمة وقوله عندى جاز لان العدة المحضرة  
وهي لا يتصور في الدين بوجه الحقيقة والدين ليس كذلك فان  
قلت لم لا محل على العاربه مع انها امانة في المستعبر قلت عاربه الراجح  
والذات غير توضح فيثبت في الذمة فيكون دينا رفقة لذلك وغير  
يستعمل صفة للفكرة حالة اضافتها الى المعرفة اضافة معنوية نحو جاني  
رجال غير زيد لانها تنكره لا يتصرف بالاضافة الى المعارف لتوغلها  
في الابهام فان قلت فما تضع في غير المعضوب عليهم فان قلت  
صفة للمعرفة وهي الذين قلت لانه في معنى التنكره لعدم ارادة القيان  
اولا لان غير اذا وقعت بين متضادين وكانا معرفتين بتعيين بالآ  
ضافة كقولك الحركة غير السكون وكذا هنا كذلك لان المنع عليه  
والمفضوب عليهم متضادين لانه اي قوله غير دافع صفة الراجح  
ومتنع الوصف بالغيرية ان لا يكون الراجح المعينة وانما  
وهي الى الدافع سدس درهم وقيل ربحه وبكل الجمع بينهما بالاحالة  
على الاختلاف الحرف احسنه اي المعنى بقوله غير دافع  
فيلزم درهم الا دافعا لان الدرهم القوية بنفسه وانما فيكون  
اللازم للذمة اما حصة اسداس الدرهم او ثلثة ارباعه على اختلاف  
القولين وبهذا ظهر الفرق بين الوصفية والاستثنائية كما في نحو جاني ر  
رجل غير زيد وجاني القوم غير زيد فان الاول لا توضح فيه لزيد  
تتبع ولا اثبات والثاني مفيد للحكم عليه لعدم الجاني وكذا لو قيل لفلان  
على عشر غير عشرة بالرفع لانه دينا لما ذكرنا ولو نصبه قلنا عند محمد

محمد خلافا لها فانه عندنا بلزوم الاذمة قيمة عشرة دراهم في جعل الاستثنا  
وبما جعلنا متصلا وذلك بطريق البيان وذلك بطريق المعارضة  
اي كناية انما فتنه المعروف بالكلمات لان اداة الشرط  
ليست كلها حروف قابل الحروف منها ان ولو وما سواهما اسما و  
والكلمات مثل الحروف والاسماء وكان الشرح اعند زرع عن تفسير  
المصنف بالحروف بشيئين على سبيل البدل احد ما انه اراد بالحروف  
الكلمات لا الحروف المصطلحة وثانيهما يجوز انه اراد بالحروف المصطلحة  
تعليل لان على بقية الادوات لاصالتها اذ كل واحد من الاسماء التي مجازي  
بها يتبع لان المجازاة وانما قلنا على سبيل البدل لانه لا يمكن الاعتذار  
بهما معا لكنها فاه بمعنىهما وليس لهما معنى آخر سواء كك ان يقول  
لان كك لانها كون نافية ايضا نحو وان من شيء الا يسبح بحمده و  
مختلفة من العقلة وعامة عمل ليس والجواب ان المراد حالة كونها الشرط  
ليس مضافا سواء وعامة عمل ليس نحو ان هو مستويا على احد جانبي  
غير تام من الادوات فيها يكون لاسمان آخر حالة كونها للشرط مثل  
حتى واين الشرطيان فان الشرطية لازمة لهما محتمل للوجود  
والعدم المناسب ان يقول محتمل للوجود فقط لان العدد قد تقدم  
ذكره ان يقول نحو يوجد وان لا يوجد والحاصل ان شان مدخولها  
ان يكون متدرجا بين ان يكون وان لا يكون يستعمل في قطع  
الوجود او العدم الا ليشترط منزلة المشكوك لشكته ليس  
يكافئ لاحالة الجملة صفة المحظر الظاهر انه صفة ثالثة لامر اي امر ليس  
يكافئ اي موجود لاحالة وكان الاولى عدم ذكره في الجملة الاستثنا  
عنها بما هو قبلها اذ هو بصدد الاختصار لان المقصود من  
مدخولها هو المحل على شيء اول المنع مثال الاول ان قدم زيد فزيد  
خر ومثال الثاني ان دخلت الدار فانت كالتق ولا بد من التقييد  
بالغالب حتى لا يرد لوقال الامرته ان خصت فانت كالتق فانه



فانه يبين وليس فيه عن الامنع واذا لا يجوز في الممتنع  
 والمتحقق اذ لا فائدة على العمل على المنع والمنع على المحقق والمنع عن الاول  
 والعمل على الثاني في تحصيل الحاصل فلا يقال ان جاء الفذ وكذا الا  
 يقال ان ثبت وانما لان ذلك يمنع وذلك ان يقول الميخص من  
 الامر والكاتب البينة عادة مع انهم استعملوا فيه ان واذا قالوا اذا قال  
 لامر ان حصلت فانت طالق انما حصلت فكذا والجواب  
 ان ان شتم في الطبع الوجود والامتناع لتزله منزلة المشكوك ا  
 لكنه فاذا مات الزوج الحاقرب مودة على وجه لا يسمع في  
 انت طالق فقد وجد الشرط فتطلق فلانا لان امر الفاء  
 انما ترث اذا كانت في العدة والعدة لغير المدخول بها لان  
 امر الفاء انما ترث اذا كانت في العدة الطلاق فانت لا العدة فمن عليها الموت  
 في زمان لا يبيع التلطف بالطلاق فانت لا العدة فمن عليها الموت  
 وهي ليست في العدة فان قلت ام لا يقولوا الفاء تطلق عقيب  
 مودة فترث قلت الشرط مشروط بالغير عنة وذلك يحصل قبيل  
 مودة زمان لا يبيع التلطف به فلو قلت بعدم الوقوع في هذا الزمان  
 فكان لا يبيع الطلاق بعد الموت من باب اولي فلها الميراث لوجود  
 شرط وهو العدة وكذا اذا مات تطلق فلانا قبل موتها  
 بساعة لطيفة لا يسمع فيها كلمة التعليق وفي النوادر لا تطلق بموتها  
 لانها ماتت فالتطبيق من الزوج متصور وبعدها لم يبق خلا للطلاق  
 بخلاف الزوج فانه اذا شرف على الهلاك وقع الباس عن فعل التلطف  
 فيه والصحيح ان موتها كوتها لتحقق الشرط وهو الموت كل منهما واذا  
 حكمت بتوقيع الطلاق قبل موتها لا يرث منها الزوج لانها ماتت قبل  
 الموت فلم يبق بينهما زوج وانما حكمت بالبينة مع ان المعلق صحيح  
 لانتهى العدة لغير المدخول بها لان الفرص ان الوقوع في آخر  
 جزء لا تجزي فلم يلب الاموت وبه تبين ولما قيل ان يقول اذا قال

اذا كان البينة من الزمان قدر لا يبيع فيه التكلم بالطلاق بالنسبة اليها فيبقى  
 ان لا يبيع الطلاق لان المحل لا يبيع الطلاق بخلاف مودة فلانا  
 لو وقع الطلاق قبيل مودة ان قبل هو الجزء الاجبر من الحياة وهو عاجز  
 عن التكلم ومن شرط العدة لان المعلق بالشرط كالمفوض عنه الشرط  
 قلنا هو امر حكلي فلا يشترط له ما يشترط الحقيقة التعليق بل يكفي لوجود ذلك  
 عند التعليق كما اذا علق الطلاق ثم جزء فوجد الشرط حالة حياة فانه ترث  
 الجزء وان لم يتصور منه حقيقته التعليق اذا عند نجاة الكوفة  
 بمعنى تطلع للوقت ويعمل بمعنى وقت حصول مضمون ما اصنف اليه  
 فلا يجرم بها الفعل فلما هو قطع الوجود بسبب الشرط لمع تعليق حصول  
 مضمون جملة بحصول مضمون ما دخلت عليه ويخرب بها المضارع ويكون  
 استعمالها حينئذ في امر على خطر الوجود على السوا يعني من غير  
 ترجيح لاحد الاستعمالين على الآخر مع ثبوت الاسمية لها في الحالين  
 ولا يلتفت اليها قبل من الحذف ذلك حرف مرادف لان  
 الشرطية كالقوت عليه من التلكت البانبت كقول الشاعر  
 تصبكت حفاضة فتعمل اوله واستغن ما اغناك ربك بالقنا ومعناه  
 عن نفسك غنيا والمهر الفينة مدة اغناه الله اباك واذا اصابتك سكة  
 وفقر فاجبر صبرا جميل من غير حزن وشكوى او اظهد الغنا بالتحمل والبر  
 كسلا يطلع الناس على حالك وان يهد فيه حيث جرم باذا يحل  
 لانها بمعنى لان اصابة الحفاضة من الامر والمراد به واذا كانت بمعنى  
 الوقت انما يستعمل في الامر الكابن الاي لا ريب فيه نحو في الفذ ولو لم  
 يمكن اذا هنا بمعنى ان الشرطية لا جاز استعمالها في الامر المتردد معناه  
 ان تصبكت لا دخول الفاء واذا محضوس بان قلت في هذا الدليل نظر  
 لانتفاضة بقول الشاعر اذا ما لغيت بين ما لك فلم على انتم افضل  
 ولا سلم ان الفاء محضوفة بجواب ان واذا تكون كربة  
 ادعى لها وانما جاس الجنس اخذه وحمل المعنى انه يقول اذا كان امر



شديد و حرب و قال يدعى و يقابل و اذا كان هناك ثم نحن لم يدع لها  
جند المحمول الذي لم يقابل فاستعمل في احد ما لم يبق الاخر مراداً  
فان المشترك لا عموم له و يمكن ان يقال الى آخره الاولى ان يقال  
بل هو موضوع للوقت وقد تستعمل مجازاً للشرط من غير سقوط معناه  
عنها الا انهم لم يجعلوا كمال الشرط ولهذا لم يجوزوا جعل المضارع لغوات  
معنى الاجتهاد للازم للشرط منها حينئذ لا جمع بين الحقيقة و الجأز بل جمع بين  
معنى اصلي و معنى صفتي لانها استعملت في معنى الطرف منقضية لمعنى الشرط  
باعتبار افادة الكلام معها بعد حصول مضمون جمله لمضمون اخر كما قد  
ذلك فلو كان للشرط لبطلت المثبتة الاخرى لانك انما بانها  
للشرط اتفاقاً لوجود التعليق بالاشارة فينتفي على قوله ان لا يكون للوقت  
اصلاً لكن الوقت لم يسقط عنها اذ لو سقط للتعقيب كما في ان ثبتت  
و يمكن الجواب ان المثبتة ثبتت بجزء التكلم بهذا الكلام ثم وقع الشك  
في ان اذا مثل معنى فلا يخرج المثبتة من يدنا بالقبول او مثل ان يخرج فكان  
مكان الشك بانتفاع في الاكظ لقطع بعد البتوث فلا يخرج و فيه تأمل  
والاولى انه اي من قوله و يمكن الاخرى هو كلام جيد ذكره بعض المحققين وليس  
من عند الشرح كما هو الشرح و مما يدل على ما ذكرنا هذا ابتداء  
كلام لا تعلق له باقبله و حق العبارة ان يقول و مما يدل على ما ذكرنا انه  
قصد بذكر هذا المسألة ما سبب قولها و يحتاج ابو حنيفة الى الفرق بين  
قوله اذا لم اطلقك فانت طالق و بين قوله طلقك اذا نسيت  
حيث جعل اذا الاولى المحض الشرط بمنزلة ان صح لا يقع الطلاق الا في  
الحياة و في الثانية للطرف بمنزلة من صح لا تنفذ المثبتة بالمجلس و حال  
الفرق ان الاصل عدم الطلاق فلا يقع بالشك و في التعليق الاصل  
الاستمرار فلا يقع بالشك ما لم يمت احد ما علل به بان قد  
ثبت استعمال اذا في الوقت الحاضر و الشرط المحض على التعارض  
فوقع الشك في وقوع الطلاق لانه ان كان بمعنى الشرط لا يطلق

يطلق في الحال وان كان للوقت نطلق في الحال كما في متى فلا يقع بالشك  
كما قالوا و لتأمل ان يقول لو كان واقعاً في وقوع الطلاق لما  
وقع حين سكت و لا مضافاً الى موت احدهما لان الكساح محقق للحق  
لا يزول بالشك و لان مقتضى التعارض اذ اعدم المرجح الزهارة الاضا  
فكان جميعاً و الطلاق اذا لم يكن مضافاً فهو موجبه واجب بان الشك واقع  
في الكيف لانه اصل الطلاق لانه موجبه انت طالق وليس فيه بالوجوب  
الشك و انما وقع الشك فيها دل عليه اذ من الاضافة الى الموت او الى  
زمان حال عن التطبيع فمضى قولهم وقع الشك في الطلاق و هو عند الوقت  
بدليل ان وجوده عند موت احدكما لا شك فيه و نهاره الاضافيتين ا  
فالمزم ان لو لم نعلم مرجح لاحد كما وقد قام استصحاب الحال في حال  
حجة واقعة قبل دفع الوتوع الى ابعدا الاضافيتين انه و فيه نظر  
وروي عنها الى آخره فان قلت روي ابن سماعه هذه المسألة عن ابي  
يوسف في نوادره و لم يذكر منه محمد و تبعه على ذلك شمس الائمة في  
اصوله قلت ليس فيها سكوها عن ذكر محمد في الرواية عنه و من نقل  
حجة على ما من نقل ولكن لا نص في ذلك عن ابي حنيفة و كيف  
سوال عن الحال قد بطن من سابق هذا الكلام ان كيف من كلمات الشرط  
على هو رأي الكونيون و على ما هو القياس بنا على انها للموال و الاحوال  
شروط الا انها تدل على احوال السبب في بعد مثل الصحة و السمع  
الكهولة و الشبوح و انما المقصود انها من الكلمات التي يثبت بها  
في هذه المقام من غير ان تكون من اسماء الظروف او كلمات الشرط و  
ذلك لانها للاستفهام الى السؤال عن الحال لكن لا خفا في انها لم يبق  
في مثل انت طالق كيف ثبت على حقيقتها و الا كما كان الوصف مفوضاً  
الى منيها بمنزلة ما اذا قال انت طالق رجعيان دين ام باننا على قصد  
السؤال بل صار مجازاً او المعنى انت طالق بأي كيفت ثبت  
فان استفهام السؤال عن الحال باركان ما دخلت عليه ذ احوال حملت



عليه وان لم يستقم بطل كونهما للسؤال عن الحال قال ابو حنيفة آه  
قال في المسبوط في انت سائلة حركت ثبوت انه يعنى عنه حينئذ  
والامثلة له وعند سما لا يعقل ما لم يثبت في المجلس فخطا ان بطلان  
تعليق الكيفية بصدور الكلام انما هو عنه ابي حنيفة لان العنى  
لا كيف له لقابل ان يقول انه يكون مطلقا ومخرجا على مال وبدونه  
على وجه التدبير وغيره مطلقا مقيدا بما ياتي من الزمان وكل هذا كيفيات  
ويمكن ان يجاب بان المعلق بالشيء انما هو كيفية العنى لا اصله  
لامر من ان كيفية السؤال عن الحال فاذا كان يكون اصل العنى مجزا و  
ليس له بعد التخيير اوصاف واحوال يمكن تعليقها بالشيء تبعية  
قوله انت لصدور من اهله في محله ويلغوا قوله كيف ثبت لعدم  
وجود ما يتعلق به والا حوال المذكورة انما يمكن اتصاف العنى بها قبل  
الوقوع لا بعد فيقع الواحدة يقع الرجعية التي هي اصل الطلاق  
وان كانت موطوءة الاخرى كان المناسب ان يقول  
بعد موطوءة تقع عليها الواحدة الرجعية التي هي اصل الطلاق ويبقى الفصل  
اي الزيادة في الوصف بالبينونة وفي القدر بالعدد معوضا اليها  
ليتناظر بقيام العدة لكن بشرط منه الزوج الاخرى اذ لا يخفى ان هذا  
الزوج احسن من الزوج الذي ذكره على ان قوله فلها المشبة في الصفة  
تكرار بالنسبة الى الممتن هذا والحاصل ان كلمة كيف انما تدل على تعويض  
الاحوال والصفات دون الاصل ففي العنى وغير المدخول بها المشبة  
بعد وقوع الاصل لوجود اوصاف واحوال يمكن تعليقها بها فتعويض  
وفي الاحوال بها يكون التعويض اليها لوجود اوصاف واحوال يمكن  
تعليق المشبة بها والعدو بالرفع ليس نظاما والظاهر انه با  
لر عطف على الوصف كما ذكرنا والمعنى ان تربية الوصف بان  
يجعل الطلاق بانها بعد ان كان رجعيا وتربية في المقدر بان تجعله ثلثا  
بعد ان كان واحدا القيام العدة فلها الزيادة في الوصف وفي القدر

بل لا معنى للرفع لانه يكون عطف على الفصل فيصير المعنى بقى لها الزيادة في الوصف  
ويبقى لها القدر وهذا كلام لا معنى له والله اعلم ولقائل ان يقول العدد  
من الكرم دون الكيف فلا يكون مطلوباً بكيف ويمكن ان يقال انه من  
الكيف لا فائدة البينونة عند حصول مجموعها **قول** فاذا انفق بينهما يقع  
ما هنا نوباً بان شات البائن وقد نواه للزوج او شات ثلثا و  
قد نوى الزوج وان اختلفت المشتان كان شات بانها ونوى الزوج  
ثلثا وقد نوى الزوج ثلثا او بالكلية فهي رجعية **قول** قال صاحب النهاية  
راجعت الفحول في جواب هذه الاشكال بمعنى اصل السؤال وهو ينبغي ان  
لا يحتاج الى نية الزوج **قول** فيعقد على ما ذكره الطحاوي وابو بكر الرازي  
من ان نية الزوج ليست شرطاً لها الى فوه واجاب بعض مشايخنا  
بان المقضى لا اعتبار نية الزوج هو عليك المفوض كما فوض لنا لو لم نعبر في  
ذلك نية الزوج لمكننا باخلاف ما ملكها الزوج ولا سبيل اليه اذ هو  
مبدأ استفاضة ذلك فلا بد من اعتبار قصده ولهذا لم يكن لها  
انقاع الطلقتين لانه لا يملك انقاعها بقوله انت طالق وما لا يملك نفسه  
لا يجوز مخالفة فيه واما رواية الطحاوي والرازي فعارضته بروايتها  
مع الترجيح بما ذكرنا انتهى فتأمل **قول** وقال مالك لا يقبل الاشارة  
الى اخره بقر كلامهم مع ما ذكره القوم ان ما لا يكون محسوسا كالنقرات  
الشرعية من الطلاق والعناق والبيع والنكاح وغيره فخاله ووصفه سواء  
لان وجوده لا يمكن محسوسا كان معرفة وجوده بانارة واوصافه  
فاقرقت معرفة بهوة الى معرفة اثره ووصفه كنبوت الملك في البيع و  
الكل في النكاح والوصف ايضا مفتقر الى الاصل فاستويا و  
صار تعليق الاصل وقد تعلق الوصف بمشيتها بالتعويض فوجب  
ايضا ان يتعلق الاصل وهو الطلاق بمشيتها بواحدة الوصف لان  
كلها واحد فلا يقع شيء بدون المشبة وكذا حكم العنى لان ما لم يكن محسوسا  
لا بعد بانارة وصفاته فلا ينفك ان يكون حكم وصفه بنى الوجود



كلم اصله فيلزم من تعلقه بالشيء تعلقه بها والحاصل انهم اتفقوا  
على تعويض الوصف واختلاف في استلزام ذلك التعويض  
الاصل فذهب ابو حنيفة الى عدم اللزوم وذهب الى اللزوم  
**قول** اظن هذا اي هذا الخلاف بين الامام وصاحبه **قول**  
للعرض الثاني وهو الوصف والحال **قول** بل كلتا حالان في  
الجسم وهو المرأة مثلا **قول** بل سواب في الاصلية والفرعية يعني  
ان قلت اظنهما اصلا فالآخر يكون اصلا او فرعيا فالآخر يكون  
فرعا لعدم انفكاك احدهما عن الآخر اذا الطلاق لا يوجد الا بان  
يكون رجيا او بائنا وكذا البائن والرجعي لا يوجد بدون الطلاق  
واذا ثبت الملازمة من الجانبيين بطلت اصلية احدهما وفرعية  
الآخر **قول** وكيف اي كيف لا يكون احدهما اصلا والاخر فرعيا  
والاحكام الشرعية بمنزلة الجواهر شرعا واذا كانت منزلة الجواهر  
فلا يقد في اصالة احدهما وفرعية الآخر **قول** على انه لو وقع ذلك  
اي ما قاله بعض شراح من ان هذا يعني على امتناع قيام العرض  
ارتفع الخلاف لاختلاف بين الامام وصاحبه واللازم باطل اما  
الملازمة فلان امتناع قيام العرض بالعرض ملتزم انحصار اي كل  
منهما قابل به فلو كان الخلاف منبئا عليه لما وقع بل الخلاف منبئ على  
عدم انفكاك الوصف عن الاصل والاجواب لا يخيصة رحمه الله  
ان قولهم ما لا يقبل الاشارة بحاله ووصفه بمنزلة اصله ليس بصحيح  
واللازم انتفاء الفاسد على مذنبنا واللازم باطل بيان الملازمة  
ان الربا وسائر البياعات الفاسدة مشروعة باصلها دون وصفها  
بالاتفاق فلو كان ما ذكرتم صحيحا لكان الاصل مثل الوصف والوصف  
غير مشروع وما كان غير مشروع بحسب الوصف والاصل وباطل  
بالاتفاق لا فاسدا وكان الوصف مثل الاصل والاصل مشروع  
فيكون الربا جازا لا فاسدا وهو باطل بالاتفاق **قول** فلو كان اي

اي مجري كلام المصنف **قول** وهو غير مفوض عند الحكم ابو يوسف  
ومحمد رحمه الله **قول** يلزم ان يكون الوصف كذلك اي غير مفوض و  
قد فرض مفوضا اتفاقا بهذا حلف **قول** قالوا ولي ان يحل على القلب  
فيكون اصل الكلام فاصله بمنزلة وصفه وحاله فان قلت القاصدا  
بحسن الا اذا تضمن اعتبارا لطيفا وكنته من البلاغة وليس كذلك هنا لانه  
يؤم خلاف المقصود قلت القلب فيه ثلاثة اقوال بعضهم قبله مطلقا وبعضهم  
رده مطلقا والحق انه ان تضمن اعتبارا لطيفا قبل والا لا فهذا القلب  
انما يتأتى على القول الاول وان لم يكن هو الحق ويمكن ان يقال لا قلب  
في العبارة لان الوصف اذا كان مثل الاصل كان حكمها واحد فثبتت  
في احدهما ثبتت في الاخر وجعل الاصل اصلا في قوله والوصف  
فرعا في المنزلة اولى من العكس فانهم **قول** كم اسم للعدد المبرهن يقال  
كم عندك وكم مالك ولا اختصاص لها باب الطلاق محل الشارح  
فيه حرازه **قول** فاذا قال انت طالق كم ثبتت لم تطلق ما لم تشأ وان  
شئت فلها ان تشاء الواحدة فما فوقها لان اصل الطلاق قد تعلق  
بشيء كما وصف ضرورة العموم كم في العدد الواقع في باب الطلاق  
غير ان تعليق في الحال حال عن ذكر الوقت فيقضي جوابا في المجلس  
كسر التعليلات المطلقة عن الوقت فيخرج من بدما عما تخرج به خيار  
المجبرة من مزج الرد القابم وغيرهما مما يدل على الاعراض اما اذا كان  
فيها وقت فلا تنقيد بالمجلس كما ثبت في اذا نحو انت طالق اذا شئت  
لا يقال ليس للزوج ان يطلقها اكثر من واحدة فكيف يكون لها ذلك  
وهي قائمة مقامه لانا نقول المراد بالمشية مشية القدرة لا مشية  
الاباة وهو بقدر ان يوقع الثلاث لئن شئت فلذا يبي لقيامها  
مقامه او نقول لا كره الزيادة في حقها لانها لو فرقت لبطل  
خيارها فلا يمكن من ابتاع الثلاث الاحتمة فيباح لها لعدم قدرتها  
كذرا والحق عن ابي حنيفة بخلاف الزوج لانه قادر على التعريف **قول**



بشرط نية الزوج انما اشترط مطابقة ارادة الزوج لارادتها لانه هو المملك  
فيعتبر عدم مخالفة نية ولانه لما كان للعدد المهرم كان التعيين اليه بهه لان  
البيان لا يكون الا من المحل وكان قول الشيخ رحمه الله اسم للعدد الواقع انما  
هو بالنظر اليه الطلاق واما مطلقا فلا دلالة له على وقوع شئ من المهرم  
فتدبر قول كحاشي قول طالق دخلت الدار فانه يقع للمحل ولو قال انت  
طالق فيخرج عند محمد رحمه الله لعدم ما يتعلق به وعند ابى يوسف رحمه  
لالان ذكر ان بيان لارادة التعليق قول لانك لم انه اقرب الي  
الحقيقة وهي طرف المكان قول لانه اي مطلق الطرفين مبين لطرف  
المكان لكون هذا المطلق لا يوجد الا في ضمن ظرف الزمان وهو مبين لطرف  
المكان هذا ولقائل ان يقول لانك لم ان هذه القضية مانعة جمع بل مانعة  
بجمل الوجود المطلق في كل من الزمان والمكان وان كان كذلك في  
المانع من حمل حيث على اذا مطلق الطرفين وان كان المطلق لا وجود  
له الا في ضمن قدر هذا القدر كان في صحة الاستعارة كحاشي زيد  
بجامع مطلق الشجاعة وان كانت لا توجد الا في ضمن الافراد ويمكن ان يحاش  
عنه بان الجامع يجب ان يكون وصفا خارجا عن حقيقة المشبهة به والمثبه  
كالشجاعة فانها خارجة عن حقيقة الطرفين اما مطلق الطرفين فجزء مدلوله  
كل من حيث واذا لان حيث طرفية مفيدة بالمكان واذا طرفية  
مفيدة بالزمان بخلاف المحل على ان الشبهة فان الابهام خارج عن  
حقيقةهما قائل قول اذا قال المستامن لاهل الطاعة امنوني على  
شئ فانمونه الي اخوه قول ان بكسر الهجزة على انها محكية يقال و  
بالفتح على تقدير الياء قول لا يثبت لهن لان الاسم لا يتساو لهن منفرد  
ان لك ان يقول لم لا يتساو لهن بطريق المجاز والجواب ان المجاز لا بدله  
من العلقه وهي منتزعة فمات قول لا اكل من هذه الخطة فانه  
مرح في التنازل مجاز متعارف في المتحد منها قول كقوله انت صح  
المناسب ان يقول ومثال الحقيقة منه كقوله انت حراذ لا يعني ما في

ودخل الشرح على المتن من احرارة قول لان وصغرها في اللغة ليس  
كذلك اذ معنى انت طالق لغة رفع القيد عنها اي طالق من القيد وانت  
حر الاخبار بان حر لا بعد ثم جلا في الشرع لازالة الرق والنكاح  
قول مر بيان في ذلك المدلول وهو ازالة الرق وتحقيقان غيران  
فيه ايضا قول بدليل متعلق بقوله يجوز ان يكون وفي بعض النسخ  
يؤيده اي يؤيد هذا الجواب ان المصنف ذكر الصريح عقب ذكر  
الحقيقة والمجاز والاول في التمثيل بهما للحقيقة ويميل للمجاز بقول  
المخالف لا اكل من هذه الخطة كما ذكره الشارح او لا يكون التمثيل  
جاريا على الاصطلاح الذي به المخاطب لا على الاصطلاحين لان  
العقل لا يتبادر اليه لما فيه من الغدك ولا يفرق في التمثيل  
على التمثيل للحقيقة دون المجاز لان الابضاح المقصود من التمثيل  
حاصل بذلك قول وقبانه بالرفع عطف على تعلق بمعنى ان  
قيام ذلك الكلام مقام معناه الذي يراد منه فيكون من باب زيد  
شاعر وكانب واكامل ان حكم الصريح ان يتعلق الحكم الشرعي بنفس  
الكلام من غير التفاوت الى المعنى وان يقام لفظه مقام معناه و  
هذا كالنوم لما اقيم مقام الحديث لم يلتفت الى وجود الحديث  
بل ثبت الحكم بنفس النوم الموجب للاسترخاء ولقائل ان  
يقول لم لا يقام لفظ الحكم والمفتر مقام معناه ايضا لعدم  
احتمالها غير معناه مع استثناء التخصيص والتنازل قول  
هذا شكل قلت لا اشكال في كلام صاحب الغنية لانه كما  
يعرف من بوجبه بالقرنية الكفية وهي البنية وبيان يعرف  
عنه قضاء بالقرنية الظاهرة وهي قرأة المكنوب الالبري انه لو حكم  
لفظ غيره وقال سمعت بقول امراتي طالق لا يقع عليه سئ اي  
قضاء وكذا لو قرأ ذلك من كتاب قول واما الكتابة فاي مراد  
اشير منه المراد استنارها فاشيا من الاستعمال بان استعمال المتكلم



فامد الاستدلال وان كان معناه ظاهر الغة كما ان الامتشاف يحصل  
بالصرح باستعماله وان كان خفيا لغة واعلم ان من لم يقل بالاشتراط  
الاستعمال في الصريح لا يشترط منا فبدل فيه المشترك والمشكل وامثالها  
**قول** اي بالاستعمال ظاهرة انه تفسير للضمير في به وليس بظاهر  
لان هذا الضمير ليس عابدا بل على الاستعمال لعدم تقدم ذكره وانما هو عائد  
الي ما وكان المناسب عدم ذكر اي ليكون قوله بالاستعمال تعميم  
وتفريع بما حذفه المصنف اعتمادا على فهمه من مورد القسمة كما ذكر  
في الصريح **قول** الابقرية اي لفظية او معنوية **قول** فانها  
لا تميز بين اسم واسم الابقرية بنفهم اليها اي من تكلم او خطاب  
او غيبته وسمى مع ذلك حقيقته في معناه **قول** فان قلت  
الفخائر اعرف المعارف الي اخوه تفريغ السؤال بوجه اخر بان  
يقال لو كانت الفخائر من الكتابات لتوقف تميز بعضها على بعض  
على القرينة فلم تكن اعرف المعارف مع كونها كذلك **الجواب**  
ان وضع الفخائر عام بمعنى ان الواضع وضع لفظا انت مثلا لكل من طلب  
ومع ذلك لا ينافي تعريفها وكونها اعرف المعارف لا ينافي مجتمعا  
من القرينة الظاهرة الملازمة لها حاله الاستعمال اذ الملازمة بين الوضع  
والاستعمال فان البتة قد يوضع عاما ويستعمل خاصا وبالعكس وقد  
يتوافقان فاذا نكوتها اعرف المعارف ولا ينافي كونها من الكتابات  
هذا واما جواب الشارح فلا يحسم مادة السؤال ولهذا اعتبه  
بالنقل **قول** لكنها مسترة المراد فكان في ثبوت المراد بها برد  
فتوقف الحكم بها على ازالة ذلك التردد بدليل متقن بها من  
النية او ما يقوم مقامها من دلالة الحال كحال مذاكره الطلاق **قول**  
فيجب ان يقع بها الرجعي لان الكناية انما تعمل على المكلي عنه وهذه  
الالفاظ كنيات عن صرح الطلاق والطلاق يقع به الا الرجعي  
هذه الكنيات لا يقع فيها الا الرجعي **قول** لكن الابهام هذا بيان

علاقة الجواز وحاصله انها شابهت الكناية من جهة ما يتصل بها من الابهام  
كالباين مثلا ظاهر باعتبار البيونة مستر باعتبار الوصل التي هي محل  
البيونة فانها محل وصله النكاح ووصله القربة والوصله المكتوبة  
وغير ذلك من الوصل فاستعمل لفظ الكناية واحاطت الي النية ليرزول  
ابهام المحل وتبين البيونة عن وصله النكاح وتبع الطلاق البان  
بموجب الكلام نفسه من غير ان يجعل انت بائن كناية عن انت طالق  
حتى يلزم كون الواقع رجيبا ولا يخفى ما في ذلك من الكلف **قول**  
والحاصل انها كنيات حقيقية وكنيات عن الطلاق مجازا وفي التحقيق  
تضمنها بالكنيات مطلقا مجازا فتأمل وفي بعض شروح الفروع  
الكناية في باب الطلاق لفظ يجعل الطلاق وغيره خلا بر دان الكناية  
ما استمر منه المراد والمستمر في هذه الالفاظ بينا الطلاق فيجب ان  
يقع الرجعي لان هذا معنى الكناية في الاصول لا الفقه فلا يحتاج الي  
الجواب بان الطلاق لفظ الكنيات على كنيات الطلاق بطريق  
المجاز **قول** فنطلق المرأة على صفة البيونة ولا يكون انت بائن  
بمنزلة انت طالق على ما هو شأن الجواز ليلزم ان يكون رجيبا  
وهذا مبني على ان المراد في الكناية اللازم بالعرض والملزوم بالذات  
كما ذكر في الشرح اما على قول من يكتفي في الكناية بمجرد جواز ارادة  
المعنى المحقق فلا ينافي ذلك فيلزم على هذا انه يكون الواقع بهذه  
الالفاظ رجيبا وبهذا يسقط ما ذكره الشارح في صدر البحث  
لان هذا التفسير ليس معينا على قول من يكتفي بمجرد جواز ارادة  
المعنى الحقيقي **قول** ولو سلم الي اخوه اي لو سلم ارادة المجموع له  
في الكناية فلا يخفى انه لا يكون مقصودا لا لازم الثبوت  
في الواقع الا يري ان طول النجاد كناية عن طول الفاتة وهو لا يوجب  
ثبوت طول النجاد في الواقع لجواز ان يكون طول الفاتة وهو قصر  
النجاد وبالعكس من ان يلزم وقوع الطلاق بصفة البيونة ويمكن



ان يجاب عنه بان اللازم الاعلى حكم اللازم الحقيقي في المقامات  
الخطابية والالما استقامت الكناية فيما ذكرت **قول** والنسبة بين  
الكناية والمجاز الى اخوة اى بينهما عموم وخصوص من وجه مجتمعان في  
مادة ويفرد كل واحد منهما عن الآخر في احوى وهذا في اصطلاح  
الاصوليين اما في اصطلاح علماء البيان فيهما بيان كلى لان المجاز  
هو الكلمة المستعملة في غير ما وصفت له مع جواز ارادة ما وصفت له  
وعلى هذا فالكناية عند عدم واسطة بين الحقيقة والمجاز وسد اى من  
التلخيص وصرح صاحب المفاتيح بانها حقيقة فانه قال في المراد بالكلمة  
المستعملة اما معناها وهذه او غير معناها وهذه او معناها  
وغير معناها والاول حقيقة والثاني المجاز والثالث الكناية والحقيقة  
والكناية يشتركان في كونها حقيقتين وتفسير قان في التفرغ  
وعدم التفرغ **قول** والظاهر ان استثناء من قوله حتى كانت  
بوازة وجه الاظهرية انهم صرحوا بان الكل كنايةات الطلاق و  
ان الواقع بها بائن الامله الفاظ وجنسها اذا كانت استثناء  
من قوله كانت بائن فيكون هذه الالفاظ كنايةات مجازا ايضا  
لا حقيقة وانما وقع بها الرجعي لانها كنايةات عن الطلاق بل  
لان معانيها التي تنقل منها الى الطلاق المستلزم لادلائرها على  
البينة بخلاف ما عداها من الكنايةات **قول** فلان العدد  
يحتل عدد الدرهم والنعم من الله ومن العبد وعدد الاقراء  
بغير اسم المسبب على السبب لان الطلاق سبب لوجوب الالاء  
في الجملة وان لم يكن سببا له في هذه الصورة واعلم انه يجوز  
كون اعتدى واستبرى رجلك كذلك في المدخول بها اذا كانت  
آبنة او صغيرة **قول** فان قلت المسبب الى اخوة قال  
بعضهم هذا من اطلاق الحكم على العلة لا من اطلاق المسبب  
على السبب فلا بد السؤال من ان شرطه الاختصاص و

والعدة لا يختص بالطلاق لبثته في ام الولد **قول** اعتدى للبتة  
طلقت فاعتدى بذكر الحكم على السبب لدلالته عليه وللاضمار من  
باب المجاز وسو كناية قبل مبرورته متعارف **قول** في المجاز  
الغير المتعارف كما اذا خلف لا ياكل للحما فاكل لحم الادمي او الخنزير  
فانه لا يحنث على ما فيه من الخلاف **قول** كما في المجاز المتعارف  
كقوله اكل من صنع النحلة فانها مجاز عن غشربا لا كناية لانه صريح  
لظهور المراد من ذلك المراد بكثرة الاستعمال واما قوله انت  
واحدة فيحصل ان يكون نعت للمصدر اى واحدة انت طالق طلقة  
واحدة ويحصل ان يكون نعت للمرأة اى انت واحدة عند قومك  
او عندى او لعدم نظيرها في الكمال والجمال او في القبح فاذا زال  
الابهام بالنسبة او بدلالة الحال كان الواقع بها صريح الطلاق وهو  
يعقب الرجعة لانها عاملة بموجها او موجبة التوحيد ولا اثر لذلك  
في البينة **قول** اولان النقص وروى بلفظ الصريح لا البائن اولان حمله على الصلاح  
فان الرجل يصير عاميا بالبائن في بعض الروايات اولان يحتاج  
الى ادراك الموضوعين وما تطبقه بائنه ولما كان اقل تقديره كان  
اولى لان الاصل عدم التقدير **قول** وان لم يرب بان  
اسكن اليها يحتاج الى البينة لا فقال الامر **قول** اما النصب  
فيحل معناه الى اخوة واما السكون فيحل الاربعة امور وجهي النصب  
ودرجي الرضخ **قول** وعلى قول بعض صحابنا لا يكون الواحدة قال بعض  
المحققين لا يخفى عليك ان قوله انت واحدة من الكنايةات لا تفسير  
المراد به عند علماء الاصول وان لم يكن منها تفسير علماء البيان وانما هو من  
قبيل المندوف **قول** والصريح هو التام في ذلك اى في الافادة  
دون الكناية لعدم توقعه على بنية او قرينة وتوقعها على ذلك كمن اللغاة  
اجمعوا على ان الكناية والصريح يبلغ من الصريح والحكمه لان الانتقال منهما من



الملزوم الى اللازم فهو كعدى الشئ بنسبة فان وجود الملزوم يقتضي وجود  
اللازم لا مضاف وجود الملزوم بدون اللازم **قول** واما الاستدلال  
اي النظر في الدليل وسوما يمكن التوصل بجميع النظر فيه الى المطلوب  
خبري وقيل بل يلزم من العلم به العلم بشئ آخر **قول** وسواء نقل الهم  
من الاثر الى المؤثر وبسبب هذا استدلالا من المعلول على العلة وعكسه  
وهو انتقال الهم من المؤثر الى الاثر كما اذا راى ناراً انتقل الهم  
منها الى الدخان ويسمى استدلالا من العلة على المعلول الا ان دلالة  
العلة على معلولها اقوى واظهر من دلالة المعلول على علة لان  
العلة المعنية تدل على معلول معين واما المعلول المعين فلا يدل الا  
على علة ما انهم الا اذا كان المعلول مساويا لعلة تجسدها كاللال  
من المعلول على العلة كما لا استدلال من العلة على المعلول في القوة و  
الظهور لان المراد منها هو الثاني لان مقصود المجتهدين اثبات الاحكام  
بالادلة وذلك انما يحصل بالانتقال من المؤثر الى الاثر الذي هو الدليل  
على الاثر الذي هو الحكم وانما بقينا بقولنا بينما لان المراد عند المتكلمين  
هو الاول لان الاستدلال عندهم بالاثار على المؤثر واعلم ان  
اضافة التأثير الى الادلة على سبيل التجوز لان المؤثر في الاحكام  
بالحقيقة هو الباري تعالى والادلة انما هو امارات وعلامات و  
على ثبوت الاحكام **قول** فهو العمل بظاهر ما سبق الكلام له قال  
بعض الشارحين لو قال المصنف ما سبق الكلام لاجله بنسبة  
المستدل لكان اولى بخرج من احد النص لان النص ايضا سبق الكلام  
لاجله غير ان التصرف فيه لا من جهة الاستدلال بل من المتكلم وتجعل ان  
المصنف ترك هذا العبارة اعتمادا على الفهم لذكر الاستدلال قبيل  
وما قبل من الفرق بين عبارة النص والنص ان النص من اقسام القبط  
والعبارة من اقسام المعنى ليس يصح لان الاشتراك في الحد بوجوب  
الاشتراك في الحد ومما لا كانا مشتركين في الحد لان كلامها سبق

له الكلام وجب ان يشتركا في الحد والباري ان زيد الما كان حيوانا  
ناطقا كان اننا نأخذ اعز و الحاصل ان كلام النص والعبارة اعتبر  
فيه النظم مع المعنى والفرق بينهما بالاعتبار كما ذكرنا وهو ان النص تصار  
من جهة الحكم والعبارة تصار من جهة الاستدلال **قول** جفت انه  
يعنى العمل بالاشارة عمل بما ليس بظاهر عن وجه باعتبار انها خارجة عن  
المعنى الموضوع له الا ترى ان قوله تعالى وعلى المولود له رزقهن يسق  
نفقة الزوجات على الزوج الذي ولدن لاجله وهذا هو المعنى الموضوع له  
وفيه اشارة الى الان مفرد بالانفاق على الولد وهذا المعنى لا يتم  
خارجا لموضوع له متاخر عنه والظاهر انما هو الموضوع له **قول**  
فان قلت الى اخره سبب ورود هذا السؤال اخذ السوق في  
التعريف فتوهم الاستدلال بالعبارة مقتضيه بحسب الذات فورد  
السؤال **قول** قلت الكلام وان لم يكن مسوقا الى اخره قال بعض شراح  
المراد بالسوق في تعريف النص ان يدل على مفهوم مقتضا  
يكون مقصودا والمراد من السوق ههنا ان يدل على مفهوم سواء كان مقصودا  
او غير مقصود ثم اعلم ان الالية ظاهرة في اباقة النكاح نص في بيان العدد  
والاستدلال بالظاهر استدلالا بالعبارة فان قلت الظاهر ما لا  
يكون سوق الكلام له والعبارة ما سبق له الكلام فليكون  
الاستدلال به استدلالا لك بها وبينهما تماثلا فاجواب ان المراد  
بالسوق المنفي في الظاهر هو السوق الاصلية اي السوق للمعنى  
المقصود من الحكم بذلك الكلام كبيان العدد في الالية المذكورة و  
السوق المراد في العبارة هو السوق المعنى الغير الاصلية كما باقة النكاح  
فيكون الظاهر لمعنى غير اصلي كما ان العبارة كذلك وحسبنا لاشارة  
بين الظاهر والعبارة لكونها متساويتين لمعنى غير اصلي وعلى هذا  
يكون في السوق سوقا للمعنى الاصلية وغيره اذ النص هو الظاهر  
مع زيادة وضوح فافهم **قول** اي بتركيب من غير زيادة ولا نقصا



تفسير لقوله بنظم والمجموع قيد لاخراج الثابت بالدلالة لان الحكم الثابت  
بها انما يثبت بزيادة على معنى النص لان الدلالة هي المتفاد من  
المعنى اللغوي لا من نفس المعنى كالمعنى عن التاميف على ما سيجي  
ولو اخرج بالزيادة المقضي لكان له وجه لان الزيادة فيه ضرورة و  
الدلالة خرجت بقوله بنظم فمات **قول** حرج به اي بنظم **قول** لانه  
بمعنى النظم اي بمعنى متفاد من معنى النظم بخلاف الثابت بالدلالة  
فانه ثابت بنفس معنى النظم وسواء معنى قولهم فهو العمل ما ثبت  
بنظمه اي بمعناه اللفظ يقع النظم عن المعنى لا يثبت به نسي لان اللام  
للاختصاص ليدل على اخذ الوالد بالولد اما ملكا او نسيبا والاول  
مستف بالاجماع فيتعين الثاني على وجه يرتب عليه فوائد لا يرتب  
عليه مثلها بالنسبة الى الام كالامانة الكبرى والكفاه واعتبار  
مهر المثل وغيره من الامور التي يفسر بها الان **قول** وعلمه عند  
الحاجة لان النسبة بلام التملك مقضي بحال الولد ثابته على قدر  
الامكان وماله لا يصير ملكا بالاجماع حتى لا يجوز له التعرف في  
ماله بغير رضاه فاذا لم يمكن اثبات حقيقة الملك في ماله يثبت له  
حق التملك عند الحاجة عملا بالدليل بقدر الامكان ويبقى على ثبوت  
حق التملك له مسائل منها انه لا يحد بوطي جارية ابنة وان قال علمت  
انها حرام وانه لا يجب العفر بوطيها لثبوت الملك قبل الوطى  
بناء على حق التملك ومنها انه اذا استولد جارية الابن ثبت  
النسب ولا يجب عليه رد قيمة الولد على الابن ويجب رد قيمتها  
فقولها بغير عوض فيه نظر الا ان براد بالحاجة النفقة فيتملك  
ان كان غائبا وينبع عن **قول** واني ان الولد لا يشارك  
في نفعه الولد احد لان الشرع اوجب النفقة عليه بناء على كون  
الولد مستويا اليه لا يشارك احد في هذه النسبة فكذا في حكمها  
وهذا في الصغير والبنت الصغير رواية واحدة وفي الكبير الزمن والنسب

البالغة يجب على الاب والام انما تجسب ميراثهما من الولد في رواية  
الحسن عن ابن جهمه وفي ظاهر الرواية كل النفقة على الاب لقوله تعالى وعلى الولد  
له زوجه من غير فصل بين الصغير والكبير **قول** الا انه يجوز ان يقع بينهما  
تفاوت في القطع لان العبارة مقصودة قطعها ابداء الاشارة بغير  
ولا ديمه القطع والمقصود اقوى من غيره لزيادة اهتمام المتكلم وكذا  
دايم القطع لعدم ما يطره من الاحتمال فذا كانت العبارة اصح بالتقديم  
من الاشارة عند التعارض **قول** فقال عليه السلام بعد احداهم في  
تعريفها شطر عمرها لا يصوم لا يتصل قال ابن الجوزي في التحقيق هذا حديث  
لا يعرف وقال البيهقي لم اجده في نهي من كتب الحديث وقال ابن المنذر  
لا يثبت هذا بوجه من الوجوه عن النبي **قول** وفيه اشارة الى ان اكثر  
الجيف خمسة عشر يوما لان الشرط لغة النصف فاذا ماتت عمرها ستمين فعند  
مكثين لا تصوم ولا يتصل وسويها على انها تجب في كل شهر خمسة عشر يوما  
ولما قيل ان يقول على تقدير ثبوت هذا الحديث لم تكن فيه حجة على ما قاله  
الشافعي لان من بنت خمسة عشر سنة اذا ماتت من كل شهر  
عشرة وسواها من اهل ان غالب اكثر الجيف عشرة وماتت في  
سنتين كانت تاركة للمسلومة شطر عمرها مع ان ذلك ليس نصفه  
بل ربه لان الشرط يطلق على البعض **قول** وسومعارض بما  
ردى ابو امامه الى اخوه الطبراني والدارقطني قد عرفت انه لا مانع  
لما ذكرنا واذا كان كذلك لكان ينبغي للشارح ان لا يذكر هذا الحديث  
لمثال التعارض بل مثل بقوله تعالى للفقراء المهاجرين الامة كما مثل بها غالب  
الشرح **قول** والاشارة عموم كالعبارة على الراجح لان كلاهما  
يثبت بنظم الكلام والعموم من اوصاف اللفظ وقال ابو زيد الاشارة  
لا تجعل التخصيص لان معنى العموم فيما سبق له الكلام فاما ما نفع الاشارة  
اليه من غير ان يكون سياق الكلام فهو زيادة على المطلوب بالنسبة  
ومثل هذا لا يسمع فيه معنى العموم حتى يقبل التخصيص **قول** واما الكتب



بدلالة النقص وسواء استماه بمفهوم الموافقة ونحوي الخطاب والتأنيب بما  
هو المستعمل بالتأنيب بمفهوم الموافقة ونحوي الخطاب **قول** والمراد به  
اي بالمعنى اللغوي المعنى الذي يعرفه كل سامع يعرف اوضاع اللغة فعمتها  
كان او غيره **قول** والحاصل انه ليس المراد بمعنى النص في هذا المقام  
ظاهر معناه لغة بل المراد منه معنى المعنى وسوما يؤول الى معنى اللغة  
ويكون مقصودا به كمنه الاذي من التأنيب في قوله تعالى ولا تغفل  
لهما اف المفهوم منه لغة فان الظاهر معنى النص حرمة التأنيب وبني  
كلمة تفخر وتبرم وسامة وهذا المعنى اللغوي بنيادى باعلى صوت ان  
المقصود منه دفع الاذي حتى ان كل عارف باوضاع اللغة يفهم منه ذلك  
باول السماع من غير تأمل ويتوقف منه على حصة الضرب والشتم والقيل  
لان الاذي فيها فوق الاذي في التأنيب ويعلم منه ان الحكم يتعلق بمعنى  
المعنى وهو الاذي كما انه قيل لا تؤذي بها فبطل بهذا التقرير زعم الفاضل  
الشمري انه يفضل في تعريف الدلالة المقضي والمخدوف لانها  
ليسا بمعنى المعنى على ان ثبوت المقضي شرعي عقلي والدلالة  
لغوي **قول** يفهم منه لغة ابصال الالم يراه هو معنى المعنى فان قلت  
المفهوم انما هو نفس المعنى لانه الموضوع له اللفظ قلب معنى المعنى لازم  
للمعنى اللغوي فيفهم منه لغة ايضا اذ المعنى اللغوي كالعلة للمعنى الينائي  
**قول** ان ما زيد من الضرب معناه الحقيقي اي وسواء استعماله التبادر  
ومعنى المعنى وسواء الالمام الذي يعينه اليه المعنى الحقيقي فيكون جميعا بين  
الحقيقة والجاز لان اللفظ انما وضع لعمته فان اريد من اللفظ معناه  
ومعنى معناه فقد اريد منه ما وضع له وغير ما وضع له وهو معنى **قول**  
والادل باطل تقدم وجه بطلانه والتأنيب يخرج ابي الكلام من الدلالة و  
يجعله من قبيل العبارة وذلك لان اثبات الحكم بالحقيقة او الجاز من  
قبيل الاستدلال بالعبارة فكذا عموم الجاز لان معناه جعل اللفظ مجازا عن  
شيء ذلك الشيء عام بحيث تصير الحقيقة فردا من افراد كوضع القدم

**قول** قلنا لا نسلم انه اريد من النظم معنى المعنى لغة الى اخوه لقابل ان يعول  
بل فهم منه معنى **المتن** بطريق التنبية على الغرض والمقصود وفرق بين الالمام  
والفهم والمخدور انما يتأتى على الاول وقد يقال نحن لانزدي في الدلالة المعنى  
الحقيقي بل معنى المعنى لانه المقصود وحسب لا يرد السؤال فتأمل **قول**  
فمن حيث الى اخوه ليس من نية الجواب بل الجواب انتهى عند الغرض و  
المقصود وانما هذا الكلام في الجملة ليس في ابراهيم كبرية فائدة بل لا حاجة  
اليه للاستغناء عنه بغير التعريف ومخرجاته التي سنذكرها الا ان فهو  
تكرار بالنسبة الى ما بعده **قول** صرح بقوله بمعنى النص الى اخوه جعل قوله  
ماتبت يعني من الاحكام بمثابة الحسن مشمولة لكل حكم شرعي وما بعده **قول**  
**قول** ويقول لغة الاقتصاء الاذلي ان يقول او عقلا فان المقضي قد  
يكون ثابتا بطريق العقل نحو واسأل القرية وهو عمل الاشكال في الفرق  
بينه وبين المخدوف **قول** والمخدوف ثابت عقلا قال بعض السراج  
المخدوف ثابت بنفس النص لا بمعناه لان المخدوف كما لذكور فهو خارج  
بقوله بمعنى النص ايضا فتأمل **قول** لا اجتهادا تاكيد لقوله لغة ليس  
لكل بل موصل خرج للقياس فان القياس ليس من الدلالة عند  
المحققين من مشايخنا كما سياتي **قول** ولهذا لو طلف لا يفرق  
فلما الى اخوه تكرر فانه مقدم ذلك المثال الذي ذكره قبل **قول** ولو قال  
المصنف في التمثيل حكمة الضرب الثابت بمعنى النهي عن التأنيب  
المعلوم منه اي من النهي باعتبار دفع الاذي لكان اذلي فيكون مثلا لما  
ذكره وهو الثابت بدلالة النص وذلك لان حصة الضرب والشتم هو  
الثابت بدلالة النهي عن التأنيب والمصنف قال اما الثابت بدلالة  
النص فكان ينبغي ان يقول حكمة الضرب الى اخوه ليطابق ما ذكره اذ النهي  
عن التأنيب مثال لدلالة النص لالثابت بها **قول** ويمكن ان يجاب  
الى اخوه فان بعض المحققين الثابت بالدلالة قد يكون ظاهرا وقد يكون  
خفيا لثبوت الكفارة في الاكل واما المعنى الذي تعلق به الحكم فلا بد من كونه



ظاهر يعرفه اهل اللسان وقد بينت ان المعنى الجانبي في سؤال الاعراب  
ثابتة لغة مفهوم لاسل اللسان ولا يشترط كون الثابت بذلك المعنى في  
غير النصوص مما يعرفه اسل اللسان **قول** طان يجب في العهد كان  
الاولى لعدم الغد فيه **قول** فان قلت المراد جوازها الى خبره  
هذا السؤال اورد الفاضل السمرقندي وعبارته وفيه يجب  
لان المراد جواز الاخرة بدليل انه يقتل قصاصا فلا يلزم عدم  
وجوب الكفارة وانما يلزم لو كان المراد جواز الدنيا والاخرة وهو  
ممنوع لسلا يلزم نفي القصاص من حيث ان كلامها لو ثبت الحكم قطعا  
بلا شبهة قال بعض المحققين الدلالة على قسمين قطعية وظنية فالاولى  
كولادة اف والثانية كما يجب الكفارة **قول** بالاكل والشرب  
بدلالة حديث الاوابي في ايجابها بالوقوع الرهن وتناول ان  
تقول والعبس ايضا على قسمين قطع وهو ما اذا كانت عليه موصوثة  
وطني وهو ما اذا كانت العلة غير منصوصة ويمكن ان يجب عند ان  
الاصل في الدلالة القطع وعدمه عارض والعبس بالعبس حسب  
بان النقص يقتضي ان يكون كل خواتم الجنة الا انه يزيد عليه القصاص بل  
يجوز بملكه وفي الكفارة لم يوجد ما يجوز به الزيادة لان الدلالة دون  
الكفارة توابعها الغرض ثم بعد الاصل لا تحقيق المثال واما  
جواب الشارح فتقريبه لان سلم ان المراد جواز الاخرة ولا يلزم  
نفي القصاص لان جواز الخلل من وجه واحد المضاف جواز النحل  
من كل وجه فلا ينافي بينهما ولو سلم ان فيه اشارة الى نفي  
فالقصاص وجب بعبارة النص وسوقه تعالى النفس  
بالنفس والعبارة مقدم على الاشارة ويجوز ان يقول التسليم  
بوجه آخر بان يقال ولو سلم ان المراد جواز الاخرة فلا يلزم سقوط  
الكفارة جواز الخلل من وجه ويجوز للمضاف الى النحل في الآية  
جواز فعله من كان وجه فلا يمكن اثبات الكفارة لانها جواز النحل

من كل وجه في الخلق، فلو ثبت في العهد لم يكن اجزاء المضاف الى النحل  
من كل وجه بل بفضه ولو سلم انه ليس المراد جواز الاخرة فلا نسلم ان يكون فيه  
اشارة الى نفي القصاص لانه وجب بالعبارة **قول** صح اثبات الحدود  
والكفارات بدلالة النص دون القياس وذلك لان الحد وشرع  
عقوبة وجواز على اجناب التي هي اسبابها وفي معنى الطهارة والكفارة  
شرعت ما حجة الاثام الحاصلة بارتكاب اسبابها وفي معنى العقوبة والبر  
ولا مدخل للمراي في معرفة مقادير الاجرام وما يصلح به ازالة الاثام و  
ما يصلح جوارها فلا يلزم اثباتها بالقياس الذي مبناه على الراي حكما  
الدلالة فان مبناه على ان المعنى مضمون النص لغة فيكون مضافا الى  
الشئ واما ما علة به الشارح تبعا لبعض الشراح من ان القياس فيه  
شبهه لثبوت الراي والحد وجه تدارك بالشبهات فلا يثبت بما فيه شبهة  
يقعف لان هذه الشبهة غير مانعة عن الثبوت لان كثير من الحدود والكفارات  
ثبتت بدليل قطعي في شبهة كاخضرار الاحاد والبنات في مجالس الحكام  
كذا قيل وفيه تأمل لان الشبهة في القياس في اصله لان الوصف الذي هو  
علة غير منصوص عليه بخلاف اخبار الابحار فان اصلها قول الرسول وهو  
موجب قطعا والشبهة انما هي في طرق النقل **قول** اراد العكس  
الذي تدارك علة بالراي فان قلت القياس نعم مانع على علة وما  
لان نص عليها والمراد لا يدفع الايراد فكان ينبغي للمصنف ان يبيد بما يكون  
علة مدركة بالراي قلت القياس المنصوص علة بمنزلة النص فلا يتوهم  
دخوله تحت التقسيم وما لا يتوهم دخوله لا ينبغي الاقرار عنه وان شئت  
ظاهر الاثم لان العبرة للمعاني دون الالفاظ **قول** وفيه نظر لان الحكم  
في غير ما علة ثابت بعبارة النص وسوماروي في صحيح البخاري وسلم من حديث  
ابن عباس ان عمر بن الخطاب خطب فقال ان الله تعالى بعث محمدا صلى الله عليه وسلم  
بانحن وانزل عليه الكتاب فكان فيما انزل عليه آية الرجم فوراها ووعيناها  
ورجم رسول الله صلى الله عليه وسلم ورجمنا بعده واني خشيت



ان طال بالناس الزمان ان يقول قائل ما بخداية الرجم في كتاب الله تعالى  
فيضلو ابتركة فربما انزل الله فالرجم من علي من زني من الرجال والنساء  
وكان محصنا ان قامت البيعة او اعترف وايمان الله لولا ان يقول  
الناس زاد عمر في كتاب الله كتبت بها والشايع رفعه وهو لا ينبغي اللهم  
الا ان يقال الموقوف على حكم المرفوع في مثل ذلك لانه مما سئد في الله الراء  
والسلف لم يجره اثبوت الحكم بانها بعبارة النص ودلالة كما اثبتوا النقص  
بالتاريخ الفحص من غير السبلين بالحديث وبالقياس على الخارج من  
السبلين **قول** وذلك لم يكن كونه احوالاً لان هذا المعنى لو كان  
يقضي الكفارة لا وجب ايضا على غيره من الاعراب ولم يوجب  
لكونه موافقاً امرأته لان دفاع الرجل امره لال ومباشر لللال  
لا يجب عليه اجراء نعلم انه مما وجب عليه الكفارة لانه بغناش حرمه  
رمضان بانها يتعل على صوم فجب على غيره عند وجوده هذه الجناية بطريق  
الدلالة لا بالقياس فلا فالتا في **قول** الحديث معروف  
في كتب السنة عن ابي هريرة قال اني رجل النبي صلى الله عليه وسلم  
فقال ملكك فقال ما شئت قال وقعت على امرأتي في رمضان  
قال صلى الله عليه وسلم هل تجد رقبته بعينها قال لا قال فهل تطيع ان  
يصوم شهرين متتابعين قال لا قال فهل تطيع ان تطعم سبعين  
مسكيناً قال لا قال اجلس فاني النبي صلى الله عليه وسلم بعون فبه عثر  
فقال تصدق بها قال علي اقرضني يا رسول الله فواسه لا ما بين لا بينها  
يريد احرمين اهل بيت اوجج اليه منا ففك رسول الله صلى الله عليه  
وسلم حتى بدت نواجده وفي لفظ ثانياً باه غر قال فذاه فاطمة اهناك  
وفي لفظ زاد الزمري وانما كان رهنه لك حاتم ولو ان رجلاً فعل  
ذلك اليوم لا يكون له بد من التكفير قال النذري قول الزهري  
ذلك دعوى لا دليل له عليها وعن ذلك ذهب سديد بن جبير الى  
عدم وجوب الكفارة على من افطر في رمضان باية شيء قال

لاننا سمعنا ما اخبرنا حديث بقوله كلفك انت وعيالك انتهى و  
جمهوا العلاء على قول الزهري **قول** فوجب على غيره اي غير  
الاعراب اذ اذ افرد صومه بالاكل والشرب الى اخوه عبارة  
الشارح ناقصة يحتاج الى تقييم وسوان يقال فوجب على غيره  
عند وجود هذه الجناية ويجب ايضا بالاكل والشرب بدلالة نص الكفارة  
باجماع علي اخوه لما ذكر في العلة الى اخوه وبيان ذلك ان من علم  
استواء اجماع والاكل والشرب في ركن الصوم الكف عن كلهما  
ثم علم لزوم عقوبة على من فوت الكف عن بعضها جزء بلزومها على من فوت  
الكف عن البعض الا فكلما للعلم بذلك الاستواء غير متوقف فيه على اهلية  
الاجزها واعني بعد حصول الجملين يحصل العلم الثابت وبهم كل عالم بهما  
اذا المؤثر في لزومها تفويت الركن لا حصول ركن **قول** ولو سلم انه  
غير معقول لاسرها بالقياس بل بالدلالة قلت بل هي امانة بعبارة النص  
وسوماروي الدارقطني من حديث ابي هريرة ان رجلاً اكل في رمضان  
فامر النبي صلى الله عليه وسلم ان يعق رقبته او تصوم شهرين او  
يطعم سبعين مسكيناً **قول** ولان معنى النص علة معتدرة بعبارة ولو  
قلت بان العموم من صفات المعاني كما قاله المحققون ومن رافقه لما  
كان ايضا له عموم لان معنى النص بناقض والتناقض باطل فلا يبين بؤلة  
الشرع **قول** بيان الى اخوه حاملة انه لما ثبت بدلالة النص ان الذي  
هو العلة لحرمه التاميق والاذى له ضيقة واحدة وان كان يوجد في مجال  
كبيرة كالغرب والشم والتقتل وغير ما صار كالشرع قال هذا الرضا انما  
وجد وجد حكمه وهو كحرمه مني وجد هذا الوقت ولا حكم له لم يكن علة للحرمه كما  
قال موعلة الحرمه وهو ليس بعلة وهذا تناقض لا يبين بؤلة الشرع فيكون  
باطلاً وما لزوم منه الباطل فهد باطل فان حصل الحكم قد تجلت عن العلة لما  
عقلنا شرعاً تخلف القصاص عن القتل العمد والفرودة في صورة الاب  
ولم يجد عن الزمان جارته ابنة والتخلف لما في كالحج المسمى عن العلة فلا يترجم



علة وغير علة فاجواب ان التعليل المذكور على قول من لم يجوز تخصيص العلة  
وسو مندوب المصنف كما سبأ في باب القياس اما من جوز فيسئل  
على عدم جواز تخصيص الدلالة بوجه اخر فان قلت كيف لا يجوز  
تخصيص الثابت بالدلالة وطهارة المكان حتى منها قدر الدرهم و  
سوى ثابتة دلالة كما تفور في الفروع قلت لان سلم انه مخصوص بل الحكم في المكان  
بقدره في الثوب وفي الثوب عفو فكذا في المكان **قول** هذا تعليل السوء  
الحكم بالنص تحمل ان يراد بالحكم هو المقضي مع حكم لانها حكم النص لان النص  
لما اقتضى المقضي صار المقضي حكم حكم المعصومي صار حكما للنص ايضا  
لان حكم حكم وحكم حكم الشيء حكم ذلك الشيء يعني ان النص اقتضاه  
المقضي مع حكم لبيع معناه ويحمل ان يراد بالحكم هو المقضي وان  
يراد به حكم ويرجع هذا الاحتمال **قول** او تعليل لاشتراط تقدم اي  
الحكم اذا المراد بالحكم المراد وطهارة في العبارة هو حكم المقضي المعبر  
عنه بالثابت ويلزم من تقدم الحكم تقدم المقضي وبالعكس صورة لانه  
حكم **قول** لا على المقضي كما حمله بعض الشارحين يعني بعض الشارحين  
حمل الثابت في عبارة المتن على المقضي وفي الاقتصار في معناه اجتمعت  
وهو الطلب وبعضهم حمل الثابت على الحكم والاقتضاء على معناه  
**قول** واللام فيه اي في القضاة بدل عن الاضافة الاولى ان يقول  
عن المضاف اليه وسو جبراج الى النص **قول** لان القسم الى الاقسام الاربعة  
وهي العبارة والاشارة والدلالة والاقتضاء **قول** ولو كان الثابت  
النص هو المقضي لم يكن من اقسام الحكم فان قلت قد قلتم بالمقضي حكم  
النص لان النص اقتضاه تصديق عليه المقسم قلت ليس المراد بقولهم  
المقضي حكم النص في حقيقة الحكم المصطلح لان الحكم من قبيل المعاني و  
المقضي لفظ وانما اطلقوا عليه لفظ الحكم لكون النص اقتضاه وانما  
اقتضاه لاجل ثبوت معناه فالثابت باقتضاء النص انما هو حصول  
حكم المقضي وثبوت المقضي فورد في لاجل اقتضاء النص حكم **قول** ولانه

لوحملنا الصواب اذا حملنا لان المقام اذا لاولا لانه حمل على ذلك **قول**  
يحصل منه اي من تعريف الحكم المقضي لانه حكمه فاذا اشترط تقدمه على النص  
يلزم منه اشتراط تقدمه المقضي ضرورة انه لا يثبت الاية **قول**  
كخلاف العكس وهو ان لا يلزم من تعريف المقضي تعريف الحكم  
اذ لا يلزم من تقدم المقضي على النص تقدم حكمه فقامه **قول**  
والقول الذي هو المقضي دون الفعل الذي هو النص فلا يجوز  
ان سقط بالقول ما لا يحتمل السقوط بحال وهو النص في الرهبة لان  
الا قوي لا يبطل بالادني قيدنا النص في الرهبة لان النص في البيع  
الفاسد وان كان شرطاً لكنه يحتمل السقوط حتى يتبع العتق عن الاحرف  
اذا قال اعتقه عني بالف دينار ورطل من اجر لان النص ليس بشرط  
اصلي في البيع الفاسد بدليل ان الصحيح يعمل بدون الفاسد  
محقق به لا اصل بنفسه فيحتمل السقوط نظرا الي اصله بخلاف الرهبة  
فان النص فيها شرط اصلي لا يعمل الا به ولان الفاسد لضعفه  
احتاج الي النص استقوي به وقد حصل التقوي بثبوته في ضمن العتق  
**قول** اذ لا يصرح بالثابت به اي بالاقتضاء وهو المقضي كما يبيع والا  
لم يبين مقضي **قول** الا عند التعارض بينهما بان كان احدهما ثنائيا والاخر  
ثنائيا فيكون الثابت بالدلالة اولى من الثابت بالاقتضاء كونه ثنائيا  
بالمعنى اللغوي بلا ضرورة واذا تقدم العمل بالدلالة على العمل به  
قدم العمل بالاشارة والعبارة تلي العمل به من باب اولى وتناول  
ان يقول المقضي لازم للنص وقد يكون ذلك عبارة فبرج الادلة لاذ لا  
ترجح على العبارة والاجواب ان ذلك يلزم ضمنا والضمينات لا  
تدخل تحت القواعد **قول** فاعتقه لا يجوز البيع المناسب ان  
يقول فان اقتضا هذا القول بتدعي صحة البيع شرطا لوقوع العتق  
ودلالة النص الذي ورد في حق زيد بن ارقم الي اخيه ولا بد كقول  
والاقتضاء يدل على الجواز ما روي عن ابي اسحاق السبيعي عن امراته



انما دخلت علي عايشة رضي الله عنها فدخل معها ام واد زيدا بي ارقم  
فقال يا ام المؤمنين في بوث غلاما من زيد بنها غامة درهم سنة واني  
انبعت منه سمائة نقدا قلت لها عايشة رضي الله عنها بئس ما شربت  
وبئس ما اشربت ان جهاده مع رسول الله صلى الله عليه وسلم  
قد بطل الا ان يتوب رداه الدارقطني **قول** فتخرج الدلالة  
علي الاقتضا فتقول فساد البيوع وبطلان المعقن **قول** لكن  
نقال ان يقول الي اخره لان المعارضة اذ من شرطها تساوي الجنتين  
الي اخره قلت التعارض الحقيقي الذي وجد فيه التساوي ذاتا وصفا  
حكمه والهاتر والمصيراي دليل اخره بالتعارض الذي للترجيح مدخل  
فهو التعارض الجازي الذي وجد فيه التساوي ذاتا لا وصفا وهم  
انما مثلوا بذلك استيعينا لنا للحقيقة المعارضة فلا يضر عدم مساواة  
محل الاقتضا لمحل الدلالة لان المقصود مجرد التمثيل وهو من حيث التثبي  
والاثبات في الصورتين **قول** ولا عدم الجواز معطوف  
علي المعارضة اي ولا نسلم عدم الجواز **قول** لا يدل علي  
الخصوص المراد بالخصوص هنا تفرد الحكم بالخصوص عليه **قول**  
وهم الشافعي انما نسب هذا الي بعض اصحابه كما بي بكره فاق واي حاشه  
فاطلاق الشارح فيه نظر **قول** ويقال له مفهوم الخالفة هذا قسم  
من اقسام مفهوم الخالفة عند بعض اصحابه فانهم قسموا دالة اللفظ الي منطوق  
ومفهوم وقالوا دالة المنطوق ما دل عليه اللفظ في محل النطق وجعلوا ما عينا  
عبارة وشارة واقتضا من هذا القبيل وقالوا دالة اللفظ ما دل عليه اللفظ  
لا في محل النطق ثم قسموا المفهوم الي مفهوم موافقه وهو ان يكون المسكوت  
عنه موافقا في الحكم للمنطوق ويسمونه فحوي الخطاب وهو الذي سمي به  
دلالة النص واي مفهوم مخالف وهو ان يكون المسكوت عنه مخالفا للمنطوق  
به ويسمونه دليل الخطاب وقسموا اقسامها التحصيلي بالذكر ويسمونه مفهوم  
اللقب ومنها مفهوم الصفة ومنها مفهوم الشرط وكلها عندنا من الاستدلالات

الغامدة **قول** ثبت اي الحكم في المسكوت عنه ثابتا بدلالة النص  
ورد في المنطوق وفي بعض الشروح جبر لو ظهر احدكما كان الحكم في المسكوت  
عنه ثابتا بدلالة النص وبالنسب قال بعض المحققين بخلاف ان يكون هذا  
علي سبيل اللف والنشر بدلالة النص في صورة الاولوية وبالنسب  
في صورة المساواة علي ما هو المذكور في اصول ابن الحاجب وغيره ويحتمل  
ان يكون الثبوت بدلالة النص في صورة الاولوية والمساواة اذا  
حيث لا يتوقف معرفة الحكم في المسكوت عنه علي الاجتهاد وبالنبأ  
اذا توقفت **قول** فوصفها بالسوم لا يدل علي وجوب الركا  
عند عدم السوم بعني لا يكون له مفهوم لو توقعه سوال حادثة وعدم  
الوجوب في غير الساعة استبعد من قوله عليه الصلاة والسلام  
ليس في العوامل والحامل صدقه **قول** كقوله عليه السلام  
الحامن المارواه مسلم وابو داود وابن حريمة وابن حبان من حديث  
ابي سعيد الخدري ورواه احمد والنسائي وابن ماجة والطبراني حيث  
ابي ايوب ورواه الطحاوي من حديث ابي هريرة **قول**  
فهم الابصار من هذا الحديث عدم وجوب الاستعمال بالاكسال وهو  
عدم الانزال لتور الشهوة وانكسار الذكر بعد الابراج يقال كسل الخمل  
اي صار ذاكسلا كذا في الفائق اذا المراد بالاكسال في الحديث ما الاعتسال  
وبالآن الثاني ما لم يبي وسئل الي ان لا غسل علي سبيل الوجوب الا من المنبي  
**قول** والابلزم الكفر في قول من قال محمد رسول الله وزيد موجود  
واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة انه حينئذ يلزم من الاول ان  
غير محمد من الانبياء المتفرد بين ليس برسول الله وهو كفر ومن الثاني ان  
غيره ليس موجود الباري تعالي وهو ايضا كفر لوجود الباري سبحانه قائل  
انما يلزم ذلك اذا تحقق شرط مفهوم الخالفة وهو انها ممنوع الجواز  
ان يكون المقضي للتحصيل بالذكر هو قصد الاجبار برسالة محمد وجود  
زيد ولا طرقي الي ذلك سوى التصريح بالاسم قلنا حينئذ لا يتحقق



منهوم اللقب اصلا لان مدح الغائب حاصله في جميع الصور قولوا تامل  
ان يقول رساله محمد صلى الله عليه وسلم الي آخره يمكن ان يجاب بان  
الاعتقادات لا يكتفي فيها دلالة للانتزام ولا يقول عليه بل لا بد من التبرك  
فاللزامه صححه علي ان موجب كلا منافي ان التخصيص بالذكر يدل علي نفي  
ما عداه ويلزم من دلالة ذلك واما الاستلزام المذكور فامر اولو اولاد  
الاشكال بهذه العبارة وهو انه لما يلزم ذلك ان لو لم يدل له ليل علي  
صحته بتوهم كان اولى **قول** قوله عليه السلام حسن من الفوا سبق  
يتضمن في الحل والحرم الغراب والحرارة والعقوب والفاره والكلب  
العقور متفق عليه وفي رواية مسلم الحية بدل العقرب **قول**  
وفي رد لقول عبد الله التليجي صوابه ابي عبد الله فانه ذكر في التذكرة  
الوفية باعلام الحنفية التليجي بالثلاث المثلثة والجم محمد بن سراج البغدادي  
ابو عبد الله ثقة علي الحسن بن زياد اللؤلؤي وصف النصائيف المعتد  
وحكى اقواله وهو الذي فلق فقه ابي حنيفة واحتج له واظهر علمه  
وفواه بالحديث وقال في جواب المصنف التليجي نتج التنا وسكون  
اللام واخوهما جهم محمد بن سراج هكذا نسبتهم وصحفة بعضهم بالباو والواو  
وهو غلط **قول** علي قوله صلى الله عليه وسلم ثلث جده من جد  
ومر لهن جد النكاح والطلاق ايمن لم يوجد هذا اللفظ ولكن اوجه  
الطبراني من حديث فضالة ابن عبد الله الانصاري بلفظ العناق  
بدلا من اليمين وقد غفل عند ابن ماجه فقال وافاد ابو بكر المغافري ورواه  
وانما لم تصح واجه اصحاب السنن الا النسائي بلفظ الرجعة بدلا عن اليمين  
وحسنه الرمزي وصححه الحاكم واجه الحارث في مسنده من حديث  
عبادة ابن الصامت رفعه لا يجوز اللعب في ثلاث الطلاق  
والنكاح والعناق ممن قال لها فقد وجب ولا بد من عري في الكلام عن  
ابي هريرة رنه ثلث ليس فهو لوب من تكلم بشي منه من فقد وجب عليه  
الطلاق والعناق والنكاح وفي استاده غالب ابن عبد الله وهو من ذكر

ولعبد الرزاق عن ابي درر رفعه من طلق وهو لا يجب قطا قه جائز  
ومن نكح ومن عتق ولعبد الرزاق ايضا عن عمر وعلي قال لث  
لا لعب فيهن النكاح والطلاق والعناق موقوف وزاد في رواية  
عليهما والذرو والعفو عن النكاح **قول** من هذا القبيل اي من  
قبيل ما قاله العلامة النسفي من الجواب **قول** لان النص لم يتناول  
الي اخره اي والحصوص فيه ارجاع الضمير الي غير المذكور علي ما لا يخفي  
لكن قد يقال المرجع قد علم من ساق الكلام فهو متعقل ذمنا كقوله  
تعاي رد وما علي **قول** فكيف يوجب نفي او اثباتا لخص المعنى  
ان النص لما يتناول ما عدا المنصوص عليه فمن المحال ان يثبت الحكم  
في غير المنصوص عليه نفي او اثباتا ذلك ان تقول نحن لانثبت الحكم  
قصدا بل نثبت ضمنا وكمن شئنا لا يثبت قصدا وثبت ضمنا والجواب  
انا لانعلم انه يصح ان يثبت ضمنا وانما يثبت الشئ في ضمن الشئ  
اذ لم تكن بينهما منافاة ومعي ثابتة بين النفي والاثبات **قول**  
فتقول فائدة ان يتامل المجتهد في علة النص فيثبت الحكم في غير لئنا  
درجة الاجتهاد وتوايه ويجوز ان تكون الفائدة تعظيم المذكور والظهار شرفه  
والاكتفاء بذكره والاعتناء به علي غيره او ليكون المسمى اظهر من غيره واسبق اليه  
اللسان كقوله عليه السلام من اعنق شركا له من عبد فان العبد اسبق  
الي اللسان من الامة **قول** فاقيم مقامه كما هو شأن احتياطات  
الشرع في اداة الحكم علي المنظمة اذا حثيت المنية فكان هذا قول من اجاب  
العلة حيث اثبتنا المدعي بعد ما سلمنا بدليل الحصر وهو الاستغراق المفيد  
للحصر هذا اذا ورد منهوم اللقب في نصوص الشرع اما اذا ورد في عبارة  
المصنفين في العلية فيفيد قصر الحكم علي المذكور اتفاقا ولهذا انفقت  
كلهم علي ذكر محترزات التهود الا ان قامت قرينة خلافه فلا تغفل  
**قول** والحكم اذا اضيف الي المسمى بوصف خاص اي الي موصوف بوصف خاص  
الي اخره ليس المراد بالوصف النعت النحوي بل ما يفيد تعليل الاشتراك



**قول** او علق بشرط ويسمي ذلك عندهم بمفهوم الشرط وقد اختلف  
 العلماء في صحة الاحتجاج بهذين المفهومين فذهب مالك والشافعي رضي  
 واحمد وابو الحسن الاشعري وكثير من الفقهاء والتكلميين وابو عبيد  
 اللغوي ومن وافقهم الي ان النص اذا ورد مقيداً بها كان دليلاً على  
 عدم الحكم عند عدمها ووافقهم علي صحة الاحتجاج بمفهوم الشرط بعض  
 من لا يقول بصحة الاحتجاج بمفهوم الصفة كما من مشرح وابي الحسن  
 البصري وذهب اصحابنا الي منع ذلك ووافقهم علي ذلك القاضي ابوبكر  
 الباقلاني والغزالي والفعال وبعض المتكلمين **قول** وهو قوله تعالى  
 ومن لم يستطع منكم طولا لانه الطول الفضل والفتي والفتات الشوا  
 والسابة ويسمي العبد الامة فتى وقناة وان كانا كبيرين لانهما لا يرتدان  
 توفيرا للكبار لهما **قول** اوجب ذلك الي اخره عدم الجواز عند عدم  
 الشرط او الوصف واعلم ان جواز تكاح الامة عند متعلق باربعة شروط  
 سوي الشرط المتفق عليه من عدم الحره تحته وهو عدم طول الحره وكون  
 الامة مؤمنة وحشية العنت وهو الزنا وان لا يكون تحته امة اخري  
 بتكاح او ملك يمين لان تكاح الامة عند ضروري كما فيه من اتفاق  
 الولد والضرورة انما يتحقق عند اجتماع هذه الشرايط وعندنا  
 يجوز تكاح الامة مع طول الحره وسلب صفة الايمان **قول**  
 وحاصل الي اخره فان قلت ما ذكره قد يدل علي ان الحكم قد يتوقف  
 علي الوصف كالشرط والعللة في هذا المعني اذ يوافقها اذ يوافقها اذ يوافقها  
 قلت بين الشرط والوصف حجة خاصة ليست في العلة فان العلة  
 لا تبدأ الايجاب لالا اعتراض علي الموجب وصارت بمنزلة العلم فيتعلق  
 بها الوجود عند الوجود ولا يوجب العدم عند العدم بخلاف الشرط  
 فانه يوجب العدم عند العدم عند فمكان الطلاق اذ يوافقها  
 وان كان قيل وجوب الاداء بعد السبب قبل وجوب الاداء بغير التكاح  
 وعندنا لا يجوز التكفير قبل الحنث لعدم وجود السبب لان سبب وجوب

الكفارة هو الحنث والاضافة الي اليمين مجاز لانها اضافة الشرط وليكن  
 سلمنا ان اليمين سببا لكن لا نسلم انها تتعد سببا قبل الحنث لان  
 الحنث لكونه شرطا في معني التعليق به بعدم انعقاد السبب قبل وجوب  
 علي ما تقرر لان التعديرات حيث فعلت كفارة فيمتنع التعليق به اليمين عن  
 انعقاده سبب للحال **قول** لان وجوب ادائه لا يغير نفس وجوبه  
 او مما تلازم ان فلا يثبت الوجوب حيث لا يثبت وجوب الاداء  
 وجوب ادائه لا يثبت قبل شرطه وهو الحنث فكذلك نفس وجوبه لا يثبت  
 واعلم ان المذكور في اصول الشافعية ان نفس الوجوب قد ينفصل عن  
 وجوب الاداء كما في صلاة النائم والناسي ومن ثم ذهب المحققون الي  
 الفرق بينهما في الواجب البديني فان نفس الوجوب لزوم ودفع الهبة  
 المحصورة ووجوب الاداء لزوم ايقاعها فانها واجبة لوجوب السبب  
 وليست بواجبة في البديني بل يظهر الاثر في حق القضاء واما تعلق  
 الوجوب بنفس المال فلا يطابق اصولهم لان الحكم انما يتعلق  
 بالافعال دون الاعيان **قول** لم يدخل علي السبب وهو البيع بل  
 دخل علي الحكم وهو الملك لانه لو دخل علي السبب لتعلق السبب  
 والحكم جميعا ضرورة انه تابع للسبب ثابت به فيقالنم السبب لزم الحكم  
 عنه والحكم مما يحتمل التاخير عن السبب فكان جعله داخلا علي الحكم اذ ي  
 تعليلا للخطر مع حصول المقصود بذلك حيث يمكن لصاحب الخيار  
 البيع بدون رضا صاحبه **قول** بخلاف الطلاق والعناق فانها من  
 قبيل الاسقاطات الي آخوه وتعاقل ان يقول الا عناق ايضا من الاتباتات  
 دون الاسقاطات لما تقرر من انه اثبات القوة الحكمية لا اذالة الرق  
 وفرقة بين المالي والبديني باطل الخ اي فرق الشافعي بين المالي والبديني  
 في التكفير يجوز التقديم في المالي دون البديني منقوض بصوم المسافر  
 رمضان حالة سفرة فانه صحيح مسقط للفرض عنه مع انه لم يكن مخا طبا  
 بوجوب الاداء وهو منتظر الي ادراك عدة من ايام آخر **قول** بخلاف



حقوق العباد التي حاصل ان حقوق العباد تتعلق بالايمان دون  
الافعال وحقوق الله تعالى بالعكس فلا يتم قياس احدنا على الاخر فان  
قلت لو كان الفعل مقصودا في الواجب المالم لم يتبادر الزكاة بالثابت  
كالصلاة واللازم باطل قلت المقصود حصول المشقة يقطع طائفة من  
المال وذلك يحصل بالثابت علي ان الانابة فعل منه فاكفي به عند حصول  
المقصود بخلاف الصلاة فان المقصود منها تعاقب النفس بالقيام بطهارة  
وهو لا يحصل بالثابت **قوله** وعندنا التعليق بالشرط لا يتعقد سببا  
اي للحكم الا عند وجود الشرط وحق جعل العباد المعلق من طلاق  
وعتاق ونحوهما بالشرط لا يتعقد ذلك المعلق الذي هو كانت طالق  
ملا لا يوجد لا بركته وهو جوهر لفظه ولا يصح الا بشرطه وهو الاهلية  
والحلية بان يكون اللفظ به بالفا عاقلا والمرأة في النكاح او العدة  
ولا يتعقد الا حكمه وهو زوال الملك عن المحل ولا يثبت الا في محله وهو عن  
يصح العقد عليها من النساء وههنا اي في الطلاق بالشرط الذي هو  
ان دخلت الدار فدخل من الايجاب والمحل فمنعه من الوصول اليه غير  
مضاف اليه اي الي المحل لوجود الحائل وبدون الاتصال بالمحل لا يتعقد  
ذلك المعلق سببا موجبا للحكم لان السبب ما يكون طريقا الي الحكم وتقتضيا  
اليه وقيل وجود الشرط ليس كذلك لانا نعتبر الشرط مع الشرط شيئا  
واحد بحيث يكون انت طالق من قوله انت طالق انت دخلت الدار  
بمنزلة انت من انت طالق فالم يتكامل اجزا اللفظ لا يحصل حكمه والاجزاء  
كلام واحد وكل منهما جزء بمنزلة المبتدأ والجزء عند اهل النظر لان الكلام  
هو اجزا والشرط فبدله كما يقول اهل العربية ومال اليه الشافعي  
**قوله** ولتأمل ان يقول الي اصره سكت تعليق الطلاق والعتاق بالملك  
بما روي الي اخره الجواب ان مدار الحديث علي الزميري عمل خلافه  
فدل علي نسيه او عدم صحته ولئن صح فهذا محمول علي التخيير والتاويل  
منقول عن التعليق فان الزميري حمل علي انه كان في الجاهلية بعرضون

النساء علي الرجال فيقولون من علينا حوام فعا عليه السلام لرد هذا  
الكلام لا طلاق قبل النكاح **قوله** وفي ان عمل الشرط عندنا  
في منع السبب الي اخره اعلم ان ائمتنا انما جعلوا اثر التعليق في منع  
السبب لا الحكم قصدا هو با عن بر ابي الحكم عن السبب وفيه شئ فان  
الحكم قد يتبرأ عن السبب كما في البيع بشرط الخيار والتدبير العلق  
بالموت **قوله** في ان الوصف عندنا كالشرط وعندنا لا بل هو  
للحكم كتوله الرجل طلق امراتي التليطه او اعتق عبدي الصالح  
**قوله** وتارة الخلاف يعني في هذا الموضوع الثالث وبص الترخ  
جعل هذا التمرة قسما براسه من مواضع الخلاف وجعل الموضوع الرابع  
متفرعا علي الموضوع الثاني لا قسما براسه واكمل قريب **قوله**  
المعلق بالشرط كالمنجز عند وجوده فان الشرط اذا وجد  
ارتفع التعليق فصا ذلك الكلام متبرأ في هذه الحالة **قوله**  
قلت الي تقرير الجواب انه لما صح التعليق في حالة الصفة شرعا ثبت  
عليه موجبه بعد وجود الشرط وجعل كالمنجز حكما ضمنا للتعليق  
المعتبر شرعا بخلاف تنجيم المحبون قصدا لان كلامه غير معتبر شرعا  
والحاصل ان التكلم من الخالف يوجد عند التعليق في اعي اهلية  
التكلم في ذلك الوقت والوصول الي المحل عند وجود الشرط في اعي  
وجود المحل في ذلك الوقت وبالمجمل المجنون فيه اهلية الانواع  
الحكمة كما يقع الفرقة بالجب والعتة واما ابو يه عن الاسلام عند عرضها  
اذا سلحت زوجته وكما يقع العتق عليه عند ذوبه رحم محرم منه  
يدخل في ملكه **قوله** والمطلق هو ما لم يكن موصوفا بصفة  
وان شئت قلت هو الدال علي الماهية من حيث هي وهي  
قولهم المطلق هو المعترض للذات دون الصفات لا بالتفني والامالات  
وان شئت فقل هو الشايع في جنسه بمعنى انه حصه من الحقيقة محتملة  
تخصيص كثيرة من جهة تحت امر مشرك من غير شمول ولا تعيين نحو



فتميز برتبة والمقيد هو اللفظ الدال على الماهية من حيث ما شتمها  
وان شئت فقل هو الذي اخرج عن الشيوع بوجه ما نحو فتميز برتبة  
مؤمنة وياذكرناظر الفرق بين التام والخاص وبين المطلق فان العام  
هو اللفظ الدال على الحقيقة مع التعرض للكثرة المبره والخاص  
هو للدال عليها مع التعرض للوحدة والمطلق ليس متعرض لما سوي  
الحقيقة وبعضهم فرق بين المطلق والتكررة بان الدال على الماهية  
مع وحده غير متعينة هو التكررة وعلى الماهية فقط هو المطلق  
والاظهار انه لا فرق بين التكررة والمطلق في اصطلاح الاصوليين  
لان تمثيل جميع العلم المطلق بالتكررة في كتبهم شعر بعدم الفرق  
**قوله** محل على المقيد يعني انه يقيد المطلق يقيد المقيد **قوله**  
قوله عليه السلام في خمس من الابل ذكاة اربعة الا النساي  
من طريق سفيان ابن حبيب عن الزمري عن سالم عن ابيه بلفظ في خمس  
من الابل شاة **قوله** عليه السلام في خمس من الابل السائمة ذكاة اربعة  
النساي وابوه داود عن سليمان بن ارقم عن الزمري عن ابي بكر بن عمرو بن  
حرم عن ابيه عن جده بلفظ في كل من الابل السائمة شاة **قوله** فهدى خمسة  
اقسام جعلها بعض الشراح اربعة واستقطت احكام وتعد الحادثة وبعضهم  
جعلها اربعة ايضا واستقطت احكام والحادثة وجعلها صاحب التحقيق  
سنة حيث قال ثم ورد المطلق والمقيد على وجوه اما في السبب و  
الشرط او في حكم واحد في حادثة واحدة اثباتا او نفيًا كما لو قيل لا يفتق  
عربا كما فرادى في حكمين في حادثة واحدة او في حكمين في حادتين  
او في حكم واحد في حادتين انتهى وتناول ان يقول لا وجه للاعتبار  
النفي تسما براسه اذ لا وجود للنفي في الاحكام الشرعية فيما نحن فيه  
وان اعتبره بطريق الفرض فلا جهة لتخصيصه باحد الحكم والحادثة  
بل ينبغي جوبانه في جميع الاقسام فتبلغ الاقسام اثني عشر باعتبار  
السبب والشرط فبين قال بعض المحققين ولا يخفى ان هذا يعني

التباد الحكم والحادثة نفيًا من قبيل العام مع الخاص لا من المطلق مع  
المقيد **قوله** وقسم منها لا يجب الحمل فيه بالاتفاق لك ان تقول  
ففي الوجوب لا يتلزم نفي الجواز مع ان الحمل لا يجوز في هذا القسم  
بالاتفاق فالاولي ان تقول لا يجوز والجواب انه اذا عدم صفة  
الوجوب لا يتبع صفة الجواز كما تقدم **قوله** ذهب بعض اصحاب الشافعي  
الي الحمل ايضا وذهب اصحابنا الي عدم الحمل **قوله** والشافعية على وجوب  
لكلهم اختلافوا في كيفية الحمل فان بعضهم الحمل بموجب اللغة وقال اهل  
التحقيق بقباس مستحب للشرط وهو ليس على اطلاقه لانه اذا تعدد  
الحكم والحادثة لا يحمل بالاتفاق مع ان عبارة المصنف شاملة لان  
قوله وان كان في حادته صادق يتعد احكام واتحاده **قوله**  
لما من اصله وهو ان الحكم اذا اضيف الي مسمى بوصف خاص كان  
دليلا على نعتة عند عدم الوصف لا يقال هذا تعديه الي فيه نص يا  
لا بطل لانا قد بينا ان المطلق ساكت عن العبد فصار المحل في  
الوصف حاليا عن النص فيجوز تعديه حكم الوصف اليه بالقباس  
ولهذا لم يجوز حمل المقيد على المطلق لان المقيد ناطق وفي حمله على المطلق  
الذي هو ساكت بالقباس ابطال للمقيد المنطوق به فلا يجوز **قوله**  
ولا يجوز ولا يوجب عدم الطعام عند عدمه لان التخصيص بالاسم العلم  
ليس يفيد لك ان يقول هذا كالف لما تقدم من ان التخصيص على الشيء بالاسم  
العلم يدل على الخصوص عند البعض وفسر الشارح البعض بالشافعي وغير  
واذا كان كذلك فيوجب عدمه كما يوجب الوجود عند الوجود ويشهد بانهم  
هذا العليل للشافعي بالنسبة الي امر من اهله ويمكن الجواب بان  
كون التخصيص بالاسم العلم يدل على الخصوص انما هو قول بعض اصحابه  
كابن حامد والي بكر الدقاق كما تقدم وليس هو قول الشافعي فان قلت  
التأمل بالحمل في الحادتين بالقباس انما هو بعض اصحاب الشافعي  
لا الشافعي قلت فاحتمل ان يكون هذا البعض غير ذلك البعض **قوله**



ويكون وجوده يوجب الحكم ولا يعرض فيه العدم عند العدم مذكور  
مستدرك وكان ينبغي ان يكتب بعد قوله حتى يلزم من انتفاء انتفا  
الحكم واذ لم يثبت العدم في محل المنصوص الي آخره **قوله** واذ لم  
يثبت العدم في محل المنصوص لا يمكن تعديته الي هذه يعني اذ لم يثبت  
النقض العدم عند العدم بل العدم بالعدم الاصل لا يمكن تعديته  
بالتقياس لان العدم الاصل ليس يحكم شرعي لتحقيقه قبل الشرع  
**قوله** لجواز ان يكون التوسعة مقصودة في حادثة والتصديق في  
اخرى كما في اعناق الرقبة في كفارة القتل واليمين فان كفارة القتل  
عقوبة مؤمنة وفي كفارة اليمين رقبة مطلقا **قوله** لجواز ان يكون  
التسديد مقصودا في حكم التسهيل في احوال الصوم والاطعام في كفارة  
الظهار فان الصوم متعبد يكون قبل المسيس والاطعام مطلق عن ذلك  
**قوله** الا ان يكون في حكم واحد الي آخره اعلم ان هذا الذي ذكره  
من محل المطلق على المتعبد عندنا انما هو على احتيا رصاحب الجيرة ان  
اما على احتيا القول فليس هذا بتعبد للمطلق بتعبد المتعبد بل هو زياد  
على النص المشهور وهو قراة ابن مسعود والفرق بين المعنيين ان التعبد  
لا يقتضي نسخ الاولي بل يدل على ان المراد من الاول هو المراد من الثاني  
والزيادة تقتضي نسخ الاقل معناه فلا يبقى الا اول مراد كما كان **قوله**  
لان الحكم وهو الصوم الواحد لا يقبل وصفتين متضادتين الشايع  
وعدم **قوله** وقراة ابن مسعود مشهورة لطبي الامه لها بالقبول  
حتى جازت الزيادة بها على كتاب الله خلاف قراة الي فعند من امام  
آخو متابعات في قضا رمضان فانها شادة لان مراد بمنكها على النص والنتا  
رحم الله انما لم يشترط التابع لانه لا عمل عنده بالقرارة الغير المنوارة  
فالمتال المنفق عليه قوله عليه السلام في حديث الاعرابي صم شهرين  
وروي صم شهرين متتابعين **قوله** التضادان الاحران الوجوديان  
المتتابعان على موقع واحد وهما ليس كذلك فانها اعتباريان واحدا

وجودي وهو الشايع والاخر عدمي وهو عدم الشايع ولا يتعدان يكون  
من تقابل العدم والملكة او تقابل التضاد المشهور **قوله** من قبيل ذكر  
الخاص واردة العام اراد بالخاص المتضادين وبالعام المتقابلين لانها  
يصدقان على المتضادين والمتضايين والعدم والملكة والسلب  
والايجاب **قوله** وفي صدقة الفطر ورد النصان الي اخره هذا  
جواب سوال ورد على المسئلة السابعة وتقريره سلا علمتهم بالقراتين  
واخر ثم صوم الكفارة متتابعين ومنفردا كما علمتهم بالحديث في صدقة  
الفطر وادبتموما على المسلم والكافر وحاصل الجواب القرأتين  
وردنا في حكم واحد يستجمل انصافه بوصفين معا فوجب الحمل  
ولزمان في الفصل فان احدهما يجعل الراس المطلق سببا والاخر  
يجعل راس المسلم سببا دون الحكم والعمل باليسين في اثبات حكم  
واحد يمكن على سبيل البدل وهو واما ثبوت الحكم بالوصفين  
المتقابلين فليس يمكن فافترقا فان قلت قد حملتم المطلق على المتعبد  
اذا كانا في السبب والشرط وهو قوله عليه السلام اذا اختلف المتبايعان  
مخافا ويرادا وقوله عليه السلام اذا اختلف المتبايعات والسلفه  
قائمة مخافا ويرادا حيث قال لا يجري السخا لف بينهما حال هلاك  
السلفه قلت نبي التخالف عند الهلاك لم يكن بالمثل بل لاشان النص  
فان قوله يراد ابدال على قبايتها اذ التراد لا يتصور الاحال فباها قلم  
يكن مطلقا بل متعديا بما دل عليه النص الاخر **قوله** قوله عليه السلام  
ادوا عن كل حر وعبد ورواه ابوداود وعبد الرزاق والطبراني  
والحكم عن عبد الله ابن ثعلبة ابن عصبه اسما وقوله عليه السلام  
اذ من كل حر وعبد من المسلمين متفق عليه من حديث ابن عمر بلنظ  
فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم زكاة الفطر من رمضان  
صاعا من تمر وصاعا من شعير على كل حرا وعبد ذكر او نثي من  
المسلمين **قوله** وتقابل ان يقول قسلي هذا الي اخر الجواب انما لان



ان المهين بالنصين في صوم الكفارة يمكن لصدقة لا لتفتر لان المطلق  
يوجب اجزا غير المتتابع لموافقه الامور به والمقيد يوجب عدم  
اجزائه لموافقه الامور به والمقيد يوجب عدم اجزائه مخالفة لما في  
فالسابع واجب بالنص المقيد لا المنجب والحكم الواحد يستجمل  
انصافه بالصنعين معا بطريق الوجوب كصدقة الفطر **قوله**  
مذا جواب عن الثاني اي عن ما قاله بعض اصحابه من حمل  
المطلق على المقيد بالقياس وابتداء بالمنع المحذور كما هو دأب المناظرة  
**قوله** قد يكون علة مثل في الابل السابقة زكاة وقد تكون الغاية  
نحو جنسي اسود ونحو قوله تعالي النبيون الذي اسلموا وقوله ولا  
طابو يطير نجبا حبه **قوله** ولين سلنا انه بعني الشرط  
فلان سلم انه يوجب النفي هذا بنا على قاعد بنا على قاعد بنا لا على قاعدة  
الحصم فانه يقدم ان الشرطية عنده يوجب الحكم عند عدمه كما يوجب عدم الوجوه  
فهذا التسليم لا يضر الحصم بل يثبت انه مدعا **قوله** لان محل النزاع  
اي اخوه الشرط في الصرف العام ما يتوقف عليه وجود الشيء وفي  
اصطلاح المتكلمين ما يتوقف عليه الشيء ولا يكون داحلا في الشيء  
ولاموثر فيه وفي اصطلاح النجاة ما دخل عليه شيء من الادوات الخاصة  
الذالة على سببية الاول ومبينة الثاني وسنا او حار جا سوا كان  
علة للجزاخوان كان الشمس طالعة فانها موجودة او معلولا نحو ان  
كان النهار موجودا فالشمس طالعة او غير ذلك نحو ان دخلت الدار  
فانت طالق وحل النزاع هو الشرط الشرعي وظاهره انه لا يكون الحكم  
موقوفا عليه فلا يلزم من انتفائه انتفاء المعلق عليه اذ يمكن ان يقع  
الطلاق عند انتفاء الملذوم الاحول الا انه اذا قيد بانه اذا  
اتخذ السبب فالحكم ينتفي بانتفائه والا فان طر سببا آخر فلا نزاع  
في عدم المنهوم وان لم يظهر فالاصل عدمه ويحصل الظن بالمنهوم ولا  
نزاع في عدم القطع ولتقابل ان يقول الواقع بسبب آخر غير المعلق بالشرط

والمعلق به لا يمكن وجوده بدونه والكلام فيه **قوله** ولان اعلي  
درجات الوصف ان يكون محله ولانا بشر للعلة في عدم الحكم لجواز  
ان يثبت الحكم بعلة شتي لان العلة لا تبدأ الا بواجب لا غير من غير  
تعرض للنفي عند عدمها فلا يلزم من عدم العلة المصيفة عدم  
نوع الحكم للشرط الذي دونه بل عدم الحكم بنا بالمنهوم انما يقولون  
بذلك اذ لم يظهر للحكم علة اخرى بعد التخص والاستنصا وحينئذ  
يحصل الظن وهو كاف اذ لا قابل بان المنهوم قطعي وحاصله ان  
الكلام انما هو في وصف خاص مقيد لاسم عام تعلق به الحكم لاني  
مطلق الوصف وحينئذ يلزم من عدمه العدم **قوله** ولان العدم  
ليس حكم شرعي اي عدم آخر غير المقيد في صورة التقيد ليس حكما  
شرعيا بل آخره ولتقابل ان يقول النفي اذا كان مدلول للنظر كالاثبات  
يكون حكما شرعيا ضرورة والتبديل على الاثبات في المقيد والنفي في غير  
عند الحصم فيكون العدم حكما شرعيا فامكن تعديه بالقياس الي الغير  
على ان للحصم ان يقول المعدي هو وجوب التقيد لا عدم اجل  
ا غير التقيد قنا له **قوله** فيقتصر الحكم لعدم التقيد على مورد  
النص يعني عدم جواز المطلق عند عدم الوصف لكونه غير مشروع  
على ما كان قبل ورود المقيد لان المقيد تنفاه فعدم جواز انتفاء  
الرقبة الكفارة لانها لم شرع كفارة لان عدم قيد الايمان دل على  
عدم جوازه لاساكت عنه وحينئذ فلا يمكن تعديه عدم الجواز الي  
كفارة الطهاره هذا ولا يخفى ما في قوله عدم الحكم لعدم التقيد فتبينه  
**قوله** ولين كان اي لئن سلنا انه يمكن تعديه فانما يسجد لال  
بالتقيد والتمسك به في المقيد على غيره الذي لم يصح عليه فيه وهو المطلق  
ان لو صحت المماثلة بينهما في المعنى الذي تعلق به الحكم وليس  
الا كذلك لنوات للمماثلة بينهما في السبب **قوله** الكفارة يجب  
في القتل واليمين الغموس يعني عندكم يا شافعية وما ذكر الغموس مع العدم



والمنعقدة مع الخطا لكن النفوس فيه تعد الكذب و شان المسلم  
ان لا يثبت في المنعقد الا الخطا او نسيان فناسب المتعاقبة **قوله**  
وتقابل ان يقول لا نسلم ان القتل العمد اعظم الي اخوه الجواب انه  
لا احد يخالف في ان القتل العمد اعظم من البهيم وكذا القتل الخطا والحق  
ان يقال التفاوت بين التتدين اما ان يكون ثابتا اولافان لم يكن نصيح  
ما ذكرناه ان القتل اعظم وان كان بطل **قوله** لان الكفارات جنس  
واحد علي انه لا تفاوت بين كفارتي التتدين عندكم وتساوي  
الموجب دليل تساوي الموجب وقد سلم ان القتل العمد اعظم من  
البهيم فلزم ان يكون الخطا كذلك بتصدده قوله تعالي والذين لا  
يدعون مع الله الها آخرو لا يقتلون النفس التي حرم الله الا ما حرم  
قرن القتل مطلقا مع الشركه وهو اماره التعظيم وان كان  
القران في النظم لا يوجب القران في الحكم المنصوص الواردة با  
لتعليق القتل دون غيره **قوله** علي ان قوله عليه السلام  
حسن من اكبا يرد عندها القتل بدل علي انه ليس باعظم قلت المراد  
انه من جملة اعظم الكباير والكبيرة المطلقة هي الكفر اذ لا ذنب اعظم  
منه والقتل يليه في الاعظمية وغاية ما فيه انه ليس باعظم مما عد معه  
مطلقا ولا يمنع ان يكون اعظم من غيره ما عد معه والنفوس لم يذكر  
فيها فيكون اعظم منه روي الخطيب في كفايته من حديث ابن عمر  
الكباير تسع الا شراك بالله وقتل سمه والفرار من الزجوة وقذف  
الحضنة واكل الربا واكل مال اليتيم والا لحاد في المسجد والذي يستحسر  
وكبا الوالدين من العقوق واحوجه البخاري في الادب الهزذ عند  
يلف موقفا عليه واحوجه البخاري وسلم من حديث ابي هريره <sup>جئتوا</sup>  
لسبع الموبقات الشرك بالله والسحر وقيل النفس التي حرم الله الا  
بالحي واكل الربا واكل مال اليتيم والمتولي يوم الذحف وقذف  
وتقابل ان يقول بردد قوله تعالي والفتنة اكبر من القتل فتأمل **قوله**

هذا جواب عما يرد نقضا علينا وحاصله ما بالكم حملتم المطلق على المقيد  
وانتم لا تقولون به ولو في حادثة واحدة اذا دخل في السبب والشروط  
فاجاب بان كلام من القيد لم يوجب نفي الحكم عما عداه مقيد ولكن  
السنة المعروفة او جنب نسيح الاطلاق **قوله** وهو قوله عليه السلام  
ليس في العوازل والحوامل ولا في البقرة المنيرة وهذا الحديث  
وان لم يرد بهذا اللفظ للحد يثن فقد روتها الفقهاء واحتجوا به وهو  
اثبات فيما يحتجون به فلا نضرهم عدم اطلاع غيرهم ولكن ورد من  
حديث علي وليس في العوازل شي اخره ابو داود ووجه  
عبد الرزاق مختصرا موقودا والدار قطني والطبراني من حديث  
ابن عباس حرفوا ليس في العوازل صدقة وهو وان ضعف سوابن  
مصعب فعدا عنضد وتوجه العمل به وورد من حديث جابر مرفوعا  
ليس في المنيرة صدقة احوجه الدار قطني واستاد جنس واحوجه  
عبد الرزاق بالسند المذكور موقودا وهو اصح **قوله** قلت اردت  
الي اخره كان المناسب ان يقول قلت المراد ما هو المصطلح واعلم  
ان العوازل يصدق علي الحوامل فاكثفي عنها **قوله** او نقول المراد  
من النسيح مهنها غير المصطلح وهو ترجيح احد الدليلين علي الاخر فان  
المطلق والمقيد لما تعارضتا بقي السنة المعروفة والامر بالمتبني في  
بناء الفاسق سالما عن المعارض فعملنا به فسقطت النصوص  
المطلقة ثم سلمت النصوص المقيدة فعملنا بها ايضا ولا يخفى ان الجواب  
الاول هو الظاهر فلا حاجة الي العدول عنه عمالا بسا عد عليه  
الاطلاق الي ما ليس متعارفا اذ هو بعمية لا يجوز مثلها في معام  
البيان **قوله** لانفرانه بالصلاة في قوله تعالى اقيموا الصلاة واتوا  
الزكاة فانه يتضمن عدم وجوب الزكاة علي من لا يجب عليه الصلاة  
فالصبي لا يجب عليه الصلاة فلا يجب عليه الزكاة عملا مطلق  
الشركة القبضية للمساواة في الحكم ذلك ان نقول الزكاة لا يجب



علي الصبي عندنا ارضاء لعدم وجوب الصلاة لقول ابي بكر بن خزيمة  
الصحابة والله لا تفتن من فرق بين الصلاة والزكاة وهذا لانه  
اذا وجبت الزكاة دون الصلاة يلزم التعريف لا محالة فقد قلنا  
بالفرق في الحكم هنا ومن ثم يبض المتأخرين من الاشباح نحن لا نقول  
بالقران الا في هذه الاية والجواب ان عدم الوجوب علي الصبي ثبت  
بقوله عليه السلام رفع العلم عن ثلاث عن الصبي حتى يحتلم الحديث  
فدل علي نفي الوجوب وبإدلة آخر عقلية فتفتن كذلك **قوله** قلنا  
عطف الجملة علي الجملة لا يوجب الشركة في اللغة قال بعض المحققين  
لو كان العطف يوجب الشركة لا يخلوا اما ان يوجها باعتبار ذاته  
او باعتبار معني آخر فلا نسلم الاول لعدم الاشتراك في المعطوفات  
بلا ولكن وبمع وجود العطف ولا نسلم الثاني ايضا اذا لم يكن  
ذلك المعني احتياج المعطوف فمن ادعي الاحتياج فليبه البيان  
واقامة البرهان **قوله** لان الشركة انما وجبت في المناقضة  
لافتقارها اليانتم به من الجبر لان الاصل في الكلام الاستعلاء بنفسه  
والا فتراد بكلمة اذني اثبات الشركة جعل الكلايين كلاما واحدا  
وهو خلاف الاصل فلا يصار اليه الا للضرورة جبر النقصان  
كما في الجملة الناقصة بخلاف التامة **قوله** اذ لو كان عرضه الشركة  
في التعليق لما ذكر الجبر بخلاف ما لو قال ان دخلت الدار فزيت  
طالق ثلاثا وعمر طالق فان طلاق عمر يتعلق بالشرط ايضا لان عرضه  
يتعلق الثلاث في حق ربيب وتعلق نفس الطلاق في حق عمر ولا  
يمكن ذلك الا باعادة الجبر كما في قوله وعدي حر فاذا وجد الشرط  
تطلق الاولي ثلاثا والثانية واحدة لا يقال لم لا تشاركها في التلاصق  
كما شاركتها في التعليق لانا نقول لما ذكر جبر الثانية دل انه لم يتوعد  
مشاركها للاولي في وصف الحكم اذ لو كان مراده ذلك لقال وعمر  
فقط علي ان الشركة في الثلاث لا يمكن اذ الطلاق لا يجرى وتكلمه

ينيبين في كل مناف لعرضة في الاولي وهو وقوع الثلاث **قوله**  
والعام اذا خرج الجرا الي آخره من جملة التمسكات الناسدة ما قام  
بعضهم ان العام يخص سنة مطلقا وعندنا مطلقا فلا بد من كسر موضع  
الطلاق ليعتبر ما هو المتفق عليه عما هو المختلف فيه فلذا قسمه المصنف  
علي اربعة اقسام وذكر ان الطلاق في القسم الاخير **قوله** كقول من  
دعا الي الفدا فقال ان تعديت تعددي حر الاولي عدم ذكر فقال  
وكيف وكقولك لا حرائك لتغتسل الليلة في هذه الدار عن جبانة فقال  
لن اغتسلت الليلة فعبدي **قوله** او لم يستغل بنفسه في  
افاده المعني بل احتياج فيها الي ضيغة غير مثل نعم وكوان يقول الانسان  
اكان بي عليك كذا فيقول نعم او يقول اليس لي عليك كذا فيقول  
بلي ثم يوجب نعم صديقي ما قبله من كلام منفي او مثبتا استفهاما كان  
او جها كما اذا قيل لك قام زيد واقام زيدا ولم يبق زيد فقلت نعم  
كان تصديقا لما قبله وتحقيقا لما قبل الهمزة ويوجب بلي الجواب  
ما بعد النفي استفهاما او جها فاذا قيل لم يبق زيد والم يبق زيد فقلت  
بلي كان معناه قد قام فاذا قال الرجل لا حرييس لي عليك الف  
درهم فقال بلي يكون اقرارا ولو قال نعم ينبغي ان لا يكون اقرارا لانه  
في الاستفهام تصديق لما بعد الهمزة فكان معناه ليس لك الف علي درهم  
ولهذا قالوا لو قيل في جواب قوله نعم الست برئكم نعم كان بلي كان  
كفر اذا معناه لست ربنا وهو كفر ولو قال رجل لا حريست طلقت  
احرائك فقال بلي لا تطلق ولو قال نعم يتبع الطلاق كذا في الخلاصة  
ولو قال اكان بي عليك كذا فيقول نعم تكون اقرارا لما ذكرنا ولو قال  
بلي ينبغي ان لا يكون اقرارا لانه لا يستعمل الا في النفي هذا في اللغة  
لكن بحسب العرف لا فرق بين نعم وبلي في جنس هذه المسائل ويكون  
الكل اقرارا حتى يلزمه النفي بالمال في المسلمتين في الوجهين تعليقا  
للعرف علي اللغة اليه اشهر المنفي وهكذا في شرح المقدمة لابن ابي



**قوله** يخص العام سببه اتفاقا اي في هذه الصور الثلاث لانه  
لما جعل جزا لما تقدمه كان حكاه والمتقدم سببه والحكم يحقن بالسبب  
بلا خلاف لان الحكم لما لم يثبت بدون علة لا يبقى بدونها مضافا  
اليها بل البقايء ونها يكون مضافا الي علة اخرى اليه اشار شمس  
الايمة واورد عليه بان بقا الحكم قد يستغني عن بقا السبب وجواب  
بان المراد من ذلك سبب التزول مثل بقا حكم الخالفة في صلاة النهار  
والرمل في الحج ورد بمنع المحصوص به لبقا الملك بعد قال البسبح  
وبقائه بعد ذوال الرهسة وغير ذلك واجيب بمنع الزوال فانها  
احكام شرعية جعلت كالجواهر علي ان النبي صلى الله عليه وسلم  
انما فعل الخالفة والرمل بعد ذوال السبب تذكير النعمة الامن بعد  
الحرف ليشكر عليها ولئن سلم انه لم يكن كذلك فهو غير معقول  
المعني فلا يقاس عليه **قوله** واما الثاني فلان كلامه اي الجيب مبني  
علي كلام الداعي فصار ما ذكر في السؤال كالمعاد في الجواب ولكنه يحتمل  
الابتداء لا استقلاله فاذا نواه صدق ديانته وقضا **قوله** لان الجواب  
عام لا يطابق السؤال والمطابقة من شرط السؤال قلنا ان  
ادتم بالمطابقة المساواة ممنوعة لحي الزيادة في افصح الكلام كقوله  
تعالى بي عصاي انوكاه عليها وامهش بها علي عيني وفي غيرها ما رتب  
اخرى في جواب قوله وما تملك بيبيك يا موسي مع حصول الكفاية  
بهي عصاي **قوله** وفي قوله صلى الله عليه وسلم سوال الطهور  
ماؤ وكل بيته في جواب السؤال عن التوضي بما البخر وان اردتم بها  
الكسف عن السؤال وبيان حكمه فلان لم عدم المطابقة لحصولها مع  
الزيادة **قوله** لان كحور حم ليس بعام وكذا سجد لان المذكورين  
العقل ولا عموم له والمصدر الذي دل عليه العقل واقع في الالبيات  
ولا عموم له وكذا بل ونعم ليسا بعامين لان العام اما ان يكون لفظا  
او معني لا لفظا ومما ليسا من العتيلين **قوله** بسبب الاحتمال انه

قبل كرده او قبل اوفساد او سياسة او زنا بعد احصان وكذا قوله  
فسجد يحتمل انه وقع للتداوه او للقضا المترجمة او للسهر **قوله**  
لانواع الكلام اي من الايجاب والسلب والاستفهام ونحوها  
عموم القسمين الاخيرين ظاهر لان المصدر الذي دل عليه الكلام مكره  
في سياق النفي لان الشرط في معنى النفي **قوله** والاشبه في الجواب  
ان يقال الى اخره وهذا الكلام ظاهر حسن ليس من عند الشارع وانما  
اخذه من بعض الشرايح والعبارة الصحيحة ان يقال العام او المطلق  
اذ اخرج الى اخره يخص او يقيد فنبه وان ذاد العام على قدر الجواب  
يخص بالسبب **قوله** كقوله تعالى عز من امواهم صدقة فانه يجب عنده  
اخذ الصدقة من كل نوع من انواع المال واخر حتى لو اخذ مجموع الواجب  
من نوع منها لا يجرى وذهب الكوفي من اصحابنا الى منعه وقال بان  
لا يقضى اخذ الصدقة من كل نوع من انواع المال بل لو اخذ الصدقة  
نوع واحد حصل الامتثال وهو المختار عند ما له ان يلج المصنف سعيد  
اليوم على ما عرف في بحث العام فيكون المعنى اخذ من كل نوع من انواع  
امواهم صدقة فلا يحصل الامتثال الا باخذ صدقة من كل نوع فتعذر  
الصدقة بتعدد انواع المال ولنا ان الصدقة مكره في سياق الالبيات  
فلا نعم فيكون للثابت بها صوته واحدة مضافة الى الاموال فاذا اخذ  
صدقة واحدة من مجموع الاموال كان اخذ الصدقة واحدة من جملة اموالها  
اذ الواحدة منها فيصير باخذها انه اخذ من جملة اموالها **قوله**  
وعند ما يقضى الى اخره اي مقابلة الجمع بالجمع يقضى الالبيات بالجمع  
كقوله تعالى يجعلون اصابعهم في اذانهم او المعنى ان كل شخص يفتح  
واحدة من اصابع يده في اذنه لان يفتح مجموع اصابعه فيها اذ في غيرها  
في اذان القوم وغورض هذا الاصل قوله تعالى فا جلدوهم ثمانين  
جلدة فان ثمانين جمع فربل بالجمع مع انه ليس كذلك بل الكلام اصد ثمانين للبال  
لا سلم ان ثمانين جمع بل هو اسم علم للعدد المخصوص لان المراد



من الحج ليس للحج المصطلح واجب بانه انما يلزم ذلك ان لو كان  
عدم الاشخاص ايضا ثمانية وليس كذلك **قول** والامر بشي  
يقضي النهي عن ضده هذا قول اكثر اصحابنا واصحاب الشافعي ومخالف  
ظهير مطلقا سواء كان له ضد واحد كالامان او اضداد كالقيام بقوله  
فيكون الامر بالشئ هيا عن الاضداد يعني ان كان له اضداد ليرفع  
الكرة في موضع النهي وهو النهي **قول** المقضي اذ النهي معناه النهي  
**قول** وعندنا الامر بالشئ يقضي كراهية هذه هذا ان لم يفت  
المقصود بالامر بفعل الضد كالاخر بالقيام فان فات ففعل يكون  
حراما كالافطار بالنسبة الى الصوم وكالاخر بالصلوة عند ضيق  
الوقت **قول** يقضي ان يكون ضده في معنى شبيه واجبه فهذا  
ان لم يفت عدم الضد المقصود بالفتح وان توته كالامان بالنسبة  
للكفر ففعل الضد يكون واجبا والمراد بالضد ما كان مستلزما  
بترك المأمور به فلا يلزم ان ترك المأمور به يكون ضدا له لان  
الامر متضمن للنهي عنه بلا نزاع والفرق بين موجب ومقتضى  
ان الاقتضاء يستعمل في غير المكفوف فهذا **قول** وبني  
نفس الثبوت ضرورة فثبت اذ في درجات النهي من اوجبه ما حازه  
المصنف وتفرقه ان طلب الوجود بالامر يقضي طلب انتفاء ضده  
فكان ينبغي ان تثبت الحرمة في الضد باقتضاء الامر الا ان  
الضرورة تدفع بانبات الكراهية فلا يثبت به الحرمة **قول**  
تسمى اقتضا لشبهه بالاقتضاء المصطلح من حيث ان كل واحد منهما ينافي  
بالضرورة فلذلك ثبت موجب الامر والنهي هنا بقدر ما يندفع بالضرورة  
وهو محتمل الكلام **قول** فاذا لم يفوتهم كان مكرها لاجراما وذلك  
لان الثابت بطريق الاقتضاء ثابت بالضرورة فيقدر بقدره فاذا  
انقضت بالادنى وهو الكراهية لم يجز القول بانبات الاعلى وهو طهره  
يحتمل الكراهية في قوله يقضي كراهية ضده على الكراهية بالمعنى الاعلى

وما يقرب منها ليكون المعنى انه يقضي كراهية كراهية من التحريم ان  
فات المأمور به بفعل الضد وان لم يفت به لم يكره بتلك الكراهية  
ولكنه يكره كراهية تقرب من التحريم اذ كل حرام مكره ولا يعكس  
ولا يجوز ان يبدل الاوصاف بتبدل الاعتبار **قول** ان التحريم  
اذ لم يكن مقصودا بالامر بالنسبة في العبارة ان يقول لتمام العمل  
مقصودا بالامر لان الامر لم يوضع للتحريم وانما يثبت التحريم ضرورة  
على ما بيننا **قول** فيندفع بهذا الجواب قول صاحب الميزان ان ترك  
الصلوة حرام يعاقب عليه والمكروه لا يعاقب عليه فلا يكون الامر  
بالشئ يقضي كراهية ضده وفيه شئ فان المكروه قد يعاقب عليه  
اذ كانت الكراهية للتحريم **قول** لان ترك الصلوة مفوض للمأمور  
به هذا التعليل للدفع لا مقول قول صاحب الميزان **قول** والمغايبة  
هنا ليس باعتبار فعل العبد الى اخره هذا على تقدير التسليم يعني  
سئل ان ترك الصلوة حرام ويعاقب عليه والمكروه لا يعاقب  
عليه فكيف يثبت العقوبة مباشرة بفعل مكرهه **قول** وان لم  
يفوته يكون مكرهه هذا قسم قوله فاذا فات وكان ينبغي  
ايلاوه له ذكر صاحب الكشف بعد تحقيق هذا الاصل فقال في بيان  
هذا الكلام ينزع الى ما ذهب اليه العامة في التحقيق لانهم بنوا  
حرمة الضد على قوات المأمور به ايضا كما بيناه الشيخ يعني فخر  
الاسلام فلا يظهر للظراف منهم الا في الامر المطلق لان الواجب  
المضيق على الفور بالاتفاق مثل الصوم والواجب الموسع على  
التراخي بالاتفاق مثل الصلوة فلا يحرم الضد الا عند نفيق الوقت  
بالاتفاق لان التفويت لا يتحقق قبله ويكون مكرهه على ما اختاره  
الشيخ فاما الامر المطلق فعلى التراخي عندنا كالموسع وعلى الفور عند بعضهم  
كالمضيق فلا يحرم الضد عندنا لعدم التفويت ويكره على ما اختاره  
الشيخ وعند بعضهم القائل بالفور يحرم الضد لقوات المأمور به



فاطراف في التحقيق راجع لما ان الامر المطلق هل هو على الفور ام على التراخي  
 ولم يتكشف لي سر هذه المسألة انتهى كلامه قال بعض مشايخنا يمكن  
 ان يقال انما نشأ هذا الاشكال باعتبار انه حمل التقويت على التقويت  
 عن الوقت كما ظهر من كلامه ولكن الذي يظهر من كلامه في خبر  
 الاسلام انه اراد بالتقويت ما تكون مخرجا بركت من الاركان او  
 شرط من الشرايط اعم مما ذكره وذلك غير منحصر على المصيق فانه  
 يتحقق تارة في المصيق وتارة في الموضع بعد الشروع فانه اذا شرع  
 في الواجب الموضع في اول الوقت كأول الطهور مثلا يتعين عليه  
 الاداء التقرر السببية فيما يلي ابتداء الشروع فتحرر عليه افساده لا  
 ابطال العمل حرام في التطوع بعد الشروع حتى وجب اتمامه والقضا  
 بافساده في الوضوء او في فكل شيء يكون مفردا ومفسدا لهذا  
 الذي شرع فيه كالافعال المنافية للصلوة يكون حراما وما لا يكون  
 مفوتا لم كالقعود يكون مكرها ما فعل ان التقويت تارة يكون في  
 المصيق واخرى في الموضع بعد الشروع فظهر ان هذه المسألة ليست  
 بمراجعة المسألة الفور والتراخي انتهى **قوله** والحاصل في جملة  
 مضافا الى النفس الامر وهو اي الامر لا يصلح لذلك اي لافادة التحريم  
 اليه لان الامر ليس موضوعا للتحريم فلا يقيد به فالاولى ما قاله في خبر  
 الاسلام **قوله** لما كان على التراخي لم يجعل ذلك اي لا يحرم فوه  
 لعدم التقويت ولكن يكره على ما اختاره الشيخ فان قيل فلي هذا  
 ما ذكره الشيخ من المذهب يقضي ان يكون هذا الامر المطلق مكرها  
 وليس كذلك فان تاخير الزكاة ليس بمكروه فالجواب انما لا يتم ان  
 بمكروه فان الكراهية عبارة عن طلب ترك فعل يصير تركه سببا للنزاهة  
 وجنبا لاشك ان ترك تاخير الزكاة سبب للنزاهة وليس سلم انه ليس  
 بمكروه فوالا انما هو باعتبار ريب الاطلاق ونحن لم نجعل الامر مستلزما  
 للكراهية حتى يلزم انعكاس الملزوم عن الملازم وانما جعلنا ضروريا

نبات

نباتا مقتضى فجاز ان يختلف عنه حيث لم يكن موضوعه ولا لازمه  
**قوله** بقوله عليه السلام لا يلبس المحرم القبا ولا القميص ولا الرداء  
 متفق عليه من حديث ابن عمر **قوله** لانه لما نهي عن لبس الخيظ  
 كان مأمورا بلبس غير الخيظ لقائل ان يقول نحن لانقول مقهورم  
 الخيظ في الادة فكيف يلبس غير الخيظ ويمكن ان يجاب  
 عنه بان هذا ليس من المفاهيم المنتفة عندنا فانها محصورة في  
 مفرد اللقب والشرط والصفة وهذا ليس واحدا منها **قوله**  
 لان لم يثبت سنة لبسها اي يثبت هذا الامر الفموني سنة لبسها  
 لانه ادنى ما تقع به الكفاية فلا يتعداه الى ما فوته عملا بمقتضى الضرورة  
 ولقائل ان يقول لان لم يلبس الا زار سنة لانه ستر عورتها به  
 وستر العورة فرض فينبغي ان يكون فرضا ويمكن ان يجاب بانه يجوز  
 ان يكون بانفراده واجبا مع الا لفهام الى شيء اخر سنة فيكون لبس  
 الا زار واجبا وسنة باعتبارين وان فوته كان واجبا عند لبس  
 الخيظ تركه اعم من ان يلبس سببا او لا وعدم الترك مفوت للمنهجي  
 عنه اعني لبس الخيظ ضرورة فينبغي ان يكون فرضا فثبت هذا  
 على ان الفقد يكون وجوديا وهو اللواتي لا اصطلاح المتكلمين ولكن  
 مهمنا لبس الا زار والرداء عند لبس الخيظ وعدم لبسهما ليس مفوت  
 للمقصود اعني ترك لبس الخيظ يجوز ان لا يلبس الخيظ ولا شيئا  
 من الرداء الا زار **قوله** قلت الى افره حاصلة انه لم يرد بالسنة  
 هنا ما هو المصطلح بين الفقهاء وهو ما فعله رسول الله صلى الله عليه  
 وسلم او قاله لان ذلك لا يثبت الا بالنقل وانما اراد به تركها  
 يكون قريبا الى الوجوب من حيث انه يفعل بلا ترك **قوله** وهذا  
 اي وهذا اي الاصل باعتبار الشقاي وهو ان الامر بالشيء يقضي  
 كراهية فذاه اذ لم يكن مفوتا للمأمور به ويقضي بحرمه اذ كان مفوتا له  
**قوله** لان السجود على ما كان يحس اقتضا من حيث ان الامر يظهر



البنات والمكان يقضي ذلك لان النجس عن ذلك انما يثبت ضرورة  
الامر بالسجود على ان المكان الطاهر بالاجماع والسجود على المكان  
النجس لا يفوت المأمور به وهو فعل السجود على مكان طاهر جازو  
سقط عنه الفرض ويكون مكرها لا مفسدا **قوله** وقالوا السجود  
على النجس بمنزلة الطاهر لان جهته اذا لانت محل النجاسة انصفت  
بما انصفت به منها وما كان متصفا بشئ كان محلا له يعني والتطهير  
عن محل النجاسة فرضه والى في جميع الصلوة فيكون ضده وهو السجود  
على النجاسة في وقت ما نفوتنا للفرض ولطاهر ان ابا يوسف جعل  
هذا من باب ما يكون فعل الضد مقوما للمأمور به كما في القعود في  
الصلوة بالنسبة الى القيام وجماعك فيها كما في الصوم لانه كما تحقق  
فوت الصوم بوجود الفطر في بصره وفيه كذلك يتحقق فوات الكف  
عن محل النجاسة بالسجود على مكان نجس في جزا من صلاة ولا يلزم  
من ان النجاسة اذا كانت في موضع اليدين او الركبتين لا يمنع  
من الجواز عندنا خلافا لفرقانا انما جعلناه حاملا للنجس باعتبار  
ان وضع الوجه على المكان الطاهر فرضه ووضعه على المكان النجس  
مانع عن اداء الفرض واما وضع اليدين والركبتين فليس فرضا على ما  
عرف في الفروع فيكون وصفها على النجس بمنزلة ترك الوضوء وذلك  
لا يمنع الجواز فتأمل **قوله** المشروعات لما فرغ من بيان الاول  
شرح في بيان شريعة المشروقات لبرها عليها ترتيب المعلول على علته  
والمشروعات جمع مشروع وجماعه الشارع طريقا مسلما يسلكونه **قوله**  
عامة باطر بل الكل من الكل باعتبار النوع الثاني لا يدل مفصل من مجمل  
وقال بعض مشايخنا المحققين من اعرب مثل ذلك بدل البعض من  
الكل فهو غلط **قوله** وبالرفع خبر مبتدأ محذوف او بدل من  
محل الجار والجور بالنظر انما يكون مفعول للجنس وبالجملة الفومة هي فعله  
من الوضوء معنى المفعول وهو القصد المتشابه في التوكيد ولذا كان

لفظها

لفظها موضوعا في اللفظ للرتبة لتحقق القصد المؤكد فيها من الرائي  
وسميت جماعة من الرسل باولى الوضوء لوكادة قصدهم في اظهار الحق  
قال الله تعالى فاصبر كما صبر اولوا العزم اذ لويبعث الله قالا الآتين  
كان ذاعزم كامل وراى واذ فرغ من على الاولى للتعبير وعلى الثاني  
للبين **قوله** هذا بيان لاصالتها لانه قد نزل في التوفيق لك ان  
يقول لم لا يجوز ان يكون قيدا ويكثر زبه عن الرخصة مع ان البيان  
يستلزم الحفظ في التوفيق وهو فاسد ولطاب ان المراد انه ليس بمفهوم  
مغاير للمفهوم قوله اصل منها بل هو بيان وتفسير للاصالة لان معنى  
الاصالة عدم التعلق بالعوارض وجنود يجوز اخراج الرخصة بالمبيح  
والمبيح لكن الاولى اخراجها بالمبيح لما عرفت ان الحكم انما  
يضاف الى المفسر لا الى المفسر **قوله** فيجوز الذب والكراهية  
عن الزينة اى لا اختصاصها على هذا التفسير بالواجبات من غير تعلقها  
في الرخصة وهو ظاهر لا اختصاصها بفعل الامر الحرام للمعذر وجنود  
على هذا التفسير يكون المشروقات ثلثة انواع عزيمة ورخصة والذم  
ولا رخصة اما على تفسير المصنف فالاصالة في التوزيع ظاهر لان  
الكراهية والذب داخلان في الزينة **قوله** وانما لا يكلوا اما ان  
يعاقب بتركه او لا قال بعض الشراخ والثاني لا يكلوا من انا يستحق  
العقاب بتركه مطلقا او لا الاول هو الواجب وانما قيد  
بقوله او لا مطلقا لتناول الواجب على التبيين وعلى التجسير  
والواجب الذي له بدل **قوله** الحرام داخل في الوضوء  
او الواجب لانه ان ثبت تركه بدليل قطعي فهو فرض او ظني فهو  
واجب والواجب داخل تحت السنة لان تركه سنة وفيه  
تأمل لان كراهية التنزيه انما هي رتبة المذنب لا السنة كما عرفت  
في موصفه قال بعض الشراخين ترك المنهي عنه ان كان له دليل  
مقطوع به فهو فرض كترك اكل الميتة وترك شرب الخمر وان كان



لدليل فيه شبهة فهو واجب كترك اكل العنب واللعب بالنسخ وان  
 كان بدليل دون ذلك فهو سنة او نقل كترك عما قيل فيه كما پاس  
 فيه والمحصل ان الفرض اعم من ان يكون في جانب الفعل  
 او الترك وكذا الواجب والسنة قبل والاولى ان يقال فعلي  
 المكلف لا يخلو من ان يتخرج جانب الوجود فيه او جانب  
 العدم او لا يتخرج شيء منهما والاول ان كفر صاحبه ففرض  
 اولا فان عوقب بتركه فواجب اولا فان واطب عليه النبي  
 صلى الله تعالى عليه وسلم **قوله** فسنة او لا مندوب فان عوقب  
 بارتكابه في ام او لا تكروه واما الثالث فباح ولقائل ان يقول  
 ترك الفرض قد يعنى عنه فالاولى ان يقال ان يستحق العقاب  
 بتركه او حنف العقاب على تركه فواجب **قوله** فزيده بالرفع  
 على البدلية من اربعة ويجوز فيها النصب على المفعولية بفعل محذوف  
**قوله** ومي بالاحتمال زيادة ولا نقصانا يلينى ان يقيد الزيادة  
 باللزوم فيقال مي بالاحتمال الزيادة على وجه اللزوم لانه قد يراه عليها  
 لا على وجه اللزوم كتعديل الاركان على قوتها وكقراءة الفاتحة والسورة  
 ولقائل ان يقول بشكل هذا على قول ابى يوسف فانه زاد فرض  
 التعديل بالسنة على فرضية الركوع والسجود وعلى وجه اللزوم وكذا  
 بشكل بالوتر على قول انى حنيفة ويمكن ان يجاب بان المراد بالزيادة  
 المنهية ان يلبس بالكتاب فلا تزد الامور الاجتهادية وايضا  
 ابو يوسف يقول المراد بتفي الزيادة بعد البيان والبنى بين لنا  
 الركوع والسجود على هذه الكيفية فيكون الكل فرضا وفيه تماثل  
 لانه يلزم ان يكون الكل فرضا وفيه تماثل لانه يلزم ان يكون الكل  
 فرضا قطعيا وليس كذلك لانه لم يهل الا مطلقا لعدم كغيره كقول ابن ق  
 وقد قال ابو يوسف يدعى الشهرة في حديث التعديل فلا اشكال كونه مجردا عن الشهرة

لا يكتفى لان على العماد  
 لا يكتفى لان على العماد  
 لا يكتفى لان على العماد  
 لا يكتفى لان على العماد  
 لا يكتفى لان على العماد

الا كما تلقها العلماء بالقبول والعمل قال بعض المحققين يلينى ان يحل قول  
 ابى يوسف على الفرض العملي وهو الواجب فيرفع الخلاف انتهى وفيه  
 نظر لان الفرض العملي يعامل معاملة الفرض العملي بحيث يلزم الفسخ  
 بتركه بخلاف الواجب المصطلح **قوله** وهذا التوفيق ليس مانع  
 من دخول غير المعرف بشرط التوفيق ان يكون مانعا من دخول  
 اختيار المعرف واطاب انما لا نسلم انه ليس مانع لان المراد بقوله  
 ما ثبت الى لزومه وانما تركه لدلالة اللفظ عليه لان الفرض لا يكون  
 الا لازما ويمنز لا يتقضى التوفيق ما ذكر من المباح والمندوب لانه  
 وان ثبت بدليل قطعي لاشبهته فيه ولكن لم تثبت لزومه هذا ولقائل  
 ان يقول ولان سلمنا انه مانع لكنه ليس بجامع فخرج بعض الفرض  
 الثانية بالاجتهاد كما خرج من الصلوة بفعل المصلي وكالتعديل في  
 الاركان وتكبير راسه وكالترتيب بين الفوائت كالوتر وكونها  
 ويمكن ان يقال بان هذا التوفيق للفرض الثابت بالكتاب لا مطلق  
 المفروض فيكون منعك كما انه مطرد وهذا هو الاولى في توفيق الفرض  
 ان يقال ما يفوت الجواز بقوته فانه يشمل الفرض الاجتهادي والعلم  
 ان الفرق بين الفرض الاجتهادي والواجب المصطلح متقدر لانه  
 كمالا منها ثبت بدليل فيه شبهة واما ذلك يرجع الى ظن المجتهد بترجيح  
 دليل احد مما على الاخر وقبل اكثر ما ثبت الفرض الاجتهادي باخبار  
 الاصاد الواقعة بيانا للاحوال وفيه شيء لان المعبر للبين كاللمبيح  
 ومن ثم قال بعض المحققين الفرض العملي قسم من الواجب على نوعين فرض  
 عملي وهو ما نفوت الصحة بقوته كالوتر وواجب وهو ما لا يكون  
 كذلك كالفاتحة **قوله** تارة كليتا اي تركا كليتا يعني دايمة وفيه  
 اشارة اما انه لو تركه تركا جزئيا لا يستحق للعقاب وفيه تماثل **قوله**  
 كالامان وهو الاذعان والقول لمدر لول الشهادة تيمم مع التلفظ  
 بهما وان كان جمهور المحققين ان التلفظ بهما شرط له لاشتر **قوله**



وحكمه اي حكم الفرض ذكره الفقيه باعتبار النوع الذي هو الفريضة  
 فتفسير الشارع باعتبار ما يرجع اليه كان الفريضة والفرض بمعنى  
 واحد كالشرعية والشرع **قوله** يجب اعتقاد حقيقته لثبوت دليل  
 مقطوع به وهذا الاعتقاد هو الايمان حتى لو تبدل بغيره يكون ككفر  
 لانه انكار للدليل القطعي **قوله** اذ لا يحصل التصديق بنفس العلم  
 بل لابد من الازمان والقبول لان الكفار كانوا يؤمنون بنوة محمد صل  
 الله عليه وسلم ويعلمونها كما يؤمنون ببناءهم ومع ذلك لم يصدقوا  
 فالصدق اخف من العلم وفي بعض الشروح عالم بالعقل والصدق  
 بالقلب فان العلم الاستدلالي المتكبر بالعقل والقلب محل الاعتقاد  
**قوله** وعلم بالبدن اي يجب اقامته بالبدن اذ كان مما يتعلق بكيفية  
 العمل **قوله** حتى يكفر جاحده بسكون الكاف لك ان يقول اسكان الكاف  
 لا يكفي في الضبط بل كان ينبغي ان يقول اسكان الكاف لا يكفي في الضبط  
 بل كان ينبغي ان يقول وضع الياء ويكفر لئلا يقال ضبطه لبيته علم انه من  
 باب التفعيل فانه بفتح الكاف فيجوز به من يكفر فيكون المقصود  
 انما هو ضبط الكاف لاختلافها في الابدان اما الياء فيضمونها فيها وعلم  
 ضبطها من قوله ينسب الى الكفر فمثل واطا صل الله من الكفره اذ ادعاه  
 كافرا ومنه لا يكفر اهل قبلك واما لا يكفر واهل قبلكم فيثبت  
 روايته وان كان جائز الفقه وانما يثبت الى الكفر لان الايمان هو التصديق  
 والاثار فاذا حجرت قد ترك التصديق وتركه **قوله** ويستحق  
 بضم الياء وتشديد السين المحملة اي ينسب الى الفسق تاركه  
 اي تارك العمل به من غير عذر واستخفاف اذ الفسق هو الخروج عن طاعة  
 الله بارتكاب المعصية ولا يكون كافرا لبقا الاعتقاد على حاله اما اذا  
 تركه سحنا يكفر لان الاستخفاف بالشرع ككفر **قوله**  
 وواجب بالرفع او النصب عطفا على فرضية علم  
 الوجهين **قوله** وهو ما يثبت بدليل فيه شبهة الى شبهة

العدم

العدم هذا التوفيق يشمل الفرض والاجتهاد في السنة ايضا لثبوت  
 الشبهة في دليلها فلا يكون مانعا والاولى ان يقال ما ثبت  
 بدليل ظني يقرب من القطعي فتخرج السنة حينئذ ككفر الفرض  
 الاجتهادي يعني داخل في الواجب في اللغة هو الساقط موجود  
 من الوجبة وهي السقوط سمي به لانه ساقط عن العلم النفسي  
 ملتحق بالعدم وان كان في الحساب العمل ثابتا موجودا والسقوط  
 على المكلف بدون ان يتحمله باختياره لعدم العلم بوجوده قطعا  
 بخلاف الفرض فانه لما ثبت بدليل قطعي مكانا تخلفنا عن اختيار  
 او المصطوب ما فود من الوجيب وهو الاضطراب سمي  
 به لانه مضطوب ومتردد بين الفرض والنقل فمن حيث  
 باشم بتركه علامة شبهة بالفرض ومن ثم لا يكفر جاحده له شبهة  
 بالنقل وفي الشرح اسم لما ثبت لزومه علينا بدليل فيه شبهة مثل  
 الفاتحة وتديل الاركان وصدقة الفطر والاضحية والظهار  
 في الطواف **قوله** وحكم اللزوم عملا فوجب اقامته كما يجب  
 اقامة الفرض وفيه نظر لان عمل الفرض علم وبه يلزم من تركه الفقد  
 وعمل الواجب ليس كذلك بل تركه ملزوم النقصان فالاول  
 ان يقال وحكم اللزوم عملا دون لزوم الفرض **قوله**  
 لا على على التقيح اي لا يجب اعتقاد لزومه قطعا لان دليله لا  
 يوجب التقيح ولزم الاعتقاد مبني على الدليل اليقيني حتى  
 لا يكفر جاحده لانه لم ينكر الثابت قطعا **قوله** ويعسق تاركه  
 اذا استخف باعتبار الاحاد اعلم ان تركه العمل بالواجب على  
 ثلاثة اقسام اما ان تركه مستخفا باخبار الاحاد بان لا يري  
 العمل بها واجبا وتركه متناولا له او تركه غير مستخفي ولا متناول  
 ففي القسم الاول يجب تصليله لان رد جنه الواحد بدعة وفي القسم  
 الثاني لا يفضل ولا يفسق لان التأويل من سره السلف لللف



في النصوص عند المفارض وفي القسم الثالث يفتق ولا يفضل هذا  
 هو المذكور في عامة الكتب وعليه يدل كلام شمس الابنة وهو  
 الصحيح وما ذكره هنا بشيخ الامانة تركه لا يوجب التفضيل اعلا  
 ويوجب التفتيق بشرط ان يكون مستخفا وليس فيه دلالة على  
 التفتيق في القسم الثالث بل موبسكت عنه وقد صرح بذلك  
 صاحب التفتيق حيث قال ولا يفسقه بتركه عملا الزان يكون  
 استخفا فباخبار الاحاد انتهى ولكن الصحيح ما ذكرناه اولا  
 لان وجوب العمل بحجر الواحد ثبت بدلائل قطعية فتاركه على  
 وجه الاستخفاف يكون ضالا وبدون الاستخفاف يكون ضالا  
 وبدون الاستخفاف والتاويل يكون فاسقا كذا في التحقيق  
 قال بعض المحققين الصحيح ما ذكره المصنف وصاحب التفتيق  
 والاطبا يفرق بين رد جنه الواحد والجنه المشهور واطح ان  
 الطلاف في القسم الثالث اما نشأ من تغير الفاسق فبح  
 قال الفاسق هو الطابع عن ادراكه بارتكاب الكبيرة لا يفسقه  
 لان الكبيرة ما ثبت كونه معصية بدليل قطعي وهذا ليس كذلك من  
 فسره بالطابع عن ادراكه بارتكاب المعصية سواء كانت كبيرة  
 او لا يفسقه فمثل **قوله** فاما منوه ولا يكسر الطمزة وقد تكلف  
 الفتح على ان يكون الاصل وان كان تاركه تحذف كان مع اسمها  
 وعوض عنها ما دابق للجنه على نفسه **قوله** او مخالف للكتاب  
 او السنة المشهورة او القياس او رواية مستور لطلال او مجهول  
 او مخدوع او عارضه دليل اقوى منه او الامر الوارد به محمول على  
 غير الوجوب بقونه كذا **قوله** قلت هذا حكم على القلب الا انه  
 اجيب ايضا بان يجوز ان يكون التفتيق مختصا بالاستخفاف  
 بحجر الواحد عند المصنف فاما رد العام المحضوص والمؤول فلا  
 يوجب لاختلاف العلماء في حجة ورد للجنه المشهور يوجب التفضيل

لما يثبت

كما يثبت في موضعه فلذا لم يذكره هنا **قوله** جعل الشا في الفرض  
 والواجب مترادفين اما قوله لانواع للشا في حجة ام في تفاوت  
 مفهوم الفرض والواجب في اللغة ولما في تفاوت ما ثبت بدليل  
 قطعي حكم الكتاب وما ثبت بدليل ظني حكم جنه الواحد في الشرع  
 فان جاهد الاوّل كافر دون انشاء وتارك العمل بالاول مولانا في  
 دون الثاني وانما يزعم ان الفرض والواجب لفظا مترادفا  
 منقولان من معانيهما اللغوي اما معنى واحد وهو ما يمدح فاعلم  
 ويترجم تاركه شرعا سواء ثبت ذلك بدليل قطعي او ظني ولهذا  
 يجر اصطلاح ولا مشا في الاصطلاح بعد فهم المعنى على ما مر  
 القراني من هنا قال بعض المحققين لا خلاف في المعنى فان  
 الاقتران الذي ثبتته بظني ليس على وجه يكفر جاحده فهو معنى  
 الوجوب الذي نقول به غاية الاحرار الفرض في اصطلاحهم  
 اعم من الواجب عرفنا وحشد فلا معنى لما يحتاج بان التفاوت  
 بين الكتاب وجنه الواحد يوجب التفاوت بين مدلولها  
 او بان الفرض في اللغة التفتير والوجوب السقوط فالفرض  
 ما علم قطعا انه مقدر علينا والواجب ما سقط علينا بطريق  
 الظن قال بعض الشراخ لا يخفى على مصنف ان النسبة مثلا لا تعهم  
 على ما عرفت من التفرقة بينهما لغة واصطلاحا ولهذا اضطرا الى  
 اصطلاحا وشوا عليه في الحج وفرقوا بين الفرض والواجب  
 هذا ثم استعملوا الفرض بما ثبت بظني والواجب فيما ثبت بقطعي  
 اطلاق شايه كفتيخ عندنا كقولهم الوتر فرض وتديل الاركان  
 فرض وتوذلك ويسمى فرضا علينا وكقولهم الزكاة واجبة  
 والح واجب ولا يخفى من سببه الاستعمال فاحر لفظ الواجب  
 يطلق بالاشتراك او بالحققة والجاز على ما هو فرض علما  
 وعلا وعلما ما هو فرض في حق العمل كالوتر وعلما ما هو فرض



الفرع في حق العمل وفوق السنة كقبيل النسخة **قول** سنة  
بالرفع او النصب بالوطف اما على فريضة او واجب على ما  
**قول** والسنة هي الطريقة السلوكية في الدين السنة لغة مطلق  
الطريقة حرفية كانت او غير حرفية بول قول عليه السلام  
من سن سنة حسنة فله اجرها واجرم من عمل بها الا يوم القيمة  
وحي الشريعة اسم للطريقة الحرفية السلوكية في الدين من غير  
افتراض ولا وجوب ولما قيل ان يقول بهذا التعريف غير مانع  
لصدقه على المشتق فالاولى ان يقال هي الطريقة السلوكية  
في الدين من غير الزام على سبيل المواظبة وهذا التعريف هو  
التام **قول** وحكمها ان يطالب المكلف باقامتها لانا  
ما حثنا بقوله تعالى واماكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا  
وقوله عليه السلام من لم يجي سنتي لم ينك شفاعتي والاهم  
في الفعل وقال شمس الانم حكم السنة الاتباع لانه عليه السلام  
متبع فيما سلك من طريق الدين لكن هذا الاتباع حال عن  
صفة الفرضية والوجوب لانه عليه السلام تركها اجابا  
والذي يظهر ان ما ذكره شمس الاية السب ما ذكره في الامام  
وغيره مناسب ايضا لان السنة حكم من احكام الشرع وحكم  
الشرع غير الامامة لا يتفك عن طلب ما علم انه تقطع بابي المناس  
فيه **قول** اشتنا منقطع لان هذه المسئلة ليست من مسائل  
فكاح الالنب ان يورد ما في باب اقسام السنة المقابلة  
لكتاب والاجماع والعيس وما نحن فيه باب السنة المتعلق  
للفرض والواجب والنفل والجامع بمجود اللفظ وليس كذلك  
**قول** عند الاطلاق كقول الراوي السنة كذا وكذا السنة  
وهذا سنة وهذا هو السنة **قول** تقع على سنة رسول  
اه صلى الله عليه وسلم وغيره من الصحابة ولا يعرف الامة

الصلح  
الى جليله

النبى صلى الله عليه وسلم بدون فريضة وهذا اختيار فخر الاسلام  
وجمع من المتأخرين واختاره المصنف لانا موردون باتباعهم بقوله  
عليه السلام عليكم بسنتي وسنة لطف الراشدين من بعدى و  
قال الشافعي رحمه الله عليه وكثير من الصحابة مطلقا طريقه النبي  
صلى الله عليه وسلم لا غير وانا يطلق على غيره مقيدة نسبة فلان كقولهم  
سنة العيون والطا صلا لانه لانزاع في ان لفظ السنة يطلق على غير  
طريقه غير النبي صلى الله عليه وسلم كما يطلق على طريقته وانا النزاع  
في اطلاق الراوي لفظ السنة على ما يحمل عليه وما ذكره لاطلاق  
الحل من الالامة لا يستقيم لهم لتقيدها واطلاق المطلوب وانا  
العودة في ذلك العرف الشرعي وهو قاض بصرفه الامة صلى  
الله عليه وسلم كما ان العبادة حيث اطلقت تنصرف الى عبادة  
ابنه ورسوله دون غيرهما وهذا هو الظاهر وفاتنا لها صاحب  
الميزان وجامعة المنتدبين وهذا بناء على ان الشافعي لا يرى  
تقيده الصحابة فلا يطلق اسم السنة على طريقهم الا بالجارفتين  
للحقيقة عند الاطلاق وعندنا تقليد بهم واجب مقدم على العيس  
فكول طريقهم مبتدعة لطريقه النبي صلى الله عليه وسلم فلم يدل  
الاطلاق على انها طريقه الرسول بل التمييز بالقرائن وهذا قد يرد  
بالسنة ما ثبت بالسنة ومنه ما روي عن ابي حنيفة رحمه الله عليه  
ان الامة سنة وما روي عن محمد بن عبد الله اجماعا في يوم احد هي فرقت  
والاخر سنة اراد واجب بالسنة قال ذلك حين وقع العيد  
يوم الجمعة **قول** سنة الهدي وهي ما كانت اقامتها تكميل  
الهدي اي الدين وحكم هذه النسبة ان تاركها يستوجب  
الاعاء وكراهه والاساة دون الكراهية قال اللؤلؤاني الكراهية  
افس من الاساة هذا ان لم يصرف على الترك فان احتره كان فضلا  
وفي بعض كتب الاصول وتروها ضلال ولعله اراد به الاصرار



على الترتيب والابلزيم ان يكون مرتبة السنة فوق مرتبة الواجب **قوله**  
او سمي هم الالاساة اساة لقوله تعالى وفرد سنة سنة مثلها اما  
سمي في السنة في الآية سنة للمشكلة وما كان فيه ليس كذلك  
وانما اطلق المصنف في الالاساة اساة لكونها سببا فهو من باب  
ذكر السبب واردة المسبب لا من باب مجاز المشاكلة ويمكن  
ان يقال التطير بالآية من حيث انه اطلق على السنة سنة **قوله**  
حتى قال محمد بن ابي ذر وقال ابو يوسف القائله بالسلاح انما هي عند ترك  
الفريضة والواجبات فاما السنه فاما يودع على تركها او لا  
يقالون لينظر الفرق بين الواجب وغيره ويحذر يقول ما كان مع  
اعلام الريح فالاصرار على تركه استخفاف بالدين فيقالون على ذلك  
**قوله** وزوائد قال بعض الشرح وزياد بالرفع عطفا على سنة  
المهدي بحذف المضاف واقامة المضاف اليه تمامه والتقدير  
وسنن زوائد **قوله** كطويل الركوع والسجود ذلك ان يقول  
الفرض في الركوع والسجود مجرد الالحاق ووضع الجبهة وما زاد فهو  
تطويل على قدر الفرض مع ان مقدار الثلاث تسبيحات سنة  
مؤكدة ويجاب بان المراد بتطويلها ما زاد على القدر المسنون  
لا المفروض **قوله** وتاركها لا يستوجب اساة لانه عليه السلام  
فعلها على مقتضى الطبيعة البشرية بطريق الاتفاق لا بطريق  
قصد العبادة ولكن الاولى الاتباع **قوله** ونفل بالرفع عطفا  
على فريضة او على سنة ويوزن فيه النصب ان ينصب ما عطف عليه  
بفعل مجزوف والنفل في اللغة الزيادة على المقصود ومنه نمت القيمة فلما  
لزيادة على المقصود من الجهاد وهو اعلا كلمة الله تعالى وفي الاصطلاح ما  
كان زائدا من العبادة المشروعة على انواع الشائفة من الفرض والواجب  
والسنة **قوله** وانت ترى انه عرفه بحكمه يعني التوفيق بالحكم بلزم تنبيه  
الدور وذلك لان الحكم فرع التصور والتصوير موقوف على طرائق

هو الحكم هنا فتوقف الحكم على التصور والتصوير على الحكم من حيث  
جعل حد ان يكون دور انقصر حاله والحق انه لا دور لان التوقف  
عليه الحكم التصور بوجه ما والمتوقف على الحد التصور بالكنة ومع  
اختلاف جهة التوقف لا دور **قوله** وعرفه بعضهم بانه العبادة  
المشروعة لنا لا علينا فبالقدر الاول فخرج الفرض والواجب  
وانت في السنة لان علينا احيانا وفيه نظر لان ما مع عبادة الا  
وهي ان وان كانت فرضا لقوله تعالى ما كتبت ولا شيء من السنه  
علينا اذ لا عقاب على ترك شيء منها وما يحصل على ترك بعضها  
من الملاصق واللائم فيما عرضي لا ذاتي ولئن سلم فالسنه الزيادة  
كذلك فلا يكون مانعا **قوله** صوم المسافر يصدق عليه حكم  
النفي لانه لا يندم تاركه **قوله** والزيادة على الركعتين للغير  
نفل لانه ثياب على فعله فيه نظر فان المسافر لا يجوز له ان  
يصلي الظهر اربعاً وان كان الزيادة عليها نفل مشروعي غير ان  
الاشتغال به قبل اكمال الفرض مفيد للفرض لا اختطاط النفل بالوفى  
قبل اكماله وبعد اكماله قبل السلام مكروه لنا في السلام كذا في  
فتح المصنف **قوله** الزيادة على الايات الثلاثة في الفؤاد في  
الصلاة وكذا على الآية على القول الامام يقع فرضا مع ان النفل  
صادق عليه وذلك لانه لا يندم على ترك الزيادة على الثلاث  
والآية **قوله** كانقلاب النافلة فرضا بعد الشروع حتى لو اقتضاها  
يجب القضا ويقتب على تركها ذكره ابو اليسر ولقائل ان يقول  
اذ انقلبت النافلة فرضا بعد الشروع سلب عنها استقلالها  
ضرورة لعدم اجتماع صفتين متنافيتين على موضوع واحد فيلزم على  
هذا انه لو خلف لا يصلح نافلة فسلما لا يندم وهو ممنوع وايضا يلزم  
الزيادة على الفرض الحقة وهو حال وايضا اذا اتى بها على ثياب  
ثواب الوضوء او النفل فان كان الاول ممنوع واللام يبقى الوقوف



والنفل في الثواب وان كان الشئ وسو للمح فلا يكون فرضا وقدره  
 انها فرض على انما لزوم بالشروع ملحق بالنفل حتى كرهه قضاءه بعد  
 العصر والغير ويكفر ان يجاب وصف الفريضة باعتبار انه يجب  
 انما لان ابطال العمل حرام فامله وقوله قال الشافعي لما شرع النفل  
 على هذا الوجه وهو عدم اللزوم قبل الشروع وجب ان يبقى كذلك  
 على عدم لزومه بعد الشروع ايضا لان ما بالذات لا يتعبر حتى لو لم  
 يمضي فيه لا يؤخذ بالقضاء لا يعاقب على تركه لان حكم النفل التحريم  
 فاذا شرع فيه فهو تحريم فيما لم يات تحقيا لمعنى النفل اذ النفل  
 لا يتقلب فرضا وانما لا يكون اسقاطا للواجب بل اداء للنفل  
 واذا كان محرمه فيما لم يات فله تركه تحقيا لمعنى التحريم وحينئذ  
 يلزم بطلان المؤدى ضمنا لا قصدا فلا يكون ابطالا لظهوره عن القضا  
 وعندنا النفل يلزم بالشروع حتى يجب المعنى فيه ويعاقب على  
 تركه لانما لاسلم التحريم فيه بعد الشروع فانه عين النزاع **قوله**  
 انما اداه اي اجزاء الذي اداه المكلف من النفل بالشروع صار  
 عبادة له حقا له فيجب صيانته لان التوضيح طوع الغير بالافاد  
 حرام ولا طريق الا صيانة المؤدى عن البطلان الا بالزاح البينة  
 اذ لا صحة له بدونه لان العمل واحدة بتماها يتحقق للثواب فان  
 قيل صحة الاجزاء المتأخرة وكونها عبادة متوقفة على صحة الاجزاء  
 المتقدمة وكونها عبادة فلو توقفت صحة المتقدم على صحة المتأخر  
 ايضا لزوم الدور تكلت هو دور معتد كما في القضاء بعين فلا يفر  
 اذ الحال هو دور التقدم وليس سلم فالجهة مختلفة لان الموقف  
 على الاجزاء الباقية هو بقا صحة المؤدى وكونه عبادة لا صيرورة عبادة  
 والموقف على صحة المؤدى هو صيرورة الاجزاء باقية عبادة بلا دور فان قيل بعد  
 الشروع بالاجزاء التي لم يبق لولا الاول لكونه عرضا لا يبقى فضلا عن وصف  
 الصم والعبادة فلو اب ان هذه اجتنابا شرعية حيث ثبت بالنقل

والاجماع الحكم بالبقاء والاعتبار الشرعية لها حكم الاعيان فان  
 قيل من مات في اثنا العبادة ينسفي ان لا يثاب لعدم شرط بقائه المؤدى  
 عبادة اجيب بان الموت منهي لا يبطل فبطل هذا القدر بمنزلة  
 تام عبادة اي للدلالة الولاية على كونه عبادة كقوله تعالى في  
 من يحج من بيته مهاجرا الى الله تكللي ورسوله الابه فان قيل  
 ثبت ان صيانة المؤدى يقتضي لزوم البقاء لكن كون البقاء نفلا  
 محسرا فيقتضي جواز ابطال المؤدى فتعارضنا فلو اب ان الترخيم  
 بالمؤدى اولى من العكس اعني صيانة المؤدى اولى من ابطاله  
 احتياطيا في باب العبادة وايضا المؤدى قائم حكما والباقي موجود  
 حقيقة وحكما والموجود من وجه اولى من المعدوم من كل وجه اشرف  
 الموجود على المعدوم **قوله** ولشئ يلزم علمه افرى يكون المؤدى  
 عبادة وتغيره بان المؤدى لو لم يكن عبادة يلزم تركه الشئ الواحد  
 من منافيه وذلك لانه اذا تم الباقي كان عبادة بالانفاق ضروري  
 فلو كان المؤدى الذي قبله ليس بعبادة لزم تركه الفصل الواسع  
 من العبادة ومن منافيتها وهو عدم العبادة وهو حال فقيس بان  
 يكون عبادة **قوله** وانما يلزم الباقي الا انما هو هذا دفع لما اورد السائل  
 على الترديد الاول كما هو قاعدة الجيب عن السؤال المردود من انه اذا  
 اختار احد الشقين بدفع ما اورد عليه **قوله** وقال الله تعالى انما افوه  
 دليل او يقبل على الزام الباقي ويحتمل ان يكون دليل على الزام  
 الباقي شرطا لبقاء المؤدى عبادة **قوله** فبطل كل جزء يعدم عليه شرط  
 الا فوه فان فقد الجزء الاول عبادة وجعل شرطا لانقضاء الاجزاء التي  
 بعده عبادة وان فقد الجزء الاخير عبادة وجعل شرطا لبقاء الاجزاء  
 التي تقدمت على وصف العبادة وكل جزء من الاجزاء المتوسطة انقضاء عبادة  
 وكان شرطا لبقاء ما تقدمت على وصف العبادة وشرطا لانقضاء ما  
 يعقبه عبادة فقلنا بالوام الباقي عملا بالادلة بقدر الامكان وهذا



احقيق هذا الموضوع **قوله** الامتناع عن اداء الباقي لا يكون ابطالاً للمؤدى  
 هذا اذ اورد على قوله وجب صيانتها وحفظه عن الابطال والسبيل الى  
 حفظه الا بالزام الباقي **قوله** فلا تفسر هذا الا بطل الفمى حتى لا يتم  
 فكذلك فيما نحن فيه **قوله** كمن صلى لا يحل له ابطالها لا لعدم  
 شرط بقائها على وصف الفئدة **قوله** قلت الى اخره الامتناع عن  
 ابطال لانه لما اتى بما ينقض العباد فسدت الاجزاء المتقدمة قد  
 بالم فلاح غير المعذور اذ اصل الظاهر قبل الجملة جازع كراهية  
 التحريم وهو ما مورثه بقضه بالذات اليها لانه ما مورثه باداء الجملة  
 صما منهى عن اداء الظاهر بخلاف المعذور فانه رخص له تركها  
 يربها **قوله** ثم لما وجب لصيانته لافوه الحاصل ان المنذور  
 صار حقا له لتسمية بمنزلة الوعد وهو اذنى حال اجماعه فعله كما  
 وهو المؤدى ثم انما الشئ وصيانتها عن البطلان اسهل من ابتداء  
 وجوده واذا وجب اقوى الاجرى وهذا ابتداء الفعل لصيانته  
 اذنى الشئ وهو ما صار به تسمية فلا يجب اسهل الاجرى  
 وهو بقا الفعل لصيانته اقوى الشئ وهو ما صار به فدلنا في عبور  
 الشروع بالطريق الاولى اذ البقاء اسهل من الابتداء حتى استغفروا  
 فيه ما لم ينتفذه في الابتداء هذا ولما قلنا ان يقول لان لم ان الفعل  
 اقوى من القول بل ان يزر صوم يوم التخرى يقع دون الشروع حتى  
 يلزمه في الاول دون الثاني ويكفي ان يقال فرق بينهما هناك لان الترخى  
 وجد في مية دون القول **قوله** ورخصه بسكون الظاهر الجعية والبرج  
 عطفها على عزيمته وبياتي فيها من اوجه الاعراب ما بنا في قوله  
 وهي في اللفظ اليسر والسهولة وفي الاصطلاح اسم لما شئ  
 من الاحكام متعلقا بالعوامض وقيل ما يغير من عسر  
 الى يسر فيها وقيل ما يسهل بعد تعذر قيام الدليل  
 المحرم وفي كل

كل نظر **قوله** ويقال اي في وجه الطهر الى اخره وقيل في وجه الطهر الرخصة  
 ان شرعت مع قيام السبب المحرم فهو الحقيقة ثم ان ترتب عليه حكم وهو الرخصة  
 فهو الاحق والافوا النوع الاخر وان شرعت مع عدم السبب المحرم فهو المجرى  
 ان لم يبق الاصل مشروعا في الجملة فهو الاثم والافوا النوع الاخر **قوله** ولما قلنا ان  
 يقول الى اخره اطاب عن هذا الاعتراض اننا لان سلم ذلك فانه الوجود مشترك  
 بين الواجب والممكن وهو في الواجب اقوى واشد من الممكن حقيقة اذ القابل  
 للتسكين للحقيقة باعتبار الافراد لا الحقيقة نفسها وحينئذ فكل من الاحتمالين  
 في حق ظاهر **قوله** والتسمية توصف بالمناسبة وانما كان النسب الى اخره قال  
 صاحب المفتاح واعتبار المناسبة في النسبية منزلة الاقدام ربما شاهدت  
 فيها ما ينبغي **قوله** فان قلت التقسيم اما تقسم الكل الى جزئيات او الى  
 اجزائه فهو ضم خصوصيات الى اعمام يصير بانفسها ما كالمطبوخ فانه يسمي  
 الناطق والناحق والصابل اليه يصير اقربا من انفسه من الان والفرس  
 والمار وحضاه صرح اطلاق المقسم على كل من الاقسام بل الحقيقة فيقال للانسان  
 وكذا الفرس والمار والاقسام الكل الى اجزائه من الطيب والمسامر والنوار شرط  
 خاصة صحة اطلاق المقسم على كل من الاقسام لا على كل واحد فلا يقال للثوب  
 سبر ولا للمسامر ولا للنوار وانما يقال للجموع المؤلف منها **قوله**  
 والظاهر ان التقسيم الثاني لان اطلاق الرخصة لا يتوقف على وجود الانواع  
 الاربعة بل تصدق على كل منها **قوله** قلنا المقسم ما يطلق اسم الرخصة اي سوكا  
 بطريقة الحقيقة او المجرى وحينئذ يكون من تقسيم الكلى الى جزئيات هذا هو  
 المراد من هذا الطاب وهو جواب في الجملة ولا يخفى على من علم انه لا بد من قول  
 لان التقسيم لا يخلو من احد القسمين وهذا ليس احد ههما **قوله**  
 كان المناسب ان يعرف اولا ثم يقسم وهو قد قسم ثم عرف لكون ما  
 صيتهما مختلفين ولا يمكن جمع مختلفين ولا يمكن جمع مختلفي الماهية في  
 تعريف واحد لان الطامبين للماهية بذكر جميع اجزائها مطابقة او بعضها  
 والمختلفا في الماهية لا يتساويان في جميع اجزائها مطابقة او بعضها



والمختلف في الماهية لا ينسأ ويان في جميع الاجزا فلا يجتمعان في حد واحد  
وانما كان ما بهيته الالف مختلفة لان بعضها حقيقة وبعضها مجازا وهذا  
كما فعل ابن ابي حنبل في الميتة حيث قسمته الى متصل ومنقطع ثم عرف  
كل قسم على حدة لان ماهيتها مختلفة او احدهما والا فغير من حج **قول**  
المراد من الالف سببا ان يعامل معاملة المباح بفعل الحرام في سقوط  
المعاهدة لانه يصير مباحا لان المحرم وحكمه فانما قالوا بالاباحة جمع  
بين الضدين فان دفع بهذا ما قبل الالف سببا مع قيام المحرم والحرمة  
توجب اجتماع الضدين وبها الحرمة والاباحة في شيء واحد **قول**  
ولا يلزم من سقوط المعاهدة ثبوت الاباحة ودفع لما يقال اذا سقطت  
المعاهدة بالحرمة يثبت الاباحة وانتفت الحرمة فكيف تكون الحرمة  
قائمة مع ترك المعاهدة بها وتقرير الدفع انه لا يلزم من سقوط  
المعاهدة لثبوت الاباحة وانتفا الحرمة اذ ليست المعاهدة مرجح ازم  
الحرمة حتى يتبع حرمة بانتفاها فان من ارتكب كبيرة ولم يواخذها بعفو  
وشفاة لا تسمى مباحة لعدم المعاهدة وتحقيقه ان الحرمة جهتين حصول  
الثواب بالامتناع عنها والستحقاق العقاب بالاقدام  
عليها فيجوز ان تسقط المعاهدة بالاقدام في حق المعذور لغدرة وبغى  
الجهة الاخرى ولكن لا يصير مباحا بحيث يسقط فتحه ويستوى الاتساع  
عنه والاقسام عليه كابر المباحات فان ذلك خلاف العقل  
والنقل ولهذا عرف صدر الاسلام الرخصة بانها ترك المعاهدة  
بالفعل مع حرمة **قول** ولما كانت الحرمة مع سببها في هذا المقام  
كانت الرخصة كمال لان كمال الرخصة بكمال الغزبية كاملة من انما لا تسقط  
لانسقط بحال كانت الرخصة في مقابلتها كذلك ولك  
ان نقول اذا كان المحرم حكما قائما فالعمل بالدليل المرخص عملا بالمرجوع  
مع وجود الراجح وهو لا يجوز والجواب ان الرخصة الكاملة لا تنتج  
الا من هذا الوجه لما فيه من التيسير والتسهيل بالعمل بالمرجوع و

ونخاله الراجح بالنص والاجتماع بخلاف الغزبية فان العمل  
بالمرجوع وترك الراجح غير جائز فيها لان الدليل الحرام  
راجح على المسح في الغزبية دون الرخص فثبت ذلك  
**قول** الاخذ بالغرزية اولى لما فيه من اظهار الصلابة في الدين  
واغرازه حتى لو قتل على ذلك كان ما جورا الا ان يكون مريضا  
او مافرا فيتعين عليه الاخذ بالرخصة حتى لو صبر الى ان قتل  
كان انما فان الله تعالى قد اباح في هذه الحالة فيمكن بالامتناع عن  
ذلك متلفا لنفسه بالامتناع عن الامر بالمباح كذا قالوا ولما  
ان يقول الرخصة لا يطلق عليها اباحة كما مر وليس هنا حقيقة  
الاباحة لان المباح مالا نواب في فعله ولا عقاب في تركه  
وليس هذا كذلك **قول** وتناول المضطر لما مر  
الى آخرة حاصله ان في التناول ملكها مال الغير حالة الخصة ليدفع  
الهلكة عن نفسه فانه رخصة مباحة له بالضممان تحصيل للمخلصين بقا  
حقه صورة ومعنى وبفاحق الغير معنى بخلاف ما لم يتناول  
حتى هلك فانه يقوت حقه من كل وجه ويبقى حق صاحب  
المال من كل وجه واذا دار الامر بين بقا الطرفين من كل وجه  
وفوات احدهما وبقا الاخر لكانه اذا صبر وانثر حتى اخبثه  
على نفسه فيكون ما جورا لدخوله في الماثرين على انفسهم  
**قول** وهو وجوب الاداء الصوم وتراخي الى ادراك  
عنه من ايام اخر حتى لا يلازمة الا ايضا بالعدية لوجوب الموت  
قبل بلوغ العدة فاذا تكون الغزبية هنا ادنا حال من الغزبية  
في المكره على الافطار لان الحكم هنا لما تراخي بهنا ولم يكن ثابتا  
في الحال لم يجارض الرخصة وهي اباحة الافطار حرمة فكانت  
شبهه بالافطار في غير رمضان وبه يخرج عن حقيقة الرخصة  
الى مجازها بخلاف الرخصة ثم فانها مفرونة بالحرمة القافية السالبة



عن المبيع والحاصل ان مراتب الرخصة بحسب مراتب غرايها فلما  
كانت الرخصة الاولى مبنية على غزبية من كل وجه كانت رخصة  
ولما كانت هذه مبنية على غزبية من كل وجه كانت رخصة ولما كانت  
هذه مبنية على غزبية من كل وجه كانت هي ايضا رخصة من كل وجه  
لكمال سببية اي فعل الغزبية حتى كان الصوم في السفر  
افضل من الافطار عندنا وهذا لقابل ان يقول لان سلم ان وجوب الاداء حكم  
السبب لان حكم السبب يستحال الذمة بالواجب وجوب الاداء انما ثبت  
بالخطاب لا بالسبب كما تقر ولئن سلمنا انه حكيمه باعتبار افضائه اليه لانشأ  
وجوب الاداء على نفس الوجوب فان نفاضة الوجوب تستلزم انتفاضا من عندنا  
والصواب ان يقال الخطاب العام يتناول المسافر وغيره بوجوب الصوم  
وحرمه الافطار وقوله تعالى فان كان مريضا او على سفر فخصه بغير  
الافطار متضمنا لانتفا الوجوب فلو قلنا بانتفاضا من عندنا بانتفا الوجوب  
الضمني عاد على موضوعه بالنقض والحق ان الصوم افضل لذلك في  
ايضا للاختلاف رواية عنه في ذلك على ما سترج به المحققون لا يقال  
قد نقل في الاسلام عنه اطلاق وكذا اثبت صاحب الكشف رواية عنه  
فلا يستقيم هذا الحق لما مع المتبين من زيادة العبادون النافين وان  
كانوا اتباعه لاحتمال كونه قولا مرهونا عنه وقد تنوعت حتى انعدم ابناء  
لانا نقول بل نعيد ما استقر عليه الطال من عدم اطلاقه وبكفي مؤنة  
الاسدلال وان كان في ذكره فتح باب الاجتهاد ومعرفة طسريون  
النظريه والرد على من يقول به في ثاني الطال وترد في  
الرخصة دليل ثان على اولوية الغزبية ومعناه انه لم يتعين البسر  
في الرخصة وهو الافطار بل في الرخصة تنريد بين البسر والعسر  
كالتردد الثابت في الغزبية فانه كما يترقبه بالافطار حال الكافة يتكلف  
الصيام حاله افطارهم وفيه من العسر ما يعدل ذلك البسر في الغزبية  
وان تكلف الصوم حاله السفر ان وجدت المشقة فقد تترقبه بموافقة

الناس في الافطار حاله الكافة يتكلف الصيام حاله افطارهم وفيه  
من العسر ما يعدل ذلك البسر في الغزبية وان يتكلف الصوم  
حالة السفر ان وجدت المشقة فقد تترقبه بموافقة الناس في الافطار  
لان في الافراد بالصوم دون سائر الناس من المشقة ما لا تخفى  
فكانت الغزبية تؤدي معنى الرخصة من وجه خصوص اذا عدت  
المتنقة فكان اولي من الرخصة بكل حال حصول معنى الرخصة في  
محقق معنى الغزبية وهو اقامة حق الله تعالى ومن هنا ظهر رد  
ما قيل من ان الغزبية في العسر الاول انما كانت اولي بقا اطعمة  
وهي بالبسر كذلك فهل لم تكن الرخصة اولي فان نقصان  
الغزبية بناخر حكمها بمنزلة اعطائها معنى الرخصة من وجه تكلفت  
كالقسم الاول الا ان بصعفه الصوم الى اخره لقائل ان يقول  
كان الواجب ان يكون الغزبية اولي مطلقا لان المنفس عدوة  
الله بدليل عادتك انتصب لمعادتي وقتل عدو الله وواجب لهذا  
شرع الجحاد فيكون اولي ويمكن ان يجاب بان شرعية الصوم لا يرتبط  
النفس لطاعة الله فلا يجوز الايات وجه يؤدي الى انتفاؤه وما ذكر  
على تقدير ثبوت تدل على المعاداة بمنعها عن ثبوتها لا يقنعها فرقابيل  
النفس المؤمنة والكافرة واما تم نوعي المجاز وهو  
ابعد مما سواه من الانواع عن حقيقة الرخصة والاعتلال  
وهي المواثر اللازمة اح والظاهر ان المراد بهما شي واحد وهو  
مل ذكر من التكليف الشاقفة الثقيلة لم يجب علينا مشروطة  
في ملتنا ولكن لما كانت واجبه على من قبلنا كانت كالمشروطة  
في حننا بالنظر الى ان شرع من قبلنا شرع لنا ما لم نعم ناسخ فكان  
رفعها بالشرح وعدم المشروعية سببها بالرخصة من حيث انه رفع عنا من  
شرع غير ناسخ ولو رفعه واسقاطه عنا في شرعنا لو وجدنا في التكليف  
به مشقة عظيمة فهو من حال الاعتناء بكرامة هذا النبي صلى الله عليه وسلم



حيث ابتدأت شرعية بالتحفيف قبل العنا  
فمن حيث انه سقط في محل الرخصة الى اخره فان قلت اذا كان  
هذا النوع له شبهة فما هو رخصة حقيقة وشبهه فما هو رخصة  
مجاز من كل وجه لتكون البداية تحققي الرخصة من وجه ثم ما فيه شبه  
من مجاز ما ثم ما فيه شبه من مجازيها ثم مجازيها من كل  
وجه ثم فيه شبه من مجازها ثم ما فيه شبه من مجازيها ثم  
مجازيها من كل وجه قلت نعم ولكن روعي في ذلك اسلوب اخر  
وهو المقابلة فنقولت حقيقة الرخصة مجازها وقدست الحقيقة  
لا الحاصل غير انه ابتدا منها بما ليس سمة تروجه عن حقيقة  
الرخصة وهو المعبر عنه بالاكل ثم اولا ما فيه تلك الشبهة باليس  
ثم من حقيقة الرخصة وهو المعبر عنه بالاثم ثم قول ما فيه سمة  
تروجه من حقيقة الرخصة وهو المعبر عنه بالاثم ثم قول ما فيه  
سمة تروجه عن مجازية الرخصة ويمكن ان لوجه  
كلامه الى اخره كامله النوع الرابع اسقاط ما سقط مع كونه شرعا  
مشروعا في الجملة واسقاط ما سقط الشرع وهو الاتمام فترك  
هو القصر فقول المصنف كالقصر اشارة الى ترك ما سقط  
الشرع المقدرة ولا يخفى ما في ذلك من التكلف اعلم ان قصر  
الصلاة في السفر رخصة اسقاط عندنا اي ليست رخصة حقيقة  
بل عزمة حتى قلنا ان طهره فجزءه وليس له الاكمال لان السبب في  
حقه لم يبق موجبا الا ركعتين حتى لو زاد على ذلك كانت الزيادة  
مفسدة ان لم يقعد على راس الشفع الاول ومكروهة غير مفسدة  
ان قعد طلعه النقل بالفرض قبل التمام في اول وبعده في الثاني وقال  
الشافعي رخصة حقيقة اي رخصة رتبة والعزيمة في الاربعة حتى لو فالوقت  
فتنضي اربعاً سوا فضاها في السفر وفي الحضرة وفي قول لقضي في السفر  
ركعتين دون الحضرة وان يقول له تعالى وليس عليكم جناح ان تقصروا

من الصلاة ان خفتهم ان يفنكم الذين كفروا الآية شرع القصر بلفظ الجرح  
وسو بدل على انه مباح لا واجب اذ لفظ الجرح بذكر الابطاح دون الوجوب  
فكان المسافر مجزئاً بين القصر والاكمل ولنا ما روى انه عليه  
السلام روى على ابن ربيعة الوالي قال سألت عمر رضي الله عنه ما بال قصر  
الصلاة ولا تخاف سباً وقد قال تعالى ان خفتهم فقال اشكل على ما اشكل  
عليك فسالت رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ان هذا صدقة  
تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته اخرجهم مسلم ولا بن حبان فاقبلوا  
ارخصته الاشارة راجع الى الصلاة المقصورة او الى القصر والنايت  
الطبري وسكال الامر عليه بنا على انه فهم من التعليق ما شرط انتفا الرط  
وانه انما سأل يكون الامر واقعاً على خلاف فهمه واجب بان السوان يجوز ان  
يكون بنا على استحباب وجوب الاتمام لا على انه مفهوم من النفيد  
بالشرط ولا يخفى ان سياق القضية شعر بان كان بنا على مفهوم الشرط  
والتصدق بما لا يتحمل التملك اسقاط محض لا محتمل التملك  
اسقاط محض لا محتمل الرد فلا يتوقف على القبول فيكون معنى قوله  
فاقبلوا صدقته اي اعملوا بها واعتقدوها كما يقال فلان قبل الشرايع  
اعتقدوها وعملها والمراد بما لا يتحمل التملك ما لا يتحمل من كل وجه اما محتمل  
من وجه فالصدق به لا يكون اسقاطاً محضاً حتى لو قال لبدونة تصدق  
بالدين عليك فقبل او سكت سقط الدين ولو قال لا قبل بربدلان  
الدين محتمل التملك من المدبول ولا يتحمل من غيره لانه مال من وجه  
دون وجه فلا يكون التصديق به اسقاطاً محضاً بل فيه معنى التملك يقبل  
الرد باعتبار معنى الاسقاطات لا يتوقف على القبول فان قلت  
قد ذكر في المبسوط ان القصر عزمة في حق المسافر عندنا ولو ندنا ذلك  
وحدثت عابته فرضت الصلاة ركعتين ركعتين فافرت الصلاة السفر  
وزيدت في صلاة الحضر متفق عليه وحدث ابن عباس في صلاة  
على ان نبيكم في الحضرة اربع ركعات وفي السفر ركعتين الحد يث



سلم وحدثت صلاة السفر كعتان والاضحى والظفر والجمعة تمام بقصد  
على ان محمد اخرج به النساى وابن ماجه وابن حبان قلت انما  
اطلقنا الرخصة على صلاة المسافر للمساومة الصورة فانه انظر  
الى ان الظاهر هو الاصل وان السفر امر طارى عليه وسمع قوله تعالى  
اذا ضربتم فى ارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلاة  
وقوله عليه السلام حين قيل وكفى منون صدقته فصدق الله  
بما عليكم فاقبلوا صدقته وحدثت انس ابن مالك الكعبى ان الله  
وضع عن المسافر الصوم وسط الصلاة اخرج به الاربعة واهم وقول  
عائشة رضى الله عنها يا رسول الله قصرت وانتمت وافطرت وصمت  
قال احنت اخرج به النساى واخرج به الدارقطنى عنها بلفظ ان النبى  
صلى الله عليه كان يقصر فى السفر ونم وبصوم وبفطر ظن محرم ما  
زعم اليه ان فنى من صحة الاتمام فى السفر وانه غنمة وان الابن ان  
بالركنين رخصة بحره عن الابن بالاربع فعلنا تحقيقه ما ذكرته من الادلة  
لعدم احتمالها لنا وبل وقلنا بان صلاة المسافر بقائه على اصله وعتمها  
ولم يعبر بالزيادة وعمدنا بنحو ما ذكرناه من الادلة لاحتمال التاويل  
والترجيح الى الاول واخذنا منه حجة اطلاق اسم الرخصة عليها وبمبناها  
رخصة اسقاط مجاز اعلى ان الزيادة وان شرعت فى صلاة الاصل  
وطى الظاهر ولكن لم تشرع فى صلاة السفر تحقيقا لى رخصة اسقاط على كان  
من حجة ان بشرع طرد المنع وعينه ولكنه لم يشرع تخفيفا بعد المنع  
اصل فعملنا فيما لا يتحمل التاويل وهو المسمى فعلا لا يتحمل التاويل وهو  
المسمى بما لا يتحمل التاويل وهو ما ذكرته من الادلة وفيما يتحمل التاويل  
وهو النسبة بما يتحمل التاويل وهو ما ذكرناه من الادلة عمدا باليدى  
وجمعنا بين الطرفين واطراب الى اخره يعنى لفظ الجناح وان كان  
ظاهره يفيد ما قال ولكنهم لما كانوا الغوا الا تمام كما لو انظرت ان محط  
بيلهم ان عليهم نقصا نأى القصر ففى عنهم الجناح لتطيب انفسهم

بالنظر

بالنظر والحمل على هذا واجبا عملا بالدلائل بقدر الامكان وصار هذا نظير  
قوله تعالى ان الصفا والمروة من شعاب الجنة فمن حج البيت او اعتمر فلا  
جناح عليه ان يطوف بهما فانه وان كان مذكور بلفظ الجناح لكن  
جعل ان فنى وما كالتطواف بهما وكنا بالاحاطة من الدلائل غير مؤيد  
سلمنا ان لفظ الجناح لا يعبد الا الا باحة لم يصر ما نحن فيه لان الابهة  
ثبت به الوجوب بما ذكرناه اذ لا تنافى بينهما الشمول الوجوب الابهة  
هكذا قبل وفيه نظر واجب العنا بان المراد بالقصر فى الابهة قصر الاصل  
كالاجازة فى القران والتخفيف فى الركوع والسجود لا قصر ذات  
الصلاة وانما حملناه على قصر الاحوال لوفيقا بين قول الرسول  
والاية والا كيف يستقيم امر الرسول مطلقا بالقصر وهو مشروط  
فى الابهة بحال المحالفة ولا يخفى صعقته والائمة كالمجتمعين على ان  
الابهة فى قصر اخر الصلاة اللهم الا ان يقال انما حملنا على ذلك وعدنا  
عن الحقيقة الى الجارية للحدث المشهور وهو حديث عائشة  
ودعوى الشهر ويكفى للثبات لتلقى الائمة له بالقبول والعمل به وان  
منعها اظن فانه لا يضرنا وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما  
اضطررتم اليه فى هذا الاستثناء اذ وجه لا يخفى اما ان يكلم بالنبى  
بعد الشىء فيكون المعنى حرمت عليكم بعده الاشياء حالة الاحتيار لا  
حالة الضرورة فيكون فى حالة الضرورة باقية على الاباحة الاصلية بقوله  
تعالى حلقكم ما فى الارض جميعا واما نفى من الاثبات انما يكون  
النص والاعلى عدم حرمتها حالة الاضطرار لان الاستثناء من  
الظن باحة فيكون المعنى اذ هذه الاشياء حرة حالة على الاحتيار  
مباحة حالة الاضطرار واما ان يكون مفرعا على ان ما فى ما اضطررتم  
مصدرية وضمير اليه عائد الى ما حرم فيكون المعنى فقبل لكم ما حرم  
عليك فى جميع الاحوال الا فى حال اضطراركم اليه والحاصل ان الميسر  
منه هو الضمير المستتر فى حرم لكون فصل لكم الاشياء التى حرمت عليكم



الا ما خطر رتم البية فالبه لم يفصل لانه ليس بحرام لان  
قوله ما حرم ليكون الاستنا اخرجنا عن حكم التفصيل لان  
حكم التحريم لان المقصود بيان الاحكام لا الاخبار عن عدم  
البيان انه استثنى من الغضب اى لا من الخطر حتى  
بدل على الاباحة اذ التقدير والله اعلم من كفر بالله من بعد ايمانه  
فعليه غضب من الله ولهم عذاب عظيم الا من اره وقلبه مطمئن  
بالايمان فينفي عنه الغضب والعذاب ولا يلزم من انتفاضا الا  
بأحده كما عرفت في النوع الاول من الرخص قال في الكشاف  
وقد حرروا ان يكون من كفر بالله شرابا محذوف الطراب  
من شرح دال عليه فكانه قيل من كفر بالله فعليه غضب من الله  
الا من اره ولكن من شرح الى اخره وذكر وجه اخر وهو  
انه استثنى من كلام سابق وحاصل معناه انما يفترى  
الكذب من كفر بالله فاستثنى من الكفر فلم يدخل تحت حكم  
الافتراء وعلى هذا الوجه ايضا لا يكون استثناء من الحرمة  
دل اطلاق المغفرة على قيام احرمة لان ترتيب المغفرة  
على ذلك يقتضى سببه الذنب وهو مستند على قيام احرمة والمواخذة  
من الله تعالى على عباده كما في الاكراه على الكفر  
وقابض اطلاق تنظير في شيئين احدهما انه  
لو خلف لا باكل حراما فاكل ميتة او شرب حراما  
حالة الاضطرار حلت عند هم ولا يحل عندنا  
والثاني انه لو صرع عن تناول من هذا الاشياء حالة  
الاضطرار حتى هلك انتم عندنا ولا بائتم عند هم رخصة  
حقيقته لما في مقابلتها من العزيمة الفاعلة وعندنا هي رخصة  
مجازا وليس مقابلتها عزيمة مشروعة اذ لا حرمه بتصور  
الامكفار معها لان حرمه اهل لصيانة عقله عن الاخلال وحرمة

المبته لصيانة نفسه وبدنه عن تعديه خديت المبته اليه  
باكلها فانما خاف على نفسه الحلاك بالامتناع عنهما ارتفعت  
احرمة اذ لا يستقيم صيانة البعض بقوات الكل لا في فوات ذلك  
المطلوب صيانة فيعود الامر على موضوعه بالنقض واذا ارتفعت  
احرمة لم يكن بالسبب على الحلاك مؤدبا حق الله تعالى لسقوطه  
كان مصبقا لنفسه بالفناء الى المهلكة بلا ضرورة فكان انما  
والطواب الى اخوه فالله تعالى ذكر المغفرة لهذا التفاوت الذي  
على قدر الحاجة وفيه شىء فان معنى الآية من دعته الضرورة الى  
تناول شىء من هذه المحرمات المذكورة في جماعة غير ما بال الى ما  
نوته وهوان باكل فوق سيد الرمي فان الله يغفر له ما اكل  
ما حرم عليه حين امسطر اليه رجم باولياءه في الرخصة  
لم في ذلك كذا قال ابن عباس رضي الله عنهم لتناول جسد  
فالمغفرة انما هي لمنفس القدر الذي سيد به الرمي لا للذات  
عليه فتأمل وسقوط غسل الرجلين في مدة المسح  
اعلم ان سقوط غسل الرجلين ثمن كان متحققا في مدة المسح  
رخصة اسقاط لا الشرع اخرج السبب وهو الحديث  
عن كونه عاملا في الرجل مادامت متترة باطراف وجعل  
الخطف ما يغاسر به طديت الى العدم لانه اثبت الحديث  
بالرجل واوجب غسلها ثم اناب المسح منابه ولكن  
نفى اصل السبب موجبا في الجملة نظر الى حالة عدم الخطف  
فكانت الرخصة المسح بذلك رخصة اسقاط  
ولكن لو اتى بالعزيمة بعد ما راى جواز المسح كان اولى  
لانه اشق فان قلت فاذا نجز عن ان يكون رخصة  
اسقاط لان رخصة الاسقاط ما لا يكون العزيمة مشروعة  
معها كما لقم وتكون رخصة الترفية قلت قبيل العزيمة انما لم يبق



المشروعية مادام متخففا واذا نزع صارت مشروعة والقوات  
 انما هو باعتبار النزع والغسل هذا ولكن في عهد هذا الرخص  
 من رخصة الاسقاط نظر ظاهر لما رجوا به في عامه الكتب  
 من انه اذا خاض الماء دخل الى احفه فانفل اكثر قد يسه بطل  
 مسحه وانما اذا تكلف غسل رجليه داخل الخفين من غير نزع  
 اجزاء ذلك عن الغسل حتى لا يلزمه النزع والغسل فانما عند  
 انقضاء المدة فلو كان المسح رخصة اسقاطا ما بطل  
 مسحه وللمزم بطلان هذا الغسل بمحض المدة وللزم النزع  
 لو قوع التشيل غير معتد به وفيه دلالة في فداية ذلك في  
 الظاهرية لو دخل يده تحت ارجلين موقين فمسح  
 على الخفين لم يجزوا الحق ان رخصة المسح انما هي رخصة  
 بر فيه لا رخصة اسقاط ولا يفرض ذلك عدم كفاية رخصته  
 السقاط لو ازان يكون ذلك مجازا باعتبار الصورة لا حقيقة  
 باعتبار المعنى ويمكن ان يجاز عن اصل النظر بان الغسل داخل الخفين  
 انما رفع معتبرا باعتبار قيام شبهة وهو انكشاف القدم مع ارادة  
 ما لا يجل الا بالطهارة بشرط اطله بث في الجملة نظر اليه في غير  
 حاله ليس الخنف او الى غيره ممن لم يكن لا بسا الخنف وهو الا شبه  
 كما في فصل رخصة المسافر ولا يصح ان يكون من نوعها  
 ويسمى مع ذلك رخصة اسقاط ايضا لسقوط توجه الخطاب اليه  
 بالغسل واعتبار منه اذا اتى به كما عرف فمن لا يجب عليه الجمعة كالعبد  
 والمرأة مقطعة لفرض الوقت والظهور والله اعلم  
 فصل ما فرغ من الكلام على الاحكام اخذ بتكلم على اسبابها  
 وانما اخبر بها فيما وان كانت منعدمة الوجود يظهرها لانها اعلاما  
 لحصا وماله العامة اهم من التعدم من العلامة او يقول ما فرغ من  
 بيان الادلة والاحكام اولها بحاله شبهة بها والاسباب

وطها

اسباب اختلف العلماء هل للاحكام المشروعة اسباب ام لا اذ يثبت عليه  
 اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي وعامة المتكلمين في الاثبات  
 مطلقا وذهب بعضهم الى النفي مطلقا وذهب بعضهم الى النفي مطلقا  
 وذهب جمهور الاسحرة الى الاثبات في العقوبات وحقوق العباد  
 والى النفي في العبادات وما يثبت لوضع الاسباب ووجوب  
 الصلاة على من نام وقت الصلاة كحلا وعلى من اعمى عليه او جن اقل  
 من يوم وليته ووجوب صوم رمضان على من جن ولم يستغفر  
 جنونه ووجوب الزكاة عند سم على الصبي ووجوب العشرة وصدقة  
 الفطر عليه عند جميع الفقهاء من سقوط الخطاب عنه في الجميع لعدم الابهلية  
 ويمكن ان يقال ان الحكم صار علما للمحكوم عوفا الحكم مطلق وبرا للمحكوم  
 به لان الحكم ومي النسبة الايجابية او السلبية انما توجد بتفصيل  
 منه لانك اذا قلت زيد قائم او ليس بقائم فالقائم هو نسبة  
 القيام او سلبه احدث من قائم او ليس بقائم ويطلق وبرا به النسبة  
 وهو المشهور والمراد بها العلة الشرعية مجازا لانها الموجبة  
 للاحكام ظاهرا الا انهم اختلفوا في اللفظ السبب لانه اعم فيكون من اطلاق العام  
 وارادة الخاص وانما قلنا ظاهرا لان في الحقيقة علامات واما اثار المؤثرات انما  
 المؤثر الايجاب القديم يعني سبب ووجوب الايمان بانقضاء  
 التصديق والاقرار بوجوده ووجوبه وسائر صفاته على ما وردت  
 به النقل وشهدت به العقل حدوث العالم اى كون جميع ما سوى الله  
 تحت من الجوامر والاعراض مسبوقا بالعدد ومعنى سببته حدوثه  
 العالم انه سبب لوجوب الايمان الذي هو فعل المعلل لا لوجود الصانع  
 او احدانيته وغير ذلك مما هو اولى وذلك ان الحادث  
 يدل على الوجود محذورا فاعاد غيب عما سواه واجب لذاته  
 قطعا للتسلسل ثم وجوب الايمان بين عن جميع الكمالات ويبقى جميع  
 النقايق ويكون جميع الممكنات باسمها ما شوهد منها وما لم



شاهد على وعلايه ها يعلم وجودها سميت عالما ولا يخفى ان  
وجوب الايمان بالله تعالى الاحباب الا انه بسبب الى سبب ظاهر  
على العباد وقطعا حج المعاندين او الذامط لئلا يكون لهم تثبت بعدم  
ظهور السبب فان لو كان السبب هو اطلد وكث الزمانى كما افسرتموه  
لا يبقى القول بوجوب الايمان بالله تعالى عن القائلين بعدم العالم  
بالزمان وحدوثه بالذات بمعنى المنبوقيه بالغير والاجتهاد اليس قلنا  
كيف وليس في العبارة ما يدل على انحصار السببية فيه بالنسبة  
الى كل احد بل مراتب الناس في ذلك متفاوتة ولين سلم فهو باعتبار  
تعدد الوجود وكثرة الوقوع وعدم الانقطاع اذ ما من احد الا فهو  
شاهد نفسه والسوات والارضين واليه الاشارة بقوله تعالى  
سبحهم باثنائى الافاق وفي انفسهم من يتبين لم انه الحق ولذا  
صح ايمان العبي المميزه لتحقق سببه وهو الاقناع ووجوب  
ركنه وهو التصديق والافراد الصادرات عن النظر والتامل اذ لو  
امتنع محتم لا تمنع لما منع شرع وذلك في الايمان محال لانه لا محال  
عدم المشروعية اصلا ولا نص في كونه غير مخاطب بالايمان لعدم  
التكليف المعبر في الخطاب لان الاداء يحتمل السقوط بالعوارض كما  
يمن اراد ان يؤمن فافكره على السكون عن كلمة التوجيه على ان محتم  
الاداء انما ينشئ على كونه مشروعا في حق المؤدى لا على كونه واجبا  
عليه كما في جمعة المافر بعنى سبب وجوب الزكاة ملك المال  
الذى هو النصاب المعنى التامى الزايد على قدر الحاجة وانما اشترط فيه  
التام ليكمل الغنى نه الا ان التام باطن فاقيم سببه وهو احوال  
مقاه في الشريعة فصارت شرط للوجوب مع كونه سببا للتام فجدد  
التام تجرده وتجدد التام تجدد المال اذ المال هذا التام غير ذلك التام  
فيكون تكرر الوجوب بتكرار احوال تكرر الحكم بتكرار السبب لا بتكرار الشرط  
والصوم الى اخره اتفق المتأخرون من مشايخنا كالقاضي الخ زبد

وشمس الائمة

وشمس الائمة ونحو الاسلام وصدرا الاسلام ومن تابعهم على ان سبب  
وجوب صوم رمضان هو الشهر لانه يضاف اليه وتكرر بتكرره  
ويصح الاداء بعد دخوله لا قبله لكنهم اختلفوا بعد ذلك فذهب شمس  
الائمة الى ان سبب الله تعالى الى ان السبب مطلقا شهر رمضان  
ليلا كان او نهار الا ان الشهر اسم للجموع وسببه باعتبار اظهار  
شرف الوقت وذلك ثابت للايام والديالى جميعا ولهذا وجب القضاء  
على من كان اهلا ثم جن وفاق بعد مضي الشهر ومحت النبي بعد  
تحقق حرمه من اول ليلة منه ولم تنجح قبله ولا يلزم محتم الصوم  
ليلا وليس من حكم السبب جواز الاداء فيه وذهب الاكثر وان  
كالقاضي ابى زيد ونحو الاسلام وصدرا الاسلام ومن وافقهم الى ان  
سبب وجوب الصوم الايام دون الديالى وكل يوم سبب لصومه  
بمعنى ان الجزا الذي لا يتجزى من اول كل يوم سبب لصوم ذلك  
اليوم لان صوم كل يوم عبادة على وجه مختص لا اختصاصه بشرط  
وجوده وبالانتفاض نظر بان نواقضه يجب تعلقه بسبب على  
حد واجيب عن كلام شمس الائمة بان القضاء انما يلزم المجنون  
المذكور لادراكه النهار دون الليل لانه اهل للوجوب مع الجنون  
الا ان الشرع اسقط عنه القضاء عند تضاعف الواجب دفعا للوجز  
فذلك انما هو ما استغراق الجنون بجموع الشرع ولم يوجد و بان النبي  
انما حتمت في الليل باعتبار تبعية النهار به حتى هذا الحكم  
ضرورة تعذر اقتضاها باجره الاول من الاول من الصوم ولا ضرورة  
نحو فيه فتأمل سبب وجوبها على المسلم الراس الذي نمونه  
وبلى عليه والقطر انما هو شرطه لقوله عليه السلام اذ ان تكونونه  
فان عن امالنا نزاع الحكم عن السبب ولا نزاع الحكم عن المحل  
الواجب عليه الحق بان يجب على محل ثم فيوديه عند عزة بظريون  
النيابة كما يقال ادى العاقل الدين عن القائل وحمل اطلد يست



على المعنى الثاني باطل لانه يقتضى الوجوب على العبد والكافر الذي  
فقير الذي يكونون في مؤنة المكلف ضرورة دخو طم فيمن لم يأتوا  
وهذا باطل لان العبد لا يملك شيئا فلا يكلف له بوجوب مالي  
والكافر ليس من اهل القرية والفقير من تجب له فلا تجب عليه  
فيعين اطل على المعنى الاول لتضعف الواجب بتضعف  
الراس فان قلت الصدقة كما اضيفت الى الفطر بل الاضافة  
الى الفطر اشهر والاضافة دليل السببية وايضا الواجب بتكرار  
بتكرار الوقت مع اتحاد الراس كما بتكرار الراس مع اتحاد  
الوقت فلم يجعل الراس سببا والفطر شرط دون العكس فالواجب  
بوصف المؤنة تخرج بسببية الراس لان تعلق الحكم بوصف المؤنة  
في قوله عليه السلام ادوا ثمن مؤنوا بشعر بان هذه الصدقة تجب  
وجوب المؤن والاصل في وجوب المؤن راس بل عليه كالعبد  
والبهاثم الى الراس هو المحتج الى المؤنة دون الوقت واما تكرار  
الوجوب عند تكرار الوقت فليس لتكرار الوقت حتى يكون سببا  
لتكرار الراس تقدير الراس لما صار سببا بوصف المؤنة وهي تجزئ  
وفي كل وقت كان الراس بمنزلة المجدد تقدير التجدد المؤنة كالصاع  
لما صار سببا بوصف التماس كالمجدد عند تجدد التماس لان اطل  
سبب بل هو شرط الالان اقم مقام التماس لا ايتى الكون التماس تجدد  
بتجدده كما في سبب الزكاة هذا وقال الشافعي السبب الفطر وقد  
فدناك دليله مع اطواب عنه فتنبه له يعني سبب وجوب  
الحج البيت بدليل اضافة اليه والوقت شرط لجزا الادا والاستطاعة  
شرط لوجوبه اذ لا جواز بدون الوقت ولا وجوب بدون الاستطاعة  
والعشر الى اخره سبب كل من العشر والحراج هو الارض النامية  
لاضافتهما اليها سبب وجوب الطهارة  
الصلوة اى اراد بها بشرط اطل يث لشرطها

عليها في قوله تعالى اذا قمتم الصلاة فاغسلوا اى اردتم القيام  
الى الصلاة وانتم محدثون ومثل هذا شعر بالسببية لان الصلوة  
والا كحانت متفدكة عليها ضرورة فقدم السبب على المسبب ولا  
ولا احدث لان سبب الشئ لا يقتضى اليه وبلا زمة والحدث منزىل  
للطهارة ومناف لها وقد يقال انه سبب لوجوبها لا لعينها فيكون اذن  
مفضيا اليه لا منافيا له وبجواب بان الكلام فيما سبب لعينها فسم  
مالس منها واجبا للطهارة النافلة لا فيما هو واجب منها فقط لان  
بني وصح الاسباب على العموم دون الخصوص وانما كان احدث  
شرطا لها لان الفرض من الطهارة ان يكون الوقوف بين يدي الرب  
بصفة الطهارة فلا تجب تحصيلها الا على تقدير عدمها وذلك  
فيتوقف وجوب الطهارة على احدث وهو دليل كونه شرطا ولهذا  
لتوقفا من غير وجوب كما لو توفى قبل وقت الصلاة واستدام  
الى ما بعد دخول الوقت جائزت الصلاة بصلوات المعترف بالشرط  
الوجود دون الوجوب قصدا ولم يقصد فان قيل لو كان احدث  
شرطا لوجوب الطهارة وصح للصلاة لكان احدث شرطا للصلاة  
لان شرط الشرط وهو محال لانه يلزم منه توقف حجة الصلاة  
على وجود احدث والطهارة وبينهما منافاة فاجواب ان شرط  
الصلوة وجود الطهارة ولا جوازها والمشرط باحدث وجوبها لا  
وجودها هذا والتحقيق ان سبب الطهارة وجوب الطهارة لاسلام  
وجوب الشئ وجوب مقدمته لا الاراد لعدم استلزامها الوجوب  
هنا في الغرض اما النقل فبسبب وجوبها لا ارادة الجانبة  
المسببة المزمع لعدم الوجوب قبل الشرع  
اى سبب مشروعية المعاملات الخمس وهي المعاوضات والمنكحات  
والنكاحات والامانات والزكيات تعلق بقا المقدم وراى المحكوم من الله  
لعاد وحقا العالم الى قيام الساعة وبيان ذلك ان الله لعاد قدر هذا



النظام المنوط برفع الان بقا الى يوم القيمة وهو مبني على حفظ  
الاشي من اذ يحا بقا النوع والانبان بغير الاعتدال من اوجه معتق  
الى امور مناعة في الغدا واللباس والممكن وذلك يقتصر الى معاونة  
صيانة في الغدا واللباس والممكن وذلك يقتصر الى معاونة ومشاركة  
بين افراد النوع ثم يحتاج بها في التوالد والناسل الى اردو لاجل بين  
الذكور والاناث وقيام المصالح وكل ذلك يحتاج الى اصول كلية  
مقررة من عند الشارع بهذا يحفظ العدل بينهم في باب المناكحات  
المتعلقة بقا النوع والمبايعات المتعلقة بقا الشخص وكل اخذ كهي  
ما يلائمه ونعصب على من راجه فيقع الطور ويختل امر النظام فلهذا  
شرعت المعاملات والافعال ان يقال بومن قبل قوله تنزل  
الملك والروح فيها من عطف الخاص على العام وبعضهم جعله من  
عطف الجز على الكل وليس بظاهرا ما نسب العقوبات والكفارات  
اليه والاصل ان السبب يكون على وقف الحكم فاسباب الحدود  
والعقوبات المحصنة محضورات محصنة كالزنا والسرقة والقتل  
واسباب الكفارات الامور الدائرة بين الخطر والاباحة لما فيها من  
معنى العبادة والعقوبة فان قلت ظاهرا هذا الكلام مشعر بان سبب كفارة  
اليمين هو اليمين وانما دارة بين الخطر والاباحة وقد سبق ان السبب  
الحقيقي هو الحث واليمين سبب مجاز فلنا في الكلام ههنا على  
السبب المجازية لانها اظهر واشهر حتى ذكر صاحب الكشف ان سبب الكفارة  
هو اليمين بلا خلاف لاضافتها اليها من قبل الى اخره هذا بيان  
ما نسب العقوبات بانها اليه <sup>ووزنا وقد نعت هذا بيان</sup>  
ما نسب الحدود اليه فان الزنا سبب الرجم والجلد لاضافتها اليه  
اذ يقال في كل منهما انه حد الزنا وكذا السرقة فانها سبب للقطع  
لاضافتها اليه اذ يقال القطع حد السرقة وكذا الفذف لاضافة حد  
الثمانين اليه فيقال حد الفذف وشرب الخمر لاضافة الحد اليه يقال

حد الخمر وهذا لان هذه الانواع من الايذات قد شرعت مرتبة  
على هذه الجنايات تاثيرا في الجواب تلك الايذات اسبابا لها  
وامر ابر بين الخطر والاباحة هذا بيان ما ينسب اليه الكفارات  
ليكون معنى العبادة مضافا الى صفة الاباحة ومعنى القرية  
مضافا الى صفة الخطر فلا يوجب الملازمة بين الاثر والمؤثر  
والافطار عند افانه مباح الى اخره ولا يشكل عليه الافطار بغير مباح  
كالزنا وشرب الخمر لان الموجب للكفارة في الحقيقة انما هو  
فطره وهو مباح في ذاته لم يطر في بعض محاله واوقانه مع ما ينضم  
الى اباحة الذابنة من المحال والاوقات في انفسها  
اي تعلق الحكم بالسبب بان لا يوجد بدونه وتكرر بتكرره يعني  
كما ان الاضافة تدل على السببية كذلك يدل تعلق الشيء بالشيء  
تكرره بتكرره عليها ايضا لان الامور يضاف الى الاسباب لظاهرها  
ولما تكرر الحكم بتكرره شي دل على انه حادث به اذ هو السبب  
الظاهر لحدونه لان الاصل في اضافة الشيء الى الشيء ان  
ان يكون المضاف اليه سببا للمضاف سببية يكون المضاف حادثا بالمضاف  
اليه فاذا قيل كسب فلنا علم ان فلانا سبب للكسب وان الكسب  
حدث بغيره واختياره لان الاضافة موضوعية للتسمية وهو انما يحصل بالا  
ضافة الى اخص الاشياء واخص الاشياء با الحكم سببية لانه  
حادث به هذا واعتراض بان المضاف في قوله كسب صلاة الظهر  
هو العبادة لا وجودها والوجود مضاف الى العبادة وليست  
سبب لانهما هو مضاف ليس بسبب وما هو سبب ليس بمضاف  
واجب بان الاضافة لما دل على سببية المضاف اليه للمضاف  
فاما ان يكون سببا لوجوده او لوجوده والاول باطل لان ذلك بالفاعل  
ولا تاثير له وقت فيه فيعين المنان في وهو المطلوب وانما  
يضاف الى الشرط مجازا هذا جواب سوال مقدر وهو ان يقال كيف



يكون اضافة الشيء الى الشيء دليل السببية ونحن نجد الاضافة  
 الى الشرط فقال انما يضاف الى الحكم الى الشرط مجازا بعلامة المجاوزة  
 لان الحكم يوجد عند كما يوجد علة العلة والحاصل ان الاضافة انما  
 تكون علامة السببية اذ لم يكن غير المضاف اليه اولى بالسببية  
 كما في صدقة الفطر ونحوه الاسلام فان الراس والبيت اولى بالسببية  
 من الفطر والاسلام كما مر بيانه لان اتصال الحكم بالسبب الاخر  
 هذا لتعليل لجعل اضافة الحكم الى السبب دون الشرط وحاصل انما  
 جعلنا الاصل في الاضافة اضافة الحكم الى السبب دون الشرط  
 مع ان لكل منهما اتصالا بالحكم لان اتصال الحكم بالسبب وتعلقه  
 به اشد من تعلقه بالشرط لان تعلقه به تعلق بنبوت ووجوده تعلقه  
 بالشرط تعلق مجاوزة وما بالوجود اولى بجعل الاضافة حقيقة  
 مما هو بالمجوزة لا ابتدائها على الاختصاص وهو بالسبب اعم واكمل  
 منه باتصال الشرط وما كان بالحقبة اولى واما المتقدمون  
 من مشايخنا الى اخره قيل طريقة المتقدمين قرينة  
 طريقة المتأخرين لان هؤلاء لا يقولون ان هذا الاشياء اسبابا  
 حرة والمتأخرون لا يقولون ان هذا النعم هو السبب الحقيقية  
 لكن هؤلاء تعرضوا للسبب الحقيقي واولئك تعرضوا للظواهر  
 وفيه نظر فان التأخرين يقولون السبب الحقيقي انما هو الله تعالى  
 وهو غيب عنا والحديث والظواهر مختصا  
 بالقول قيل هما مترد فان وقيل بينهما عموم مطلق فكل حديث  
 خبر ولا عكس وقيل بينهما بنائين كلي والاتسام التي سبق ذكرها  
 في نكت الكتاب من الخاص الى المقتضى ثابتة وموجوده في السنة التي هي  
 اقواله صلى الله عليه وسلم خاصة اطلاقا للعام واردة للمصنف الاشراف  
 لا يخافون غير منا وعلى قصد الالفاظ التي هي في هذا الاقسام ايضا  
 ويكون بيانها في الكتاب بيان فيها لا كما فرغ الكتاب في كونها حجة

فاحاب بان هذا الكتاب ليس لبيان تلك الاقسام خاصة بالسنة من  
 بيان كيفية اتصال السنة بالمتن وانقطاعه واحوال الراوي  
 وشرايطه وكيفية النقل والاداء والخرق والتعديل وغير ذلك مما يأتي  
 ذلك **قول** وذلك اربعة اقسام الاول في كيفية الاتصال  
 بينا من الرسول والثاني في الانقطاع والثالث في بيان محل الخبر  
 والرابع في بيان نفس الخبر وهذه الاقسام كلها تدور على الخبر  
 فنقول هذا الكلام المحكوم فيه بنسبة خارجية اي ثابتة  
 في نفس الامر خارجة عن كلام النفس ذهنيته كانت  
 تلك النسبة او خارجية **قول** الاول في كيفية الاتصال بنا  
 للاحقة هذا القسم على ثلاثة اقسام سيأتي بيانها **قول**  
 كالتواتر وهو منشق في اللغة من التواتر وهو تتابع الاشياء  
 على وجه يقع بينهما مهلة بان يقع واحد بعد واحد بان قال الله  
 تعالى ارسلنا رسلا سنرى اي رسولا بعد رسول بعبارة بينهم وفي  
 الاصطلاح ما ذكره المصنف الى اخره وله شروط متفق عليها و  
 شروط تختلف فيها اما الشروط التي اختلف فيها في كلامنا في التواتر  
 احدها ان تكون اما كنههم متباعدة الثانية ان يكونوا لا يحصى عددهم  
 الثالث العدالة وينضم الاسلام الرابع ان يكون بينهم  
 الامام المعصوم الخامس ان يكون بينهم هل الزلة والمسكنة والحق  
 عدم اشتراط خلافا لغير الاسلام والسنة في الرابع وليهود في الخامس  
 والصحیح عدم التقدير شيء من العدد وان الضابط فيه حصول  
 العلم عنده فيستدل بحصول العلم الفوري على ان العدد الذي هو  
 كامل عند الله تعالى في عدد التواتر قد توافقت على نقله والثاني ان  
 يكونوا مستندين في اخبارهم به الا الحسنى سمعا وغيره حتى لو  
 اتفق اهل اقليم على مسألة عقلية لم يحصل لنا التواتر حتى يقوم البرهان  
 والثالث الاستواء في الطرفين والوسط واليه الاشارة بقوله ويدوم



هذا الحد وراو بعضهم شرطاً رابعاً وهو ان يكونوا اعمالي بما افروا به  
والشرائط مستلزم له ونوع يرجع الى التسمية والمعتبر فيه امر  
ان احد هما الالهية لقبول العلم بالخبر به والثاني عدم العلم بدول  
الخبر قبل السماع و زاد مع زعم نظرية العلم بالمتواتر ثالثاً وهو سبق  
العلم بتلك الشروط كل عام حصول العلم بالمتواتر ولم يعتبر  
مما زعم ضرورية **قوله** فان اهل الجاهل لو اخبروا بواقع صدقهم  
عن الصلوة فيحصل خبرهم مع كونهم مخضين وفيه شيء فان المراد  
بعدم الاحصان لا يحصر وان غرد معنى محصل العدد المعين في  
حادثه لا ينافي ذلك لان عدم اعتبار الشيء ليس باعتبار عدمه  
**قوله** شرط فخر الاسلام العدالة والاسلام هما شرط واحد  
كما تقدم ان العدالة يتضمنه الاسلام **قوله** واعلم ان المصنف في  
المقالات بما هو شرط الخبرين وهو تسامح قلت لا تسامح فيه لان هذه  
الاشياء وان سموها شروطاً لكنها اوصاف عرضية له لان وصف الخبر بانه  
مربو لهم فتخرج بالحقيقة او صافاً عرضية له لان وصف الوصف  
لموصوف للموصوف ويكون تعريفه بما رسمنا قصداً مفيداً للكمال التميز  
غير تسامح مع الاقتصار والاعمال ابراهيمية الخبرا وعسر تحديده كما هو راي  
بعضهم **قوله** عرفه المحققون بانه خبر جماعة يفيد بنفس العلم بصدقه  
فالمبرك كالجانب واصنافه الى الجماعة يخرج خبر الواحد وقوله يفيد  
العلم بخبر ما يفيد الظن مما جرت العادة كخبر المشهور وقوله بنفس  
يخرج خبر جماعة افاد العلم بالقول الزائدة على ما لا ينكح عند المتواتر  
وهي اما عادية ككشف الطيوب ولطم الحدود وهناك الحريم بالنسبة  
الى جماعة اخبروا بعوت انهم واما حصة كاحوال الآيحة على قوم  
يخبرون شدة جوعهم او عظمتهم واما عقلية كالزانية بالنسبة الى  
اخبار جماعة بعدم اجتماع النقي والاشياء **قوله** ويكون ان يقال المراد من السنة  
الآخرة قد علم الجواب كما تقدم عند قوله والاقسام التي سبق ذكرها ثابته

في السنة **قوله** علماء ضروري باي لا يحتاج الى نظر وفكر بل يقبل على  
القلب بمجرد سماعه وهذا هو سبب الجهور وذهب ابو الحسن و  
الكعبى من المعتزلة واما اطربين والرفاق من السنا فعبئة الى انه يجب  
علماً نظرياً يوقف حصوله على النظر في المقدمات وذهب الفذائلي  
لان انه يجب علماً ضرورياً بمعنى استفاضة عندها اذ لا بد منها  
ويوقف الرضا وصاحب الاحكام والضرورة قاضية لقول الجهور  
على الكل لان من البين لكل عاقل ان علمه بوجوده كونه ومحمد صلى الله  
عليه وسلم اظهر من علمه بصحة تلك الاستدلالات فلا  
يطلب بذكرها **قوله** اعلم ان اضافة العلم اليقين اضافة الشيء  
المراد منه تقتضي المغابرة ثم كون اليقين مراداً من العلم انما هو على اصطلاح  
المكلمين فان العلم عندهم مقابل للنظر واليقين هو اعتقاد الشيء  
بانه كذا مع اعتقاده لا يمكن ان يكون الا كذا اعتقاداً مطابقاً  
غير ممكن الزوال اما على اصطلاح الفقهاء اهل الميزان فالعلم اعم من العلم  
اليقيني يشمل الضروري والنظري ووقع في محققه الفقيه شيخ الاسلام  
ابن حجر ما يخالفه في حيث قال المتواتر هو المقيد للعلم اليقيني فخرج النظري  
اذ النظر ترتيب امور معلومة او منطوية ليتوصل بها الى علوم  
او ظنون انتهى محصل اليقين خاصاً بالظن ووري بقوته جعله النظري  
قيماً اليقيني فكانه منسب على اصطلاح اهل الميزان فتأمل **قوله** او يكون  
بالنصب عطفاً على قوله اما ان يكون والمعنى اما ان يكون الاتصال  
اتصالاً فيه شبهة صورة من حيث ظاهر الاستدلال لانه من الاحاد في الامل  
لا معنى لان الامة ثلاثة بالقبول **قوله** كالمشهور سمي بذلك لوضوح  
حده وسمي بالمستفيض على راي جماعة من الفقهاء لانتشاره من  
قاضي الما يعقب قبضنا ومنهم من غاير بين المستفيض والمشهور  
بان المستفيض ما يكون غابته وانتهائه سواً والمشهور اعم من ذلك ومنهم  
من غاير بوجه اخر وليس من مباحث هذا الفن **قوله** وهم القرون الثلاثة اي هم

في السنة



التابعون **قول** بعين القرن الثالث وهم اتباع التابعين فلا يحكم على شئ  
 مما اشهر في القرن الرابع وما بعد من اجبار الاحاد بالشهرة  
 بعد ان كان احاداً في القرن الثالث وما فوقه لانه اكثر الاحاديث  
 قد نقلت فيها بطريق الشهرة بل بطريق التواتر وان كانت ضعيفة  
 لتوفر الدواعي على نقل الاحاديث وتداولها في الكتب فالشهور ما كان  
 مشهوراً في عصر الصحابة وعصر التابعين او عصر اتباع التابعين حجة  
 وان صار متواتراً واحاداً فيما بعد ذلك والاحاد ما كان احاداً في هذا  
 الا عصر الثلاثة وان اشهر وتوافر فيها بعد ذلك كما هو كذلك في الصحة  
 والضعف فسقط له واعلم انه ليس المراد بالمشهور هنا باصطلاح  
 الحديث وهو ما ورد ثلاثة فصاعداً فان ذلك عند لا يسمى مشهوراً  
 فكل مشهور عندنا مشهور عندهم ولا عكس وقيل المشهور ما تلقته  
 العلماء بالقبول فانهم اذا تلقوا بالقبول مع عدالتهم وفضلهم كان  
 معتبراً المتواتر **قول** وانه بوجوب علم الظمانينة بحيث يظن انه يقيني لا  
 علم اليقين فكان في قرون الاحاد ودون المتواتر حتى جازت الزيادات  
 به على الكتاب وان كانت في معنى الشيخ وهو قول ابان واحتيال  
 القاضي ابي زيد وشمس الاثمة وقران السلام والمضن وعامة المتأخرين  
 وقيل بوجوب علم اليقين كما لو تركت بطريق الاستدلال لا بطريق الضرورة  
 وبه قال الخصاص وجماعة منا ومنه الشافعية واقنعوا على عدم تكفي حجة  
 كما مضى عليه شمس الائمة ووجوب العمل به فلا نزهة لهذا الخلاف على الصحيح  
 وان قال ابو اليسر بظهورها في التكفير وعدمه **قول** وانه بوجوب  
 الهل ولا بوجوب اليقين ولا الظمانينة بل بوجوب الظن وهو المعيار  
 واكثر اهل العلم كل جنس يرونه الواحد به يخرج قول من شرط فيه نصاً  
 الشهادة وهو الاثنان **قول** او الاثنان وبه خرج قول من  
 شهد فيه اقصى عدة الشهادة وهو الرابع **قول**  
 لا عبوة للمعد فيه بعد ان يكون عدد روايته دون

قوله الذي شكوا بوجوب العمل به  
 الاقوة ضروا بالواحد اذ اوردت شرائط

قول

عدد رواه المشهور ودون عدد رواه راواه المتواتر  
 فان قلت كان المناسب ان يقول دون المتواتر والشهور  
 اذ لا يلزم من دون نية المتواتر ونية المشهور بخلاف العكس  
 قلت المراد التفرقة من الادنى الالاعلي لانه اذا كان دون المشهور  
 فهو دون المتواتر بالطريق الاولى فهو طريق باعلم الترتيباً فان قلت قد  
 قال في الاحكام ان الخبر اذا اردت فقلته على التلافي سمي مشهوراً  
 مستقيماً فعلى هذا يكون المراد تصاعداً الثلاث فقط وفي مثله لا  
 يعبأ لنظر فصاعداً قلت المصنف قد مشى في المشهور على مذهب  
 حنابلة السلام وجعله احاد الاصل متواتر الفزع فلم يبلغ رواية الحديث  
 عند مبلغاً يتوهم معه تواترهم على الكذب فهو احاد **قول**  
 وجبر الواحد في مثل هذا لا يقبل دفع ما يقال خبر الواحد العدل مقبول  
 في اجبار البيانات فلم لا قبل هنا ونقد برالدفع ان خبر الواحد فيما عم  
 البلوى به لا يقبل لان الشئ اذا توفرت الدواعي على نقله ولم ينقله الا  
 واحداً يكون ذلك علامة الكذب لتوهم الغلط **قول** وهو قوله تعالى  
 فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة الا اخره فان قلت الطائفة قد فسرت  
 بعشرة وذلك مع المشهور فلا يكون يضاهي الواحد الا اثنين فيجتمعا  
 ان يواد المشهور فلا يستقيم دليل على حجة خبر الواحد قلت نعم وهو قول  
 الحسن ولكن لم يقل احد بالزيادة على ذلك والجر وان بلغ هذا المبلغ فلم  
 يخرج عن كونه احاداً لما مر فاذا قول الطائفة موجب للعمل والآلام  
 تقبل الدعوة فان قلت المراد جميع الطوائف لانه قال من كل فرقة  
 منهم طائفة فربما يبلغوا عدد المتواتر قلت اذا قول الجمع بالجمع يقتضي  
 القسام الاحاد على الاحاد على انه لا يتصور الرجوع من الطوائف كلها الى  
 قوم واحد منهم لانه انما يقال رجع الى فرقة اذا كان فيهم اولاً فان قلت  
 لو كان الرجوع مأموراً بالاترار بما سمعه لا يدل ذلك على ان السامع منه  
 يكون مأموراً بالقبول كالشاهد الواحد مأموراً باعادة الشهادة ولا يجب



القبول كالم يتم نصاب الشكادة وما لم يظهر العدة بالتركية فالجواب ان  
وجوب الاقرار مستلزم لوجوب القبول على التامع لانه انما وجب الاقرار  
طلبيا للحزب بقوله تعالى لعلمهم يحزرون والنزاجي من الله تعالى حال  
فيحمل على الطلب الا اذم وهو من الله تعالى امر فيقتضي وجوب الحزب  
فاما الشاهد الواحد فلا نسلم ان عليه وجوب الادان لان  
ذلك لا ينفق المدعى وربما يصنع الشاهد بان كحد صدقة اذا كان  
المشهور به زنا هذا وقال ابن الحاجب الاستدلال به الالبه بعيد  
لان المواد السوى في الفروع بتدنية النفقة لعلنا لکنه ظاهر فلا يجزي  
في الاصول **قوله** وبعث علما حاصله انه عليه السلام كان يوسل  
الافراد من اصحابه الى الافاق لتبليغ الاحكام واجاب بقوله على الانا  
فلو لم خبر الواحد موصيا للعلم لما بعثهم والاستدلال بهذا في اول  
لجواز ان يحصل للنبي صلى الله عليه وسلم علم بصدقها على انه انما يدل  
على القبول دون الوجوب **قوله** فان قلت الخ حاصل السؤال  
ان هذه اجبارا حاد فكيف تثبت بما كونه خبر الواحد حجة وهو مصادرة  
على المطلوب وحاصل الجواب ان هذه الادلته وان كانت اصادا الا  
انه ينتظم من مجموعها معنى متواتر هو قبول خبر الواحد والعمل به لانه  
يعيد العلم الضروري على ما **قوله** وقيل لا عمل الا عند علم وهو  
مذهب اهل الحديث وبه قال احمد والقاسمي والروافضي ثم اختلفوا  
فقال احمد ومن وافقه من اصحاب الحديث ان خبر الواحد يوجب العلم  
فقال القاسمي والروافضي لا يوجبها ومقتك الفرقين  
ظاهر قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم فان ظاهره ذلك  
على استلزام العمل العلم فهم اما ان ينظر واليه **قوله** الا اذم  
وهو العلم فيجعلوه دبلا على التقاء الملزوم وهو العمل وهم اصحاب  
القبيل الاول او ينظروا لثبوت الملزوم وهو العمل فيجعلوه دبلا على  
بثوت اللازم وهو العمل وهم اصحاب القبيل الثاني ولكننا تمنع اللازم لان

لان اتباع غلبة الظن قد ثبت بالادلة ولا عموم لانية في الاشخاص والازمان  
على ان العمل قد يستعمل في الادراك جازما كما في او غير جازم **قوله**  
وهو عبد الله الخ العباد لثلاثة عند النفا عبد الله ابن مسعود  
عبد الله ابن عباس وعبد الله ابن عمر وكذا عند الحزبيين ولكنهم ايدوا  
عبد الله ابن مسعود بعبد الله ابن الزبير فاذا لا يتعد عنهم  
اربعة **قوله** خلافا لما لك فانه قال القياس مقدم على خبر الواحد  
حد غير انه استثنى اربعة احاديث وقد مر على القياس حديث  
عند الانباء من ولوع الكلب وحديث المصراة وحديث العرابا  
وحديث الفوعة **قوله** لما روي ابن عباس لما سمع ابا هريرة  
يروى من حمل خبازة فليتوضا قال ابلزمتنا الوضوء من عمل عبد الله  
بالنسة فود ابن عباس حديث اني هريرة بالقياس وعمل الصحابي  
برده وتكوار رواية اني هريرة ولك ان تقول انما رد خبري هريرة  
لانه لم يعرف بالفقهاء وسياقي ان الراوي اذا لم يعرف بالفقهاء وخالف  
حد بته القياس ينكر لفزورة اسناد باب الراي فيكون هذا من  
القسم الثاني فلا يلزمنا فيكون هذا الدليل اثباتي لا الزاتي **قوله**  
ولنا ان الخبر يقين باصلا لانه ما حيث انه قول الرسول لا يحتمل  
الخطا وانما الشبهة في طريقه وهو النقل حيث يحتمل الفلظ والسيان  
والكذب والقياس يحتمل باصلا اي بعلمه التي يبني عليها الحكم اذ كل  
وصف من اوصاف النبي يحتمل ان يكون هو الموكوف في الحكم ويحتمل ان  
لا يكون ولا شك ان منقن الاصل راجح على محتمله وايضا كانت الصغى  
باجمعهم يتكوى احكامهم بالقياس اذا سمعوا خبر الواحد فلو لم يكن خبر  
الواحد مقدم على القياس لما اقتضوا به احكامهم المبينة على القياس  
والجواب عما استدله ابن عباس انما رد خبري هريرة بالقياس  
لان القياس الصحيح مقدم على خبر من لم يعرف بالفقهاء اذا استدل به باب  
القياس كما سياتي وجواب هريرة كذلك **قوله** وان خالفه لم يترك حديثه



بل يعتمد على القياس ايضا ان تلفته الآية قوله بالقبول وان لم يتلفه  
الآية لم يترك الاسباب الضرورية وهي السناد باب الراوي من كل  
وجه بان كان مخالفا لجميع الاقضية التي لا يكون بثبوت اصلها  
بحيز راد غير معروف بالفقه حتى اذا كان مخالفا لقياس موافقا  
لقياس لم يترك **قوله** بيانه ان ضبط حديث رسول الله صلى الله  
عليه وسلم عظيم الخطر لانه عليه السلام قد اوتي جوامع الحكم التي يتبين  
الجهة والاصحاح الكثرية مع كونها وجيزة والوقوف على كل معنى ضمنه  
في كلامه امر عظيم وقد كان نقل الحديث بالمعنى مستفيضاً منهم  
على ما جاء في كثير من الاخبار امر عليه السلام بكذا ونهى عن كذا  
فاحتل ان هذا الراوي نقل كلام الراوي بعبارة لا تتظم المعاني  
التي تتضمنها عبارة الرسول لعصورهم عن ادراك معاني التي هي  
مناط الاحكام فربما يريدوا وينقص منها يتغير به المعنى فيدخل  
فيه شبهة زايدة يخلو القياس عنها لان الشبهة في القياس  
ليست الا في الوصف الذي هو ركز القياس وهو ما تمكنت شبهة في  
الجانب بعد ما تمكنت في الاصل فكان فيه شبهتان وفي القياس  
شبهة واحدة فيتخرج ما هو اقل شبهة وهو القياس ويترك الحديث  
لضرورة السناد باب الراوي لانه اذا السناد باب القياس من كل وجه  
صار مخالفا للكتاب والسنة والاجماع فان جهة ثابتة بها هذا ما  
قالوا وفيه محبت مما وجوه اما اولها فلا الشبهة في القياس في شبهة  
امور حكم الاصل وتعليقه وتعيين الوصف الذي به التعليل و  
جود ذلك الوصف في الفرع واما ثانيا فلا الظاهر من حال عدول  
الصحابة نقل الحديث بل ضبطه ولهذا نجد في كثير من الاحاديث شك  
الراوي واما استفاض النقل بالمعنى عند العلماء لتقرر اللفظ الحديث  
بالرواية والتدوين واما ثالثا فلا نقل عن كبار الصحابة انهم تركوا  
القياس بخبر الواحد الغير المعروف بالفقه بل قد نقل صاحب الكنتفا ما يشهد ان

المان بهذا الفوق مستحدث وان خبر الواحد مقدم على القياس من غير  
تقصيل و ما روى ما استعاد ابا عباس جندب بن جندب في  
الوضوء حماسة النار ليس تقديما للقياس بل استبعاد للقياس  
لضهور خلافة ما الاحاديث واما رابعا فلا هذا دليل الذي  
ذكروه يقتضي ان يرد الحديث الذي اسنده باب القياس وان  
كان الراوي فقيها صارنا سخيا في خبر الواحد للكتاب اجيب  
بانه لا عموم لآية حتى يثبت بها قياسا يعارضه خبر الواحد ولو سلم  
فقد حص القياس الذي يعارضه دليل اقوى منه فلم يبق قطعا  
وقد سبعا ان العام الذي حص منه البعض يجوز ان يخص بالخير  
والقياس نفي بشي وهو ان يقال مخالفة الخبر القياس لا يقتضي السناد  
باب الراوي بالكلية لانه يعمل بالقياس ان لم يرد دليل من الكتاب  
والسنة والاجماع ومجايب بان المراد بالمخالفة ان يكون في  
الخير جهة القياس ولا سمة منه لان المراد ان لو علمنا به لكان  
ينسب باب الراوي **قوله** كحديث المصراة روى ما ذكر عن الزباد  
عن الاخر اج عن ابي هريرة رضي الله عنه صلى الله عليه وسلم  
انه قال لا تقهروا الابل والغنم للبيع فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير  
القطرين بيوان يحلها ان رضىها مسكها وان سخطها ردها فصاعا  
ما عرورواه الشافعي هذا اللفظ وليس فيه ما وله طرق والفاظ  
واختلاف على حجة بن سيرين فرواه البخاري ومسلم بلفظ ولا  
تصر وايقم التالقوفيه وفتح الصاد المهمل على وزن لا تزكوا وضب  
الابل على العنولية هو الصحيح ورواه بعضهم بفتح التا وضم الصاد  
فانا قلت طاهر كلام في الاسلام يدل على ان هذا الخبرنا نسخ للكتاب  
والسنة ومعارض للاجماع في كون ضمان العدر وان بالثلث  
او القيمة وظاهر ما قرره الشرح يدل على انه معارض لكل قلت  
لا يضرنا ذلك فان غابته بعد التسلية لانه وجه اخر في بيان

اجاب



توكه وتقيم القياس عليه **وقوله** وذهب ابو حنيفة الى انه ليس  
له ان يرد هالان البيع يعيننى سلامة المبيع وبعده اللين لا  
تقوة صفة السلامة لان اللبن عرّه وبعدها لا يتقدم صفة السلامة  
فبطلت او لا وخرج المشرى بنقصانها المتعد رر ذهارة وابتأ  
في رواية الكرخى لا يرجع لان المشرى لم يصدر معدوياً  
يقول ابابيع بل انما اغتربكبير صرعها وعقل عن تقيتها وفي رواية  
الطحاوى يرجع قتل وهو المختار لان البايع يفصل النصرة عن  
المشرى فصار كما اذا عر بقوله انها لم يولد **وقوله** انما لم يعملوا به  
لخالفة الكتاب للاحضه في الاستدلال بالاية شئ اذ ليس  
في المصتراة اعتدال حلب اللبن على ملك المشرى حلال والبايع  
لا يطالبه فاطلاق الاعتدال هنا فيه تسامح ولهذا قال بعض اشياخى  
وهذه وان لم تكن ماصان باب العدا وان صيرت الآلة قد ظهر  
بعد النسخ انه تصرف في ملك الغير بغير رضاه لان البايع انما  
رضى حلب الشاة على تقدير ان يكون ملكا للمشرى فينت فيها  
الظمان بالمثل او بالقيمة قياساً على صورة الضمان الصحيح وحينئذ  
يتم الاستدلال بالاية بقى شئ وهو ان هذا الكلام يدل على ان الحديث مر  
دود معاً اذا خالف الكتاب والسنة المشهورة وان كان الراوى  
فقراً فيه كلام لان هذا مسلم فيما اذا كان كتاب او سنة مشهورة واجماع  
اما اذا لم يكن القياس فقط والحديث مخالف له مع فقه رواة ماذا يفعل  
قلت ذكر في التحقيق ان القياس الصحيح بوجه وفيه بحث لانا  
صاحب التحقيق قد ذكر قبل ان صد الاسلام قال يجب قبول خبر  
الواحد اذا لم يخالف صحيح الكتاب او السنة وظاهره اذا لم يكن واحد  
منهما وخالف العيينة ببطل ولا يلتفت الى القياس اذا خالف القيين  
فان خالف الكتاب والسنة لثبوتها بهما قلت المراد مخالفة الصحاح  
للاضمية **قوله** فان قلت وقد علمت خبر القهقهة هذا السؤال وارد

على قول من اشترط فقه الراوى في تقديم الخبر على القياس  
وهو عيسى ابن ايان ومن وافقه وكان المناسب ذكر هذا السؤال  
قبل قوله اعلم الخ وان كان مجهولاً في رواية الحديث عند  
المحدثين واحترز به عن مجهول النسب فان تلك الجملة غير  
مانعة عن القبول عند عامة الاصوليين واهل الحديث وان كانت  
مانعة عند البعض ولم يعرف عدالة ولا فسقة ولا طول  
صحته مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فيه نظر لان كلامنا  
في الصحابة والابتأ في مثل ذلك فتم لا تفارق عامة وحماة الخلف  
باعتدال الصحابة عليهم لورود ما لا يخفى في شأنهم من الكتاب والسنة  
ولا اعتبار بمن خالف واما ماجرى بينهم من الفتن فمحمول على التأويل  
ولا جهاد في الارفق للدين والاصلاح لامور المسلمين وما صح من  
ان الصحابي من لقي النبي صلى الله عليه وسلم طالت صحبته او لم يطل  
وقيل من طالت صحبته بالنبي صلى الله عليه وسلم واخذت منه وتأبى  
من غير عدد مدة وقيل من صحبه سنين او سنة وعزاه عن غزوة  
او غزوتين وقيل من صحبه سنة اشهر ولا يمكن الجواب بدعوى تخلف  
الراوى وتصرفه عدم معرفة العدالة والفسق الى غير الصحابي وعدم  
معرفة الرواية وطول الصحبة الى الصحابي لان المقام لا يساعده  
كوابقته ابن معيد ابن سعد بن عبيد بن قيس بن كعب  
نزل الكوفة ثم تحول الى الجزيرة ومات بها فانه روى ان رجلاً  
صلى خلف الصفوف وحده فامر به النبي صلى الله عليه وسلم ان يعيد  
ولم يكن موافقاً بالرواية ولم يعمل احده هذه الرواية لان القياس  
يرده وهو اقوى منه فهو مخالف للكتاب والسنة المشهورة  
والاجماع المشبهة لجهة القياس كحديث المصراة وكذا ان يقول  
الصلاة ادبت مع كراهة التنزيه نسيب اعاد ما علم لا يعمل بهذا الحديث  
بجمل الامر فيه على التذب فيكون موافقاً للقياس على ان احمد باعد



بالاعادة لكن بعد الحديث بل يقول صلى الله عليه وسلم زادك  
الله حرصا ولا تغدغم اعلم ان الجمهور خمسة انواع ثلاثة له واثنتان  
في القبول حكم رواية المعروف وان شملهم سمي الجمهور الاول ما اشار  
اليه بقوله فان روي عنه السلف وشهدوا بصحة الحديث وعملوا  
بروايته والثاني اشار اليه بقوله او اختلفوا فيه اي قبل بعض السلف  
حديثه ورده البعض مع نقل التفات عنه ولكن لا يقبل حديث هذا  
النوع الا ان واقف قياسا الثالث واليه اشار بقوله او سكتوا عن  
الظن وشهووا بهجة اي صح ما رواه كحديث مقفل  
ابن سنان رواه الاربية فاجتهد شهر او كان الشاهد يتردد  
اليه ثم قال بعد ذلك اجتهد فيه براي فان يكن صوابا فمن الله وان  
يكن خطأ فمن ابن ام عبد وفي رواية فمن الشيطان والله ورسوله  
برهان منه اري لها بضم الهزة اي اظن مثل من نسلوها لا وكن ولا  
شظط فقام مقفل ابن سنان وابو الجراح صاحب رواية الاشخص  
وقال ان شهد ان رسول الله صلى الله عليه وسلم مضى في بروح  
يقع الموحدة وقبل بكسر لم ثبت واشق مثل قضاك فسر بذلك ابن  
مسعود سرور لم يرد مثلما وافق قضاؤه قضا رسول الله صلى الله  
عليه وسلم ورده على ابي اضره وقبل انما رده لمذهبه فترده  
وهو انه كان يحلف الراوي ولم يره هذا الرجل حتى يحلفه وقوله  
اعرابي توكن على عقبيه اشارة الى امة من الذين قلب فيهم الجمهور  
من اهل البوادي ومكان الرمال اذ من عادتهم الاحياء في الجبلون من  
ازار والبول في المكان الذي جلسوا فيه وعدم ابلان باصا ابعثهم  
وذلك من الجهل وقل الاحتياط عمل بهذا الحديث علمانا ولم  
يعلم به الشافعي لما لفته القياس عنده وهو ان الله لا يحب الا بالقرض  
او بالتراخي او بقضا القاضي او باستيفاء المعقود عليه فاذا اعاد المعقود  
عليه ابا ما سالنا لم يستوجب بمقابلته عوضا كما ظاهرها قبل الدخول

ويعلم منه ان الجرح مقدم عنده على التعديل وعندنا التعديل مقدم  
على الجرح فلا تغفل فانه مهم كذا في بعض الشروح لا وهو  
موافق للقياس لان المناسب ان يقول لان الموت كالدخول في  
تاكيد المهر بدليل وجوب العدة بعده وان لم يظهر من السلف  
الا الرد الي اخره هذا هو النوع الرابع وهو من اشهر حديثه في  
السلف فردوه جميعا وحكم انه لا يخص العمل به اذا خالف القياس  
لانهم لا يهتمون برد الحديث الثابت عن رسول الله صلى الله عليه  
وسلم فيكون اتفاقهم على رده دليلا على اتمام اتمامه في الرواية ولو  
قال الراوي او هت لم يعمل بروايته فاذا اظهر ذلك عن هوفوته وهو  
رد الصحابة كان اولي ويسمى هذا النوع منكرا ومستنكرا لان اهل  
الفقه لم يعرفوا صحته وهو دون الموضوع لا يحتمل ان يكون حديثا  
فاما التكرار فيحتمل ان يكون حديثا اذ من المجاز ان يكون الراوي صادقا  
في الرواية ولكنه مع هذا الاحتمال ليس بحجة تاملة وقال  
عمد لا تدفع كتاب ربنا ولا سنة نبينا لقول امرأة لا نذري اصدقت  
ام كذبت احفظت ام نسيت قال ذلك بحضور من الصحابة ولم ينكر  
عليه احد فدل على انهم على ان مذهبهم كذهبه فان قلت انما ورد  
حديثها بهمة الكذب والنسيان وبها يرد كل حديث وان واقف  
القياس قلت الواردية ذلك لقال لا يقبل وما قال لا تدفع كتاب  
ربنا قلنا ذكر الكتاب واردة القياس علم رده لانه مخالف للقياس  
فان قلت حديث فاطمة بنت قيس مما قيل ابن عباس وقال الحسن  
وعطا والسعي واحمد وكيف يكون تمارده الكل قلت ليس فيما ذكرنا  
مصادمة لما قلنا يجوز حدوث الاجتماع ممن ذكرنا بعد ذلك العصر  
على ان لكل حكم الكل وهو القياس اي القياس الذي اوردته  
عمر بن الخطاب ربنا وسنة نبينا والقياس على الحال المبنية فان  
لها الفقه اتفاقا لقوله تعالى وان كن اولاد حمل الانية ولقائل



ان يقول انقطع الزوجية في البتة فلا يصح القياس في قياس  
المشورة الي الغير الحامل والا فالحامل المشورة النفقة الواجبة لها  
بالنص كما هو صورة المسألة علي الحامل المفيدة عن طلاق رجعي و  
الجواب ان المراد القياس بجامع الاحتباس ولا نسلم انقطاع الزوجية  
بالكلية في المشورة ولذا نزلت اذا مات وهي في العدة ولفسله ولكن  
بقا آثار الرجوع اكثر حتى كان له وطئها ومن السنة  
ما قاله عمر رضي الله عنه سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم  
يقول للمطلقة الثلاث النفقة والسكنى ما دلت في العدة رواه مسلم  
والترمذي من طريق ابي اسحاق والابن ابي شيبه عن الاسود عن عمر  
لا يجوز قول امرأة في دين الله تنالي للمطلقة ثلاثا النفقة والسكنى  
وان لم يظهر حديثه في السلف هذا هو النوع الخامس وان كان  
من حقه ان يجعل رابعا كما كان من حق المختلف فيه ان يوزع عن المتفق  
عليه ومن حق ما يجوز العمل به في الجملة ان تقدم علي ما لا يجوز العمل به  
بالكلية فلم يقابل برد ولا قبول ان قلت لا حاجة الي هذه الآية  
اذ لم يظهر حديثه فيهم لا ثباتي الرد ولا القبول لانهما جنيان علي الظهور  
قلت هو صريح بما يعلم التزاما يجوز العمل به في زمن ابي حنيفة  
اذا وافق القياس لقلبه الصدق في ذلك الزمان لقول صلى الله عليه  
وسلم خير القرون قرني الذي انا فيهم ثم الذين يليونهم ثم الذين يليونهم  
ثم القرن الثالث ثم مشوا الكذب والفرق هو القوم المعتزفون في زمن  
واحد وجمع قرون فيمد القرن الثالث لا يجوز العمل به لقلبه الكذب  
فان قيل قد قال صلى الله عليه وسلم مثل امتي المطر لا يدركي اوله  
خير ام اخره فكيف التوفيق فالجواب ان الخبر لا يختلف بالاضافات  
والاعتبارات فالقرون السابقة خير ينزل شرق قرب العهد بالنبوي  
صلى الله عليه وسلم ولزوم سير في العدل والصدق واما اعتبار كثرة  
الثواب وقيل الدرجات في الآخرة فلا تدركي ان الاول خير لكثرة طاعة

وتلة

وقلة معاصيه ام الآخر لا يمانه بالغيب طوعا و رغبة مع القضا  
زمن الوحي ومشاهدة اثار المعجزات ولهذا جوز ابو حنيفة القضا  
بظاهر العدالة لانه كان في القرن الثالث ولم يجوره لانهما كانا  
في زمان فسوا الكذب واما جعل الخبر بغير شرط الي آخره  
اعلم ان مجبه خبر الواحد ووجوب العمل به متعلق بشروط سبعة  
ثلاثة في نفس الخبر الاول ان يكون متصل الاسناد من مبدية المنزاه  
والثاني ان لا يكون شاذا والثالث ان لا يكون معلولا بعلة واحدة  
واربعة في الراوي وهي ما اشار اليه المصنف وهو ان العقل  
نور الي اخره سماه نور ايجاز جامع كونه مظهر للبصيرة التي هي  
عين الباطل كالنور بالنسبة الي غير الظاهر مثل الشمس والسراج  
وقيل في الراس وقيل في القلب وضح هذا وانما يؤيد هذا انه في الراس  
اذا ضرب راسه فذهب عقله تجب الدية وقد تابع المصنف فخر  
الاسلام في تعريف العقل بذلك وهو مختار شمس الائمة والفاضل الذي  
ومن تابعهم واما عرفوه بهذا الاعتبار لانه هو المحتاج اليه فيما نحن  
فيه فيبتدي بتشديد الدال اي يظهر بهذا التور الشريء المطلوب  
الذي قصد بحصيله ونصوره للقلب فيدرك القلب اي  
اذا ابتدي وظهر المطلوب للقلب فيدرك القلب والروح بتأمل و  
ترديد فكره فيه بتوفيق الله وواقع المظهر موضع المضمر لزيادة  
البيان وحاصله ان لعقل انه تدرك بها النفس بالابصار  
اليه درك الحواس من المعلومات فيمد ادلالة العقل هي نهاية الحسن  
ولهذا قيل بداية للعقولات نهاية المحسوسات وذلك لان الانسا  
اذا ابصر شيئا يتضح لقلبه طريق الاستدلال بنفس العقل فالعقل كما  
لما غاب عن الحسن والية النظر والفكر كالسراج بالنسبة الي العين  
والروح مدركة ومرتبعة للنظر ومختارة لما يبيل اليه من محمود وما يخلو  
بنظريه ومنزومه كالعين بالنسبة الي السراج والله تعالى خالق



لما قيل اليه من محمود ومذموم بحريان عادة واطراده سبه في خلقه  
 فالعقل الاله والنفس كاسبية والله تعالى خالق لما يشاء الجار  
 والمجور قائم مقام الفاعل مع في ذلك عامة النحاة وفيه تشامخ و  
 والتحقيق ان المجرور وحده قائم مقام الفاعل محله الرفع والحرف  
 متساوي الاصل لا يتاخر في الاعداب لا لفظا ولا محلا والحاصل  
 ان يتذكري مبني للمفعول والمجرور ثابت عن الفاعل والباياتما  
 للاستعانة او للمصاحبة وضمير المناسب ان يقول والضمير  
 في راجع الي الطريق والمراد بالطريق كيفية عمل القلب فان  
 قلت الضمير غير جامع الي اخره منشاء قوله من حيث ينتهي اليه  
 درك الحواس فانه يقتضي ان طلب العقل لا بد ان انما يكون بعد  
 نهايتها درك الحواس فقال السائل هذا المحصر ممنوع لانه قد يكون طلب  
 العقل بعد بداية للعقولات واورد بعض الشراح السؤال بعبارة  
 اوضح مما ذكره الشارح فقال فان قلت لا حصر لمبادئ المعقولات  
 في نهايات المحسوسات حتى يصح تعريف العقل بما ذكر لان المعقولات  
 الثوابي وهو التي لا محاذي بها امر في الخارج فتكون مبدأ المادرك  
 العقول وليس العقل فيها مبند تامي منتهى الحس واجاب بان المراد  
 بما ينتهي اليه درك الحواس ما لا يحفظ للحواس في دركها والوصول اليه  
 اعم من ان يكون للحواس فيه درك ينتهي اولادرك لها فيه اصلا ثم  
 قال فلا وجه اذ للخصيص التعريف بما له صورة محسوسة بمحسوسة  
 المقام اذ هو في الخبر وهو محسوس والمشرط الكامل منه اعلم  
 ان الانسان في اول امره عديم العقل كما اخبر الله تعالى بقوله والله  
 اخركم من بطون اترانكم لا تعلمون شيئا لكن محدث الله تعالى شيئا  
 فشيئا الي ان تم لكل انسان ما قسمه الله تعالى له من غير افة فيما بين  
 بداية ونهايته ريب متفاضلة الكمال الي الله تعالى ولما علق  
 التكليف بحالة البلوغ شر او رحمة بالصاد عليها ان الرتبة الحاصلة

في زمانه هي اول رتب الكمال ومادونها رتب نقصان واقفا البلوغ  
 مقامه لمصولة عنده غالباً ادارة للاحكام على الوصف الظاهر المتصط  
 ربطها بالنطقة عند خفا الميتة بالنسبة الي الحدث غير افة  
 اما اذا كان السماع قبل البلوغ والرواية بعده يقبل قول الصبي بوجود  
 المقترض وارتفاع المانع واختلف للشايع في اقل سن يصير الصبي فيها  
 اصلا للشغل والصحح انه غير مقدر وذهب الجمهور الي تقديره بخمس  
 سنين واستقر عليه عمل اهل الحديث فليستون بخمس فصاعداً مستمع  
 ولمن دونه حضر الي حين اداية والحاصل ان هذا الشرط في  
 هذا الشرط ايضا هو الكامل فيه ولا يخفى ان الضبط بهذا المعنى لا يشترط  
 قبول الرواية لانهم كانوا يقبلون اخبار الاعداب الذي لا يتصور منهم  
 لانصاف بذلك لوجود اصل الضبط وشاع وداع من غير تكثير وانما  
 يفيد الرجحان بما صرح به في سائر الكتب واليه اشار فخر الاسلام بقوله  
 وهو من ذهبنا في الرجوع اماننا من استندت عقلنا بانه كان سهواً  
 ونسياناً اغلب وكان مشاهلاً او مجازاً فان رواية لا تقبل  
 والعدالة وهي الاستقامة في السيرة هذا معناه في اللغة وفي الاصطلاح  
 ملكة ففصائية تحمل على ملازمة التقوي والمدونة بسببها بدعة  
 وهو رجحان جهة الدين بان يكون مجنبا للكباير تاركاً للصقل بدعي  
 الصفات ورجحان جهة العقل على طريق الهوي والشهوة بان  
 يكون تاركاً لبعض الصفات مما يدل على الحسنه روي ابن عمر عن  
 ابيه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال الكباير سبع الى اخره خلتها  
 الرواية في عد الكباير فروي الخطيب عن ابن عمر عن ابيه عن النبي  
 صلى الله عليه وسلم انه قال الكباير سبع بتقديم التا الاشارة بالله  
 وقيل النفس والفرار من الزحف وقذف المحصنة واكل مال اليتيم  
 والاحادي الظلم في البيت الحرام والذي يستخر وبيك الوالدين روى  
 الخطيب في كتابته واخرجه البخاري في الادب المفرد عنه موثقاً عليه

في زمانه هي اول رتب الكمال ومادونها رتب نقصان واقفا البلوغ



وورد ذكر الزنا والسحر في الحديث رواه الخطيب عن ابي بصير  
 وفيه الكبار سبع بتقديم النبي وقد فسره الذي يستنسخ بالذي بيانه  
 من روح الله وروى ابو هريرة مع ذلك اكل الربا تقدم ان اكل  
 الربا كور في حديث ابن عمر نعم ذكر السحر لغيره في حديث ابي هريرة  
 وروى الشيخان عن ابي هريرة مرفوعاً بلفظ اجتنبوا النسيج الموثق  
 السرقة وشرب الخمر زاد ابو هريرة في رواية اخرى والا نقلا اب الي  
 الاعراب بعد الحج فكون الكبار على هذا اربعة عشر فتنبه لذلك  
 وعن ابن عباس انها الى السبعين اقرب وعند في اخرى الى السبعائة  
 اقرب ومما عد من الكبار مع ما ذكرته شهادة الزور والاصرار على الضمائر  
 واليمين الغموس والقمار وسبب السلف المصالح والطمع في الصلوات  
 والعين في الارض بالفساد وعدول الاحكام عن الحق وقيل كل معصية  
 اصبر عليها العبد في كبيرة وكلما استغفر عنها في صغيرة وقال صاحب  
 الكفاية الحق انها اضافيات لا يعرفان بذاتهما فكل معصية اضيفت  
 الي ما فوقها في صغيرة وان اضيفت الي ما دونها في كبيرة والكبيرة  
 المطلقة هي الكفر فتزد الصدق في خبره من غير رجحان ومن  
 كان كذلك كان الصدق معدوماً في خبره ان المراد بين الوجود والعدم  
 عدم ومن عدم الصدق في خبره لا يقبل روايته ثم لهم بالرفع  
 عطفاً على سماع والمراد هم الراوي لصيغة المسموع بمعناه والسبب  
 للملازمة اي انها يلبس بمعناه والعدالة هذا هو الشرط الثالث  
 وهي في اللغة الاستقامة في السيرة والدين ومنه فلان عادل اي  
 مستقيم السيرة بالحكم بالحق وتطلق ايضا على التوسط في الامور من  
 غير افراط في جانب الزيادة والنقصان وفي الاصطلاح صفة انسانية  
 تحمل على ملازمة التقوي والمدرة ليس معها بدعة وهذا الوصف كامل  
 وقاصر والمعتبر هنا في مقام الرواية كما لها وهو امر خفي فلا بد من

وعن علي بن ابي طالب الي ذلك انه الي ما رواه ابن عمر و ابو هريرة

علامات

علامات بمحقق كما وهو رجحان جهة الدين بان يكون مجتنباً للكبار  
 تاركاً للاصرار على الصغائر ورجحان جهة العقل على طريق الهوى  
 والشهوة بان يكون تاركاً لبعض الصغائر مما بد له على اخيه وعدم  
 لغو والتطيق فيه وهذه العدالة اي الظاهرة لا بصير الخبير  
 جهة لكونه معارضاً بظواهره وهو اصل في نفسه كالعقل وهو هوى  
 النفس قانداً الى العمل بخلاف العقل والشرع واذا غاض فيه ظاهر  
 ان كان عدلاً من دون وجه ومن كان كذلك كان الصدق  
 معدوماً في خبره ان المراد بين الوجود والعدم ومن عدم الصدق  
 من خبره لا يقبل روايته والاسلام المشرط الرابع الاسلام  
 ولم يكن يذكر العدالة عن الاسلام لان الكافر بما يكون مستقيماً على  
 مظهره ولم يذم ليقال القاضي عن عدالة القاضي اذا شهد على كافر عند  
 طعن الخصم نعم لو فسره العدالة بما ذكرناه شملت الاسلام لان الكفر  
 المظن الكبار فيخرج بقيد العدالة حينئذ الكافر كما يخرج الفاسق  
 والمتدع وفيه شبه لان قوله صني لوار كتب كبيرة الي اخره يشير الي  
 اشتراط الاسلام فيها اختلف في ان المعتبر في الاعلام هو  
 التصديق المنطقي الي اخره الصحيح ان معناه هو الذي يقال له بالقارينة  
 كرويدن وهو المراد بالتصديق المنطقي صح بذلك ابن سينا وما صل  
 اذا كان وقبول لوقوع النسبة او لا وقوعها وجعلها معاير للتصديق  
 المنطقي وذهب صدر الشريفة الي انه امر اختياري وهو نسبة  
 الصدق الي الخبير اختياري المعتبر في الايمان فان قلت هنا  
 السؤال واراد على ان المعتبر هو التصديق المنطقي الذي هو الادغان  
 المعتبر في الايمان هو التصديق الذي هو الادغان فينبغي ان يكون من  
 قبيل الكيف لانه حينئذ من اقسام العلم وهو من الكيفيات النفسانية  
 دون الافعال الاختيارية فكيف يصح الامر بالايمان والامر بما يصح  
 بما هو داخل تحت قدرة المكلف اما على ما ذهب اليه صدر الشريفة



من اية اجرة اختياره فلا يزد التوكل لانه بمن جليل العقل وحاصل  
الجواب ان التكليف بالايان باعتبار اسماله على الاسباب الاختيارية  
كما يفتح الامر بالعلم واليقين باعتبار الاسباب الاختيارية  
والاقرار بالله تعالى ذهب بعضهم الى ان الاقرار باللسان ليس  
جزا من الايمان ولا شرط له بل هو شرط لاجز الاحكام الدنيا حتى ان  
من صدق بقلبه ولم يقرب لسانه كان مؤمنا عند الله تعالى غير مؤمن  
باجرام الدنيا ومن اقر بلسانه ولم يصدق بقلبه كالمناقض في العكس  
وعليه اكثر الائمة من الاشعرية وروي ايضا عن ابي حنيفة في  
شرح العقائد وذهب اليه جمهور المحققين وذهب بعضهم الى ان  
الاقرار جزء من الايمان وهو اختيار شمس الائمة وفتح الاسلام  
وتبصرها المصنف وروي ايضا عن ابي حنيفة قال في شرح المقاصد  
وعليه اكثر المحققين مسكنا بظاهر النصوص الدالة على كون كلمة  
الشهادة من الايمان وبان النبي صلى الله عليه وسلم كان يامر بها  
ويكتفي بها قال في شرح المقاصد الخلاف فيما اذا كان قادرا او تركه  
لا على وجه الايات العاجزين يومنا وما قال فان قيل لم جعل  
الاقرار الذي هو عمل اللسان دالا في الايمان بخلاف سائر الاعمال  
فجوابه ان الايمان وصف للسان المركب من الزوج والجد والتصدق  
عمل الزوج فجعل عمل شيء من الجسد ايضا دالا فيه عقبا كمال  
الاتصاف بالايان ويعين فعل اللسان لانه المتعين اليان والظهار  
ما في العاقل بحسب الوضع باسمائه وصفاته وقبول احكامه  
ظاهرة ان الايمان عبارة عن مجموع هذه الامور الثلاثة اعني التصديق  
والاقرار باسمائه وصفاته وقبول احكامه وشرائعه وقابل ان يقول  
لا حاجة الي ذكر قبول الاحكام والشرائع لدخولها في التصديق النبي  
صلى الله عليه وسلم بالقلب في جميع ما علم محمدا من عند الله اجملا  
واثبات الصفات جملا يفتق به ايمان ولا كفر كما سيذكره في الشرط

فيه البيان اجمالا ولا يحط درجته عن الايمان التفصيلي من حيث الخروج  
عن العهد لكن التفصيلي اكمل واوضح لما في المواقف وغدا من الايمان  
تصدق الرسول فيما علم محمدا بالضرورة اجمالا وتفضيلا وقال  
في شرح المقاصد ويكفي الاجمال فيما يلاحظ اجمالا ويشترط التفصيل  
فما يلاحظ تفصيلا حتى لو لم يصدق بوجود الصلاة عند السؤال  
عنه ومجزة الجز عند السؤال عنه كان كافرا **قول** وفيه رد لما  
قاله بعض المشايخ من ان يوصف الله باسمائه على وجه الاجمال  
لا يفتق الي اخره ومن هنا ذهب بعضهم الى انه لا يحكم باسلام المقلد  
ما لم يعرف ما يجب عليه اعتقاده بالدليل على وجه يمكنه جازلة  
الظنوم وحال ما يورد عليه من التثنية وليس الشرط ان يصر عنه  
بلسانه ويجادل خصمه وهو قول عامة المتكلمين فان عجز عن شيء  
من ذلك لا يحكم باسلامه والصحيح ان اسلام المقلد صحيح لانه ما امر  
بالصدق وقد امتثل ما كان عن دليل او لم يكن وهو مذهب ابي  
حنيفة ومالك والشافعي والحمد وعامة العلماء وان كان العوام يصرق  
بتركهم النظر والاستدلال **قول** وقلنا هذا الاشارة الظاهر ان  
الاشارة راجعة الى ما قاله بعض المشايخ وما ذكر في الجامع واول  
ما ذكر في الجامع لا يدل على اشتراط الايمان التفصيلي اذ فرق بين  
الاستيصال والتوضيف ولهذا قالوا الايمان الاجمالي الواجب  
ان يستوصف المرء على سبيل الملقين فيقال له النبي الله بقادرو  
خالق وكذا حتى سهل عليه الجواب فاذا قال بلى فقد ظهر اسلامه  
انما من استوصف فقال لا اعرف ما يقول وما اعتقد حكم الحكم  
لكفرة وحينئذ فما ذكر في الجامع ليس لا بيد لما قاله بعض المشايخ كما  
يوجه ظاهرة العبارة بل هو بيان الواقع وكان المناسب ان يذكر  
اولا انه يقول وفيه رد الى اخره قال بعض الشارحين انما يشترط  
الاستيصال اذ لم يوجد منه الدلالات الظاهرة على الاسلام



من وجدته منه نحو اقام الصلاة وانا الزكاة واكل زبي سحتا  
فانه يحكم باسلامه بذلك ويكون ذلك قاعا مقام الاستيصال به  
**قوله** قال منصور القافى المشهور القافى بالفتح وكان سبوق  
قلم **قوله** وقوله اي قول المصنف وباسمائه وصفاته بنا في ذلك  
الاتفاق وكذا انبأ في حديث الاعرابي المتقدم ذكره فان النبي صلى  
الله عليه وسلم الكفى منه بكلمة الشهادة في ثبوت الايمان من غير  
بيان اتيان الصفات **قوله** لا يقبل خبر الكافر لان ينبغي ان يقول  
لعدم الاسلام كما حال ففة العبارة **قوله** لان الشهادة يتوقف على  
معان اخراي تتوقف على سبعة امور ورا هذا الاربعة وهي البصر  
والحرية والذكورة والعدل وعدم القرابة وعدم كونه في دولتي فذوق  
وعدم الغداف الدينية للافتقار فيها الى التميز والولاية والكمال فيكمل  
النصاب وانتفاضة المحاباة واتالة الشغى من مخالفة في الدين ولكون  
رد شهادة المحدود من تمام حدث بخلاف الرواية **قوله** في الانتطاع  
هو ضد الاتصال اطلاق واريد به المعنى القام بالمنقطع من الاخبار  
لا مطلقا **قوله** اما الظاهر فالمرسل الا رسالى في اللغة الاطلاق يقال  
ارسل البعير اي اطلقه سعى به من الاخبار ما تقدم فيه التقييد  
بذكو الواسطة بين الراوى وبين من روي عنه وفي اصطلاح المحدثين  
ما ترك البايح الواسطة فيه بينه وبين الرسول صلى الله عليه وسلم  
بان رفعه التابع الى النبي صلى الله عليه وسلم سواء كان كبيرا وصغيرا  
بان قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا او فعل كذا والمجتره  
كذا ونحو ذلك وبعضهم يحصره برفع التابع الكبير وهو من لى جماعة  
من الصحابة وجالسهم كعبد الله ابن عدى بن الحنا وسعيد بن الحبيب  
وامثالهما انما اذا انقطع الا سناد قبل الوصول الى التابع بان كان فيه  
راولم يسمع من المذكورين فوفه فليس مرسل عند الحاكم وغيره من  
اهل الحديث بل سعى منقطعا ان كان الساقط منه واحدا حسب وان كان

الكثر

الكثر منفصلا ومنقطعا ايضا معلقا ان كان السقط من مبادي  
المسند داما عند اهل الاصول والفقه فكل ذلك سعى سلا وذهب  
اليه من المحدثين الخطيب وقطع به وقال ابن عبد البر المرسل مخصوص  
بالتابعين والمنقطع شامل له وغيره وهو عند كل مالم يتصل  
اسناده سواء اعزى الى النبي او الى غيره **قوله** وهو اربعة اشاه  
مرسل الصحابي ومرسل التابع وتابعة ومرسل من دونها ومرسل  
من وجه دون وجه وحكم كل من هذه الاقسام بحسبه **قوله** يقبل  
بالاجماع جمالا لو اهتم على السماع اذ هو الاصل فهم الا اذ صرحوا بوايه  
عن الغير لكن نقل صاحب المعقد عن الشافعي انه قال الصحابي قال النبي  
صلى الله عليه وسلم كذا وكذا قبلته الا ان اعلم انه رسله **قوله**  
بعضه عندنا وما لك واخذ ابن هبيل في روايته عنه واكثر المتكلمين  
ورد اهل الظاهر وجماعته من ائمة الحديث مطلقا وفصل الشافعي  
التفصيل المذكور في الشرح الى اخره **قوله** واشتركت في رساله عدلان  
الى اخره قد يقال انضمام غير المقبول الى غير المقبول لا يصحرة مقبولا  
ويجاء بان انضمام امرالى اخر قد تقوي كالصحيح اذا فقدت ظم  
**قوله** اذا اشتبا اتصاله بوجه اخراي بان اسند مرسله مرة اخري  
او اسند غيره وهذا قال الشافعي قبلت مراسيل سعيد بن المسيب  
لانى تنبها فوجه نها كلها مسانيد فان قلت اشتراط اسنا وغيره باطل  
لان العمل حينئذ بالمسند فالجواب ان المسند قد لا يشبه عدالة رفاية  
فيقبل المرسل ويعمل به **قوله** محجا بان الجهل بذات الراوى في الساقط  
من السند وهو الصحابي او التابع مثلا يستلزم الجهل بصفته وهي  
العدالة والوسط وغيرها **قوله** من احداث الصحابة الذين لم يكن لهم  
كبير صحبة **قوله** قال الحسن بن قلى قلت لكم حديثي فاذن فهو حديثه  
لا غير ومتى قلت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم سمعته من سبعين  
او اكثر وكان يقول فعلى هذا من رد المرسل فقد رد اقوى المرسل



الموسل والمسند و اذا كان اقوي فمهلا جوزتهم الزيادة به على الكفا  
كما جوزتم بالمشهور فاجواب ان هذا صرب يزيد ثبت للموسيل با  
لا جهاد فلم يخبر الشيخ بمنله بخلاف المتواتر والمشهور **قول** واليه  
لعين الراوي جواب عن استدلال الشافعي وحاصله ان جهل السامع  
يصنف الراوي لان التعديرات الناقل عدل ضابط فلانهم بالفعلة  
عن حال الرواة ولا يحزم ينقل الحديث ما لم سمعه عن عدل وقد دفع  
بان مبنى امر العدالة على الظن والاجتهاد في ما يظن غير عدل ولا  
يا اعتبار الظاهر فيكون المعتبر عدالة الراوي عند السامع وقد يقال  
كلاهما في الواقع والصحابة كلهم عدول ويجاب بان الحدوف بحتم  
يكون صحابيا وان يكون تابعيا وعلى الثاني يحتمل ان يكون ضعيفا وان  
يكون ثقة **قول** غير الثمن الثاني والثالث كان المناسب ان يقول  
دون العرون الثلاثة الصحابة واتباعهم واتباع ائمتهم وحكم هذا  
حكم ما سبقه من الاقسام في المقبول مطلقا سواء كان الموسل من ائمة النقل  
او من غيرهم وبه قال جمهور اهل السنة وجمهور المعتزلة وجماعة من  
اهل الحديث وقال الظاهرية وكثير من المحدثين لا يقبل مطلقا وحكمه  
عندهم حكم الحديث الضعيف لا يجمع به الا ان صح فيه عندهم  
اخر **قول** واما الباطن الى اخره الباطن نوعان انقطاع النقص في الناقل  
لغوات بمعنى شرائط المتقدم ذكرها وانقطاع لمعارضيه لولا ان  
منه يمنع ثبوت حكمه فيقطع معنى بالضرورة **قول** يعني لا يقبل  
خبر كاصح لو اخبركا فربما حسنة المالا يجوز له التمسك ولكن الافضل  
اذ اغلب على الظن ضد بقاء براق المائتم ثم وكذا الحكم في الفاسق  
والمبتدع بخلاف الرواية فانها تورد بها مطلقا هو الصحيح بخلاف المعامل  
التي لا الزام فيها الا حيث يعتقد الا اعتمادها على خبر الفاسق من  
غير يجوز للمستور لمحق به على الصحيح **قول** بان مخالف الكتاب اي على  
وجه لم يكن رده اليه من غير تعسف كخوف فاطمة بنت قيس وحدثت الفقه

بشاهد وعين المدعي وحديث المصراة فان الاول مخالف لقوله تعالى  
**اسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم** اما في السكنى فليصح واما في  
النفقة فلان من وجدكم محمول عليها لقراءة ابن مسعود وانفقوا  
عليهن من وجدكم والثاني مخالف لقوله تعالى **واستشهدوا شهيدي**  
**من رجالكم الاية** فعند عدم الرجلين اوجب رجلا وامرأتين ولو قاتا  
اليمن مع الشاهد الواحد مقام المراتين لما اوجب حضورهما مع  
كون النساء ممنوعات من الخروج وخصوصا رجالا والرجال الثالث  
مخالف لقوله تعالى **فاعندوا بمنل ما اعندى عليكم** وانما زدت هذه  
المسألة لتقدم الكتاب عليها لكونه قطعيا متواترا النظم وانما الخلاف  
في عمراته وظواهره يعني كان عام الكتاب وظاهره اولى من خاصه  
الخبير وامتنع شنيعة والزيادة كما به عليه خلافا للشافعي وعامة  
الاصوليين من غير تعسف يقبل على التاويل الصحيح لعدم معاينة  
عموم الكتاب وانما لم يقبل مع النيسف لانه لو جاز التاويل مع التعسف  
يبطل التساقي من الكلام كله كذا قيل وفيه وجه التامل ان العمل  
بالدليلين فهما المكن اولى من اعمال احدهما واهداهم الاخر اذا  
عرفت ذلك ظهر لك ان تمثيل المشرح مخالفته الكتاب لقوله عليه السلام  
لا صلاة الا بغاتحة الكتاب ليس بظاهر لان هذا الخبر مقبول لانه  
امكن تاويله من غير تعسف فالمناسب في التمثيل ما مثلنا به فنبه  
**قول** مثل ما وى انه عليه السلام قضا بشاهد وعين رواه مسلم  
**قول** فانه مخالف لقوله عليه المبنية على المدعي واليمين على من انكر  
منفق عليه من حديث ابن عباس بيان الخالفه انه صلى الله عليه  
وسلم قسم وهي نطق الشرك في الخبر المشهور فوق الواحد ولا يجوز  
ترك الاقوى بالضعف ولك ان يقول فوطهم القسم الشركه ليس  
ضا بطا كلبا لا تنقضه بقوله عليه السلام اذ قال الامام **ولا الصالحين**  
فقولوا **امين** حيث يؤمن للامام الضام وجود القسم فقامه **قول**



بان ورد احاد اي فيما اشهر من الحوادث وعم به البلوي لانه حينئذ  
يعارض الادلة الدالة على وجوب تبليغ الاحكام فان قيل فعلى هذا  
لا يكون قسما اخر بل من الاقطار بواسطة معارضة الكتاب او الخبر  
المشهور قلنا جعله قسما آخر باعتبار احتمال المعارضة للفضية وهو  
انه لو وجد هذا الحديث لا شهر ولو فرض الدواعي وعموم حاجة الكمال  
اليه ولا يتحقق ان هذا القصة لم يثبت قطعية حتى يرد الخبر لمعارضتها  
واعلم ان رد الحديث المخالف للحادثه العامة مختار للشخص في الحسن  
الكرخي وجميع المتأخرين من اصحابنا وذهب عامة الاصوليين  
والشافعية وجميع اصحاب الحديث الى قبوله اذا صح سند **قوله**  
او عرضوا عنه الاعمه من الصدر الاول اذا تركوا المحاجه بدم ووقع  
الاختلاف فيما بينهم عند نفس المعنى يعنى اذا اختلف الصحابة في حكم  
جاءته ولم يجتمع واحد منهم بالحديث كان ذلك دليلا على زيفته و  
انفساخذ وذلك لانه لو لم يكن كذلك لثبت ولا يحتاج به كغيره  
**قوله** لانه لما شذ اشتهر احادته لم يعمل فيه الى اخره فيه نظر فان  
الشافعية يدعون انه مشهور بل متواتر لانه سبعت من الصحابة  
واقول يرد ذلك ما رواه البخاري عن انس رضي الله عنه اذ قال  
صليت خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم وحلف ابو بكر وعمر  
وعثمان فكانوا يستنقون القراءة بالحمد لله واخرجه مسلم لا يكره  
**بسم الله الرحمن الرحيم** **قوله** فان الصحابة علموا باخبار الاحاد  
يعنى من غير اشتراط عدد وما اشتراط العدد في باب الشهادة فقد  
جاء بالنص على خلاف القياس فالقياس عليه غيبة وهذا الاعتدال  
في الشهادة شرط لم يعين في الرواية على ما مر ومن هذا القسم الاجنب  
ظلال رمضان اذا كان بالتمام عليه فان الثابت فيه حق الله تعالى  
لعباده وهو وجوب الصوم وجعله من الاسلام من القسم الرابع  
خبره غير ملزم للصوم وانما الملزم هو النص والصحيح الاول وهو انفسا

سبح

شمس الاعمه **قوله** هذا هو القسم الثاني من حقوق الله تعالى وهو  
ما بندر وبالشبهات كالحودود والكفارات ذهب جمهور العلماء واكثر  
اصحابنا الى ان اثبات الحدود باخبار الاحاد جائز وهو المنقول  
عن ابى يوسف في الامالى واختيار الخصاص وتبعه المصنف  
وذهب الكرخي الى انه لا يجوز طلبه مال فخر الاسلام وتسمى  
الاعمه وصاحب التفتيح وتمسك الفريقين مذکور في الفتح **قوله**  
ان خبر الواحد في ايصاله بالاسول بشبهة والحدود نذر بالشبهات  
وقد يجاب بانه لا عبرة بالشبهة مع ما ثبت كون خبر الواحد حجة  
لان الحدود يجب مقدرتها بالجنايات ولا مدخل للواحد في اثبات  
ذلك **قوله** واما اثباتها بالنيات فيجوز بالنص على خلاف القياس  
يعنى فلا يقاس عليه غيره ولا يجوز الى اخره الواحد به دلالة  
لانه ليس في معناها من كل وجه لعدم توقفه على الذكورة وفي  
الحرية والبصر والعدد وتوقفها الشهادة عليهم فان قلت القبول  
ثبت بدلالة النص اجماعا وليس مخالفة عن الشبهة فتثبت  
بخبر الواحد ايضا قلت دلالة النص قطعية بمعنى انها قاطعة  
للاشكال الناشئ عن دليل كبرية الغروب من قوله تعالى  
**ولا تقل لها اف** والثابت بخبر الواحد ليس في هذه المرتبة  
فان قلت قد دلت الدلائل على ان الخبر الواحد حجة موجبة  
للعلم كالشهادة فليكن تثبت للعقوبة مثلها قلت نعم ولكن  
لم يفرق دلالة حجة في القوق الى رتبة ولا يل حجة الشهادة  
فافتراقا على ما فيه من عدم القطع بكونه كلام صاحب الشرع و  
ما ليس بتأب من وجه ليس بتأب من كل وجه بالنسبة الى  
ما بندر وبالشبهات عملا بالاحتياط **قوله** وهذا هو القسم الثالث  
وهو تأب بالنسبة الى حقوق الله تعالى **قوله** مع العدد اي و  
الذكورة **قوله** اي الحرية لا يقال الحرية صادقة على الصبي



انه ليس باهل للولاية لاننا نقول قد تقدم ذكر البلوغ والعقل لا  
يرد الصبي والمجنون وحقيقته الولاية التمكن من نفوذ القول على الغير  
شا أو ابى وهذا لان هذا القسم كما كان من قبيل الايمان لا بد  
ان يكون الخبر المثبت لها ملزما واللازم من باب الولاية فلا بد  
ان يكون الخبر من اهلها فاقتروا قاط ولقط الشهادة لزيادة التأكيد  
قيل الشهادة هلال الفطر من هذا القبيل لان العباد يتقصون  
به فكان من حقوقهم ويلزمهم الامتناع عن الصوم يوم الفطر وكان  
فيه معنى الالزام ولا يخفى ان انتفاعهم بالصوم اكثر والزامهم فيه  
اظهر مع انه الكف في شهادة الواحد العدل والظاهر ان اشتراط  
شروط الشهادة في هلال الفطر لما فيه من حقوق التلبس و  
التزوير وبقا المشقة بخلاف الصوم لا لكونه من الحقوق التي  
فيها الزام وما اختلفوا فيه التزكية فعند محمد من هذا  
القسم حيث يشترط فيها العدل لانه يتعلق بها حق العبد وهو  
استحقاق القضاء للمدعي تحقه وعندهما من القسم الاول فلا يشترط  
فيها العدل كما انها من حقوق الله على ما ذكره في الآية وهو  
الاصح لان الثابت بها وجوب القضاء على القاضي وهو من حقوق  
الشرع لا من حقوق العباد وقد جعلها في الاسلام من القسم الثالث  
من حقوق العباد عندها **قوله** فيشتط فيه منظوي الشهادة  
الى اخره ولم يذكر في المبسوط ساير شروط الشهادة اعني الذكور  
والحوية والبلوغ فلذا قال في الاسلام وغيره انه يحتمل ان يشترط  
ساير شروط الشهادة عند ابى حنيفة مع احد الشرطين المذكورين  
حتى لا يقبل خبر العبد والمرأة والصبي ويكفي في هذا القسم قول  
كل بمذكور في القسم الذي لا الزام فيه **قوله** وشبه المعاملات  
الى اخره المناسب ان يقول وشبهه عدم الالزام الى ان يقال ان  
المعاملات الزام فيها فلذا اشبهت بها **قوله** ما احل للاخبار

بالشرائع

بالشرائع يعني الذي اسلم في دار الحرب ولم تبلغه الشرائع اذا اخبر  
فاسق بها فانه يلزمه قضا الصلاة والصوم عندها وعند غيره  
لعدم شطر الشهادته وهذا الخلاف الذي ذكره في لزوم الشرائع لمن  
لم يهاجر من المسلمين بخبر الفاسق قول الاكثر وقال بعضهم ينبغي  
ان لا يلزمه للقضا عندهم بقوله لانه من الديانان والعدالة شرط  
فيها بالاتفاق قال شمس الريعة الكوفي والاصح عندي انه يلزمه القضا  
عند الكل ههنا لان من بحسب رسول الله صلى الله عليه وسلم  
بالتبليغ قال عليه السلام في امر اجمع مقالني الحديث وخبر الواسع  
بقره كلام المومل ولا يشترط فيه العدالة فكذا هنا **قوله** هذا  
اذا كان الخبر ان اشتراط العدالة في خبر الفضيحة ثابت عند ابى  
حنيفة بخلاف بين المشايخ فاما في خبر الغضوبين فقد اختلفوا  
فيه فقيل يشترط العدالة فيما لو كان الخبر واحدا وقيل لا يشترط و  
منشأ الخلاف بين المشايخ سبب اشياء لفظ المبسوط عليهم فلن تجد  
ذكر في كتاب المادون اذا اجر المولى على عبده واخبره بذلك من لم  
يرسله مولا به لم يكن حجرا على قياس قول ابى حنيفة حتى يجزه جلا  
او رجل عدل فجعل بعضهم العدالة الجموع وبعضهم للرجل لفظ والاصح  
لان للعدد ثابتي الا طينان كعدالة ولانه لو اشتراط في الرجلين  
العدالة كما ذكره ضارها ويكفي ان يقال حتى يجزه وجل عدل **قوله**  
لان عبارة الرسول والوكيل كعبارة الموكل والمرسل فيقوم مقامه  
فيه الناس الى ذلك اذ قل ما يجد الناس عدلا يرسله الى الوجه  
او لوكله فلا يشترط فيه كالتبليغ الى اخرج بخلاف الفضيحة فانه متكلف  
الحاجة وقال ما ينطرق الكذب الى الوكالة والوسالة لمخافة لزوم الضرر  
عند ظهور الكذب بخلاف الفضيحة **قوله** قسم في بط العالم بصدقته  
القسم ثلاثة اقسام قسم يعلم صدقه ضرورة بنفاه كخبر المتواتر فانه  
نفسه يفيد العلم الضروري وضمونه وقسم يعلم صدقه ضرورة بغير



كثير من وافق خبره العلم ضروري بان يكون مضمونه معلوما لكل  
احد من غير تكور نظر كالواحد نصف الاثنين في الكل اعظم من الجزء وقسم  
نعلم صدقه نظرا واستدلالا كخبر الله تعالى وخبر الرسول عليهم السلام  
عن الله وخبر اهل الاجماع وخبر من ثبت صدقه بخبر الله تعالى وخبر  
رسوله او بالاجماع **قوله** كدعوي كدعوى الروبية ودعوي المشركين  
الوهبة الاحنام ودعوي مساله النبوة فان شاهد الحس والعقل و  
النقل بكذبه وحكمه وجوب اعتقاد المطلق والاستفاد ببداهة باللسان  
**قوله** وقسم يحملها اي الصدق والكذب كخبر الفاسق الى اهزة في جعل  
خبر الفاسق مما يستوي فيه الامران نظرا فان الفسق يتروح به جانب  
الكذب وحكمه انما هو الرد والذي يحملها على السوا كخبر الجمهور الحال  
بالنسبية الى العدالة وعدمها بان لم يشتهو مراه في الصدق والكذب  
وحكمه التوقف حتى تلبس حاله وفي كون خبر الفاسق حكمه الرد نظرا  
لان لا يقبل في المعاملات **قوله** وقسم مخرج احد احتمال اي وهو الصدق  
على احتمال الاخر وهو الكذب لخبر العدل المستمع لشرايط الرواية  
لان جانب صدقه يتروح جانب صدقه يتروح على جانب كذبه نظرا  
غلبة دينه وعقله على هواه بامتناعه عما يوجب الفسق وحله العمل  
به لا عن اعتقاد حقيقة وانكراهه بعض الظاهرية هذا التقسيم وزعم  
احضارة في الصدق والكذب وانكر ما تحملها او هو باطل لعدم بداهة  
عليه **قوله** طرف السماع وطرف الحفظ وطرف الاما اما طرف السماع  
فهو مما لا جله جلت الرواية والمنصف بها معا صحابي وغيرة فان  
صحابيا فالفاظه ست مرات بعضها ارفع من بعض <sup>بجسب النصيحة</sup>  
السماع منه عليه السلام وعدمها الا <sup>قوله</sup> قول الصحابي سمعت  
صلى الله عليه وسلم يقول كذا او اخبرني او حدثني او شافني بكذا  
فكل من هذه الالفاظ خبر منقول عنه عليه السلام واجب القبول بانفاق  
وهذا اعلى المراتب الثانية قوله صلى الله عليه وسلم هو قول عند

الاكثر

الاكثر على السماع منه عليه السلام وهذه دون الاولى الثالثة قوله  
سمعت رسولا لله صلى الله عليه وسلم با موكلنا او نبي عن كذا وهي  
عند الاكثر حجة وهذه دون الثالثة الرابعة قوله امرنا بكذا ونهانا  
عن كذا وحرم علينا كذا وابعج لنا كذا وكلها محمولة عند الاكثر على الاحتمال  
الى الرسول صلى الله عليه وسلم وهذه دون الثالثة الخامسة قوله  
من السنة كذا وهي محمولة عند الاكثرين على سنة النبي صلى الله  
عليه وسلم وليست محمولة عليها عند الكرخي والديلمي والشمسي الى يتم  
وتحراز السلام ومن تا بهم من متأخري الصحابة والظاهر قول الاكثر  
وهذه دون الرابعة السادسة قوله كفا يفعل كذا وكا فافعلون  
كذوي محمولة عند الاكثر على فعل الجماعة كلهم وهذه الدنية دون  
ما تقدم وان كان الراوي غير صحابي فالسماع بالنسبة اليه نوعان  
عزمية ورضضة والمراد بالعزمية هنا ما يكون من جنس الاستماع  
وذلك على اربعة انواع نوعان من ذلك حقيقة احدهما احق من  
الاخر ونوعان عزمية لما شابهه بالاختصاص والانواع المذكورة في الترتيب  
**قوله** ثم بقوله مستفهما هو كما قرأت عليك فبقول له نعم ونحوها  
او يقول هو لك بعد فراغك من القراءة عليه الامر كما قرأته على نحو  
من غير سبق استفهام له عن ذلك واختلغوا في سكونة وطف ان تغوي  
اذ لم بدائم وهذا هو النوع الاول **قوله** او بقرا الحديث عليك وهذا  
والنوع الاول مستويان في الرتبة لا مرنة لاحدهما على الاخر كما هو  
متفقون عن مالك واشباخه من علماء المدينة ومعلم علماء الكوفة و  
الحجاز وقال المحدثون الثاني اعلى المراتب مطلقا وهو مذهب  
الجمهور ونقل عن ابي حنيفة وابن ابي دويب ومالك في رواية عنه  
ترويح الاول وبالجملة هما ارفع مما بعدهما **قوله** وبذكر استادة الى  
النبي صلى الله عليه وسلم وبذكر منته بنامه **قوله** فاذا بلغك رسالة  
فاذعن المناسب ان يقول فاذا بلغته رسالة بنا اظن ان ما ذكره



انما يناسب الكتاب **قول** فيكونان مجتنبين يعني اذا وقعت الكتابة والرواية  
 هذا على الوجه فيكونان مجتنبين اذا ثبتنا بالبينة وقال عامة اهل الحديث  
 لا حاجة الى البينة بل يكفي المكتوب اليه ان يعرف خط الكتاب وان  
 يغلب على ظنه صدق الرسول وهذا يوجب قسم اخر لم يذكره المصنف  
 وهو ان يقرأ غيرك على الحديث وانت تسمع ولعله ادرجه تحت قراءة  
 الحديث يباح ان الفاري اذا قرأ غير المسامع هذا ما يتعلق بالتحليل  
 على وجه العزيمة واما كيفية ادا هذه الالوان فيقول في القسمة  
 الاول حديثي وقيل هو مذهب معظم الحجازيين والكوفييين  
 وعليه الزهري ومالك ومثيان ويحيى ابن سعيد القطان وهو  
 مذهب البخاري وجماعة من اهل الحديث وذهب اخرون الى  
 انه يقوي في الاول اخبرني دون حديثي وعليه الشافعي ومسلم وغيرهم  
 المشارفة وذهب بعضهم الى انه يقول قوا عليه وانا اسمع فاقراته  
 دون حديثي وبه قال ابن المبارك ويحيى التميمي واهم ابن حنبل  
 والنسائي وغيرهم ويقولون في القسمة الاخرى دون حديثي  
 هو المختار **قول** وهو الذي لا استماع فيه اي لشيء من الفاظ الحديث  
 ولا سند وانما هو محض اذن والحاصل ان الرخص لا يكون من التحليل  
 بغير ما ذكرنا من انواع العزيمة وانما كان هذا النوع من التحليل رخصة  
 لما فيه من توسعة الامور في الرواية **قول** كالا جازة اي مجردة عن  
 المناولة وصورتها ان يقول الحديث اخبرني فلان ابن فلان بما في  
 هذا الكتاب فاجرت لك ان سروي عنى ولم يبط الكتاب لو كان له  
**قول** والمناولة اي الاجازة المقيدة بصفة المناولة وظهورها  
 منها ان يدفع الشيء اليه اصل السماع او فرعا مقابله ويقول هذا  
 سماعي او روايتي عن فلان فاروه عنى واجرت لك روايته عنى ثم  
 يملكه اياه ويقول له خذوا شيخه وقابل به ثم رده على ومنها  
 ان يخط الطالب بكتاب الى الشيخ او يجر من حديثه فبصره عليه

فيشمله

فيشمله الشيخ وهو عارف مستيقظ ثم يعيد اليه ويقول له  
 وفقت على ما فيه وهو حديثي عن فلان او روايتي عن شيوخي  
 فاروه عنى او اجرت لك روايته عنى وهذه الاجازة تسمى بالاحالة  
 محل السماع عند بعضهم وبه قال مالك وغيره حاله محله عند آخرين  
 وصححه ابن الصلاح وقال انها منخطة عن درجة الحديث لفظا  
 والاخبار قراءة وقد تكون المناولة مجردة عن الاجازة بان ينولها  
 الكتاب ولا يتولها اذ عني ولا اجرت لك روايته عنى وهي صحيحة  
 معمول بها عند اهل العلم ومردودة عند آخرين وهو الظاهر لان المناولة  
 زيادة تكلف احدها يعني الحديثين تاكيد الاجازة فكانت المناولة شاملا  
 من الاجازة **قول** اي لا يصح الاجازة بالاتفاق والتحليل الرواية  
 بها ان كان الكتاب محتملا للزيادة والنقصان غير ما مون على  
 التغير فان امن ذلك فكذلك عند ابي حنيفة ونجد وقال ابو يوسف  
 بصحتها قياسا على اختلافهم في كتاب القاضي الى القاضي فان علم  
 الشاهدين بما في الكتاب شروط عند ابي حنيفة ونجد وليس شرط  
 عند ابي يوسف فلذا حكم الخلاف بعض المشايخ والاصح انه لا خلاف  
 في ردها الاجازة كما ذهب اليه شمس الانابا يوسف انما لم  
 يشترط علم المشاهدين في الكتاب للضرورة فان الكتاب شتم على  
 الا سرار عادة ولا يورد الكتاب ولا المكتوب اليه ان ينعى غيرها  
 صيانه ليس العفا عن عوام الناس بخلاف باب الرواية فان مبناها  
 على الاشتهار لانها اصل الدين فلا وجه للحكم بصحة تحمل الامانة  
 فيها قبل العلم **قول** وهو نوعان عزيمة ورخصة ايضا **قول** ان  
 يحفظ الراوي الحديث المسموع من وقت السماع للحفظ والنهيم ليعا  
 الى وقت الاما وهذا مذهب ابي حنيفة وطهراقت روايته  
**قول** ان يعتمد الكتاب الذي يروي فيه سوا كان بخطه او بخط  
 غيره معروفا كان او لصيرا وغير معروفا **قول** صار كانه الى اخره



جعل السارح هذا جواباً للشروط المذكور في المتن وهذا الحل قريب  
من هذا الشارح حيث ذكر جواب الشرط المتن مع ان جوابه يأتي  
بل هو ليس بحسن لانه وان جاز ان يذكر في الشرح جواب الشرط المتن  
ينبغي ان يذكر ايضا شرط للدخول على جواب المتن ليرتبط الكلام  
بعضه ببعض وكان المناسب ان يقول واذا كان كذلك يكون  
الى اخره لان التذكري بمنزلة الحفظ فيكون تذكراً ذلك فانما مقام  
حفظه من وقت السماع الى وقت الاداء **قول** يكون اي الكتب حجة  
اي يجعل للراوي الرواية بها والسيان الواقع قبل التذكري مقتصراً  
لقدم امكان التصريح عنه في حق من ليس بمعصوم **قول** لا يجعل له  
الرواية به عندنا في حيفه وكذا لو وجد القاض في خريطة سجلكوا  
مخطه ولم يتذكر الحادثة او الشاهد خطه على صفة لا يجعل له العمل  
به ما لم يتذكر الحادثة قال محمد والشافعي بل يجعل به في الكل وقد افهمنا  
ابو يوسف على ذلك في السجل ورواية الحديث ووافق ابو حنيفة  
في الصك حصول الامن في الرواية والسجل اذا كان في يد القاض  
او يد ائنه عن التزوير وعدمه في الصك والسجل اذا كان في يد  
غير القاض وائنه حتى لو كان كذلك الصك في خريطة الشاهد  
ايضاح له الاعتماد عليه عند ايضا كالسجل المحفوظ بيد القاض  
او يد ائنه وفي قول محمد بن سيرين وتوسعة على الناس وعليه لان  
والفرقة ما قاله ابو حنيفة **قول** قال بعض العلماء لا يجوز نقل الحديث  
بالمعنى اختلف العلماء في جواب نقل الحديث بالمعنى فمنه جماعة  
من التابعين واختاروا الرواية من اصحابنا والخصاص ونقل  
من اهل اللغة عملاً بقوله صلى الله عليه وسلم نظر امرئ مقالتي  
فوعاها فادها كما سمعها الحديث ولجز غير ذلك عن الايتان <sup>حفظ</sup>  
لانه عليه السلام قد اوتي جوامع الكلم وهو التعبير عن المعنى  
الكثير باللفظ القليل مثل لا ضرر ولا ضرار والخارج بالضم والغرم

بالغرم

بالغرم واجازة عامة العلماء في بعض الصور لمن كان عالماً بالمعنى  
يطريق الوخسة عملاً بما اخرج ابو بكر الخطيب البغدادي في  
كتاب المكتابة عن يعقوب بن سليمان الليثي عن ابيه  
عن جدته قال او يتنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقلنا له  
بابنا وامهاتنا يا رسول الله انا نسمع منك الحديث ولا نقدر على  
تأديته كما سمعناه منك قال عليه السلام اذا لم يحلوا حراماً ولا  
يجزوا حلالاً واصبتم المعنى فلا بأس وباتفاق الصحابة على نقل  
بعض الامور والنواحي والحديث بالفاظهم كقولهم امر النبي بكذا  
ونهر عن كذا اور حص في كذا او قال كذا او نحو ذلك امه او قريباً  
منه فان ذلك قد شاع فيما بينهم من غير تكبر هذا واعلم ان نقل النقل  
بالمعنى في غير ما ذوقنا في كتب الحديث اما ما دونها فلا يغير معنى  
لفظه سواء روي فيها او نقل منها كذا اذا بن دقيق العبد والاداعي  
لان الرواية بالمعنى رخص فيها من رخص ما كان عليهم في ضبط  
الالفاظ والوجود عليها من الطرح والنصب وذلك غير موجود فيما  
اشتملت عليه الكتب ولان اللفظ اذا لم يتعلق به حكم لا يلتفت اليه  
ولذا كان عليه السلام يلقى المعنى الواحد فعبارة ان تختلف باختلاف  
ما قصد لفظ القرآن والشاهد والاذان **قول** فان كان الحديث  
حكماً الحاصل ان السنة في هذا الباب على خمسة اوجه فحكم لا بسبعة  
معناه ولا يحتمل الا وجهها واحد وظاهراً محتمل غير ما ذكره <sup>مشابه</sup>  
ومشكلاً ومشاركاً فان كان محتملاً لا يحتمل غير المعنى المقصود منه  
كقوله صلى الله عليه وسلم من دخل دار ابي سفيان فهو امن <sup>صحة نقله</sup>  
بالمعنى لمن له بصرف وجوه اللغة ومعاني الخبر لحصول الامن من  
زيادة المعنى ونقصانه حتى لو قال في هذا الحديث من وجد دار ابي  
سفيان جازتم لا حاجة الى قوله لا يحتمل غيره لما تقدم في اقسام  
الكتاب **قول** بان كان حاماً محتملاً للمعنى كقوله عليه السلام



من يدل دينه فاقنوا فان موجب العموم والمراد محتمله وهو  
المخصوص اذا لا نفي والصغير ليسا بموادين **قوله** اما جوامع الكلم  
فلقوله عليه السلام خصصت بجوامع الكلم الله اعلم به ولكن النسخ  
ان ما كان من جوامع يختص به عليه السلام وفاقا لشمس الاعنة السري  
لان المقصود هو الا يتان بالمثل غير ما موف على الغير وفلان  
اجازة من مشايخنا لمن كان جامعاً بين اللغة والفقه اذا ظهر له  
**قوله** الطعن الذي يلحقه اما ان يكون من قبيل الراوي او من قبل  
غيره والا اول على خمسة انواع والثاني نوعان وسياق احدها  
ان ينكر المروي عنه الرواية انكار وجود وتكذيب بان يقول الراوي  
عنه كذبت على او ما رويت لك هذا الحديث وثانها ان ينكرة انكار  
توقف بان يقول له لا اذكر اني رويت لك هذا الحديث او لا اعرفه  
او نحو ذلك **قوله** فالاول مسقط للعمل بالحديث بلا خلاف والثاني  
اختلف فيه **قوله** ذهب الشيخ ابو الحسن الكوفي واحمد بن حنبل  
في رواية عنه الى ان العمل يسقط به كما في النوع الاول وهو حنبل  
القاضي الامام ابي زيد ومن تابعه من المتأخرين وذهب مالك  
والشافعي وجماعة من المتكلمين الى انه لا يسقط العمل به وقيل يسقط  
العمل ما انكره الراوي قول ابي يوسف والعمل به قول محمد وموافق  
من هذا النوع حديث ربيعة عن سهل ابن ابي صالح عن ابي هريرة  
ان النبي صلى الله عليه وسلم قضى بينا هذويين فان عبد العزيز  
محمد الدار اوردني قال لفتت سهيلا فسالته عن رواية ربيعة عنه  
هذا الحديث فلم يعرفه وكان يقول بعد ذلك حدثني ربيعة عن قرة  
اصحابنا لا نقطاعه بانكار سهيل وعمل به الشافعي وهو الظاهر  
**قوله** لان كل واحد منهما اي من الاصل والفروع مكذب للاخر فلا  
يد من كذب واحد غير معين وذلك موجب للفتح في الحديث ولكن  
لا يفتح ذلك في عدلها للتيقن بعد الكمال واحد ووفوع الشك

في زلفها

في زلفها فلا يتكلم اليقين بالشك وفايدته يظهر في قبول رواية  
كل واحد منهما في غير ذلك الخبر **قوله** لانه اذا يكون حجة باتصاله  
بالرسول وبانكار الراوي يقطع الاتصال لانه يصير مناقضا بانكاره  
ومع التناقض لا تثبت الرواية وبدون الرواية لا يثبت الاتصال  
فلا يكون حجة **قوله** او عمل بخلافه هذا هو النوع الثالث اعلم ان  
الراوي اذا ائق بخلاف ما راها او عمل بخلافه فلا يحلوا ذلك من  
ان يكون قبل روايته الحديث وقبل بلوغه اياه او قبل بلوغه قبل  
الرواية او بعد الرواية او لم يعرف تاريخه ولا يخولوا كل واحد من  
ان يكون خلافاً ليعين اولا فان كان قبل الرواية وقبل بلوغه اياه  
لا يوجب ذلك حرجا في الحديث بوجه لان الظاهر ان ذلك كان  
مذهبه وانه ترك بالحديث لما بلغه احسانا للفظ به وكذا ان لم يعرف  
التاريخ لان الحديث حجة بيغني في الاصل ورفع الشك في سقوطه  
فوجب العمل بالاصل ويحمل على ان المخالفة كانت قبل الرواية لان  
العمل على احسن الوجهين واجب ما لم يتبين خلافه وكذا ان كان بعد  
الرواية ولم يكن خلافاً يبين بل كان اللفظ عاماً فعمل بخصوصه دون  
عمومه او مشتركاً فعمل باحد وجوهه وان كان بعد الرواية وبعد  
بلوغه اياه وذلك خلاف يبين ذلك يوجب حرجا في الحديث  
**قوله** كما رويت عايشة رضي الله عنها ومن هذا النوع حديث ابي  
هريرة انه عليه السلام قال يغسل الانا من ولوغ الكلب سبعاً  
صح من فواكه انه يطهر بالفسل ثلاثا فعملنا بالفتوي واستغننا العمل  
بالحديث عملاً لانه على بنوت الناس عند الاطلاع على ان  
مراد النبي صلى الله عليه وسلم بما زاد على الثلاث الذنب **قوله**  
كما روت عايشة رضي الله عنها الحديث اخرجه ابو داود الترمذي  
**قوله** فم ان عايشة زوجت بنت اخها حفصة بنت عبد الرحمن  
لمعدي بن الرمدحين كان عبد الرحمن غائباً بالشام فلما ران عايشة



جواز تزويج بيت اخيهما بغيره اذ يكونها وليه عند عينه الولى  
الا قرب ضد زوجت فكاح المواتة نفسها دلالة لان العفة لما انفرد  
بعبارة غير اللزوجة من النساء لان يعتقد بعبادتها ولو يكون  
فيه عمل بخلاف ما روت فيبين به نسخته **قوله** وان كان خلافه  
بان خالف الى اخره كما قد مشاه **قوله** وتعين الواوي بعض احتمالاته  
هذا هو النوع الرابع **قوله** مثل حديث ابن عمر رضي الله عنه ان  
النبي صلى الله عليه وسلم قال المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا  
اصحاب الكتب البيته واللفظ للخاري وسلم البيعان كل واحد  
منهما بالخيار على صاحبه ما لم يتفرقا الا بيع الخيار وفي لفظها اذا  
بنايع المتبايعان بالبيع فكل واحد منهما بالخيار من بيعه ما لم يتفرقا  
فالحديث محتمل للفروق بالابدان والتفرقة بالاقوال وقد جملة ابن  
عمر على تفرقة الابدان ونحن حملناه على تفرقة الاقوال لان في الحديث  
اشارة الى ان المراد تفرقة الاقوال لانها متبايعان حقيقة حاله  
باشارة العقد وقبلها وبعدها اطلاق اسم المتبايعان عليها حتى  
باختيار ما كان او باعتبار ما يقول والحمل على الحقيقة او على  
فلا يعمل جازة بتجزئة اللفظ الواحد على حقيقةه وجازة **قوله**  
فعملنا بما روي الى اخره الله اعلم به وعلى تقدير بوثونه فمن ابن زيد  
على ان المراد تفرقة الاقوال فان قيل لان ذلك هو الحقيقة فلنا  
الحديث الاول كذلك كما قررناه فلا حاجة الى ذكر هذا الحديث  
ليس بصريح في ذلك وانما يؤخذ منه المطلوب بالاشارة كما في الاول  
فهما سوا فتأمل **قوله** والامتناع عن العمل به هذا هو النوع الخامس  
**قوله** حديث ابن عمر رواه المشه **قوله** وعلى الصحابة خلافة هذا  
هو الثاني من نوع الطعن وهو ما يلحق الخبر من قبل غير الواوي وهو  
قسما طعن الصحابي وطعن غيره من ائمة الحديث والاول اما ان  
يكون في حديث لا يحتمل الخفا او في حديث يحتمله وحكم القسم الاول

ط

حكيم الا تكاد من قبل الواوي وهو خروج الحديث عن كونه **قوله**  
ومثال الحديث الذي من حسن ما يحتمل الخفا الى اخره انما لم يخرج الحديث  
عن كونه حجة في هذا القسم لان الحديث الصحيح واجب العمل به فلا  
ينترك للخالفه بعض الصحابة اذا امكن الحمل على وجه حسن وهو  
انه انما يحتمل بخلافه لخفا النص عليه لانه مما يحتمل الخفا لكونه من  
الحوادث النادرة فان قلت حديث التهمرة رواه عبد المزيق  
موسلا ورواه الطبراني مسندا فهل العبرة بالوصول الى ارسال  
قلت قال النووي اذا روي بعض النقاد الحديث موسلا وبعضهم  
متصلا فالصحيح ان العبرة لمن اوصاه على ان المرسل حجة عند الحكم  
اذا اعتضد بحجة من طريق اخرى ولك ان نقول الجهني غير معروف  
بالفقه بين الصحابة وابو هريرة اعلامة واطواب ان حديث الغنوة  
رواه كثير من الصحابة وعمل به التابعين فلذا اقدم على القياس كذا  
قالوا وفي كونه رواه كثير من الصحابة نظر **قوله** والظن المهم هذا  
هو القسم الثاني من اقسام الطعن من جهة غير الواوي وهو الطعن  
من ائمة الحديث وهو ثلاثة انواع لانه لا يجوز انما ان يكون منها او  
منها او المفسر لا يخلو اما ان يفسر شي يوجب الفرح او بشي لا  
يوجب **قوله** مثال ان يقول الحديث منكرا ومجروح او متروك  
الحديث او ليس بمدلول وليس بثقة من غير بيان سبب الطعن  
**قوله** لا يخرج الواوي عن الرواية ولا يقتضى رد حديثه وهذا  
مذهب عامة الفقهاء والمحدثين قال الباقلاني وجماعة من اهل  
الحديث **قوله** الطعن المهم يكون جرحا الى اخره والحق ان الجرح  
ان كان ثقة بصيرا باسباب الجرح ومواقع الخلاف ضابط لذلك فينبغي  
جرحه المهم والافلا **قوله** لا اذا وقع مفسرا هذا هو النوع الثالث  
وهو الطعن المفسرا بصريح طعننا وهو على وجهين جرح متفق عليه  
وجرح مجتهد فيه فالثاني غير مقبول وذلك كالطعن بالارسال والرسالة



الخبيرين بعقد ابحاثه والاول ان كان الطاعن عن اشهر  
 بالنصيحة في الدين والعدالة والاتفاق كان جرحه مقبولاً وحديث  
 به مردوداً الا ان اعتضد بما يجبر ضعفه وان كان الجرح مرفوعاً  
 بالتصيب والعداوة كالمحدثين الى اهل السنة فلا يقبل جرحه لان  
 الظاهر انه انما عمله على ذلك الحمية والتعصيب **قوله** حتى لا يقبل  
 الطعن بالتدليس ليس هذا هو النوع الثالث وهو الطعن المفسر  
 بما لا يصلح طعناً وهو غير مقبول **قوله** وفي الاصطلاح كما ان لفظاً  
 في الحديث اي في اسناده بان يورده بلفظ يوهم الاتصال والاهمية  
 كان يقول حدثني فلان عن فلان ولا يقول قال حدثني فلان وسما  
 هذا المعنى عن نفسه وعد بعضهم هذا الاسناد المعتبر من قبيل  
 المرسل والمنقطع حتى يبين اتصاله بغيره والصحيح انه من قبيل  
 الاستناد المتصل بشرط سلامة الراوي الذي روي بالعنفنة من  
 التدليس وبشرط ثبوت ملاقاته لمن عنف عنه وبشرط بعضهم  
 ان يكون مرفوعاً بالرواية عنه واكتفى بعضهم بالمعاصرة اما اذا قال  
 قال حدثني فقد زال الوهم في جمع الوسائط لان حديثي تستعمل في  
 المناقشة **قوله** وذلك مثل ان يقول حدثني ابو سعيد وعنه ابن  
 البصري ومحمد بن السائب كلبي من غير بيان يعلم به انه الاول فيكون  
 الحديث به صحيحاً لانه ثقة او لثاني فيكون الحديث به ضعيفاً  
 لانه غير ثقة وقد عد بعضهم هذا النوع جرحاً والصحيح انه ليس  
 بجرح **قوله** هذا الذي سماه الشيخ تلبساً نوع من التدليس عنه  
 اهل الحديث الى اخره اعلم ان التدليس على ثلاثة اقسام الاول تدليس  
 الاسناد وهو ان يسقط الراوي اسم شيخه الذي سمع منه وينسب الى  
 شيخ شيخه او من فوقه فيسند اليه الحديث بلفظ يوهم الاتصال كقوله  
 عن فلان او قال فلان موهماً بذلك انه سمعه ممن رواه عنه وانما  
 يكون ذلك تدليساً اذا كان المدلس قد عاصر المروي او لقبه ولم يسمع

منه

منه ذلك الحديث الذي دللنا في تدليس الشيوخ و هو  
 ان يصف المدلس شيخه الذي سمع ذلك الحديث منه بوصف  
 لا يعرف به من اسم او كنية او نسبه الى قبيلة او بلدة او صيغة  
 او نحو ذلك والحامل له على ذلك كون المروي عنه ضعيفاً  
 فيدلسه حتى لا يظهر روايته عن الضعيف او كونه صغيراً في السن  
 او متأخرت وفاته وشاركه فيه من هو دونه او ابهام  
 كثرة الشيوخ وهذا هو القسم دون الاول والثالث  
 تدليس التسوية ان يري حديثاً عن شيخ ثقة وذلك الثقة يروي به  
 عن ضعيف غير ثقة فتقط المدلس من الضعيف بينهما ويجعل الحديث  
 عن شيخه الثقة عن الثقة الثاني لفظ محتمل للاتصال  
 فيستوى الاسناد كله بالتفات وهذا هو اقسام التدليس **قوله**  
 والمزاج يعني التقليل اما اذا ذكرته منه بحيث يسقره الجفة فلا يزال  
 يقول ويفعل فانه حينئذ يكون جرحاً وكذا لو كان بغير حق ولا تأويل  
**قوله** فصل قد يقع التعارض الى اخره شرع في بيان المعاشرة  
 بعد فراغه من الحج التي لمة عنها لان الاصل عدمها والفرق  
 بين التعارض والتناقض عند من لم يجوز تخصيص العدم وهو  
 وجود الدليل مع تحلف المدلول عنه بل ما منع والتعارض  
 يعاين المحتمل المتساويين على وجه لا يمكن الجمع بينهما بوجه فالتناقض  
 يوجب بطلان نفس الدليل والتعارض يمنع ثبوت الحكم غير  
 تعرض للدليل من هذا والفرق بينهما في اصطلاح الاصوليين  
 الا ان كل منهما واحد منهما في النصوص مستند للآخر **قوله**  
 لان التعارض بينهما المناسب ان يقول بينهما لكن رجع الضمير باعتبار  
 ان التعارض انما يكون بين المحتملين **قوله** لان ذلك من امارات الخوف  
 فان من اقام حجة متناقضة على شيخ كان ذلك لوجه غير اقامت  
 حجة غير متناقضة وكذا اذا ثبت حكماً بدليل معارض كان ذلك

ويل



لغوه غير اقامت دليل سالم غير المعارضة والعجز ذلك بناء  
على الجهل بالطريق المستقيم السالم غير معارضة بمخالق الاشياء تعالى الله  
عنه ذلك علواً كبيراً فثبت انه لا تعارض ولا تنافي في حجه  
وانما يقع التعارض بين الحجج فيما بيننا بالناسخ والمنسوخ  
فان احدهما لا بد ان يكون متقدماً فيكون منسوخاً بالمتاخر  
فاذا لم يعرف التاريخ لم يكن التمييز بين المتقدم والمتاخر فيقع التعارض  
ظاهراً بالنسبة اليها **قوله** فلا بد من بيانها الى اخره يعني لما كان  
التعارض قد يقع بيننا فلا بد من تعريف لغة واصطلاحاً وبيان  
ركنه وشرطه وحكمه لئلا يترب عليه معرفة طرق الترجيح  
فالتعارض والمعارضة في اللغة المقابلة على سبيل الممانعة يقال  
عرض له كذا اذا منعه عما قصده وفي الاصطلاح يقابل المجتهد  
المتساويين على وجه لا يمكن الجمع بينهما وقيدنا بالمتساويين  
لتحقق المقابلة بينهما اذ الضعيف لا تقابل القوي بترجيح القوي  
عليه فالمتشهور لا يقابل المتواتر وخبر الواحد لا يقابل المشهور  
وبعد ان كان الجمع توجه وترك المعارضة ما وقع به فعرّفها اصطلاحاً  
وشرطها اتحاد الحكموم به وعليه وتدرج تحت ذلك وحدة الزمان  
والمكان والاضافة والقوى والفعل والكمل والجزء والجملة  
والشرط على ما عرف في موضعه ومناشئ وموان صاحب التحقيق  
ركن المعارضة يقابل المجتهد على سبيل الممانعة واتحاد المحل والزمان  
وتساوي المجتهدين شرط فما جعل منا ركناً جعل ثم شرطاً ومنكراً  
ويكفي ان يجاب بان الشرط يجوز ان يطلق عليه الركن لغرض  
من المانية كتكبيره الافتتاح وبالجملة كلام المصنف اوله وفيه تأمل  
لا بد منه في اعتبار الكنية **قوله** كرمته الخ بعد حلها فانه تعارض  
بينها لعدم اتحاد الوقت وكذا المعارضة بين حل وطه المنكوحه  
قبيل الحيض وحرمته عنده وكذا المعارضة بين عند احتلامه

لكنه

كلمة البيع عند النذ او جوازه في نفسه فان الاول من جهة الاعراض  
غير سماع الذكر والثاني من جهة اجتماع شرائط الصحة **قوله**  
ويكفي ان يكون ناسياً فان ما يتوهم التعارض فيه ثلثة اقسام الاول  
ان يستويا قوة من غير ترجيح والثاني ان يكون احدهما اقوى  
تابع كبحر الفقيه العدل وخبر العدل غير الفقيه وفيه معارضة  
وترجيح والثالث ان يكون احدهما اقوى بوصف غير تابع كالنقص  
مع القياس ولا معارضة ولا ترجيح فقوله على السوا يكون لا خارج  
القسم الاخير فانه لا يستعمل تعارضاً وقوله لا مزية لاحدهما على الاخر  
يعني بالذات ليدخل القسم الثاني فانها بحسب الذات متساوية  
وبان لكن يرجح احدهما بقوى وصف تابع فيه فحكم القسمين الاخيرين  
وجوب العمل بالاقوى وترك العمل بالاضعف لكونه في حكم العدم  
بالنسبة الى الاقوى لكن في الثاني بحسب الترجيح دون الثالث وحكم القسم  
الاول العدم الى غير ما حكاه سيأتي ان تغذرت معرفة النسخ  
منها وتغذرت الجمع بينهما حتى لو امكن شي منهما على به ويستعمل الجمع عند عدم  
العمل بالشبهين **قوله** وحكمها اي حكم المعارضة بين اثنين المصير  
الى السنة اي على الترتيب يعني يصار الى المواتر من السنة ثم  
الى المشهور ثم الى خبر الواحد المعروف بالفقه والتقدم في الاجتهاد  
**قوله** وحكمها اي حكم المعارضة يعني في القسم الاول **قوله** المصير  
الى السنة ان وجدت لانها خلف عن الكتابة او الى اقوال الصحابة  
والقياس ان لم يوجد **قوله** لجواز المصير عند تعارض الآيتين  
الى آية اخرى وعند تعارض السنتين الى سنة اخرى او آية واجماع  
او معقول وتقرير الجواب ان هذا السؤال مبني على جواز الترجيح  
كثرة الادلة وهو مختلف فيه بين الاصوليين وذهب اصحابنا  
وبعض اصحاب الشافعي الى جوازه وذهب القائلون الى عدمه **قوله**  
وموقوله عليه السلام من كان له امام فقرأه الامام له قراءة اخرجه

ض



ابن ماجه عن جابر رفعه وفيه جابر المحقق وهو ضعيف ولكن  
توجد عليه وتعددت طرقه وله شواهد وكذا قوله عليه السلام  
فيما رواه مسلم في الحديث المعروف واذا قرأ فانصتوا  
ولا يقرأها قوله عليه السلام فيما رواه الجماعة اصحاب الكتب السنة  
لا صلوة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب لانه محتمل في نفسه يراد به  
نفي الفضيلة فلا يعارض غير المحتمل على ما عرف لكن روى ابن حبان  
انه عليه السلام امر المؤمنين بقرأة الفاتحة فقست المعارضة فلم  
حديث لا صلوة عن المعارضة على انه اذا كان محتملاً فكيف  
ثبت به الوجوب لانه ظني الدلالة ومنها اجاب ذكرنا في حاشية  
صدر الشريعة **قوله** صل صلوة الكسوف ركعتين بركوعين وتجدد  
المراد سجدين في كل ركوع لان الخلاف انما هو في تعدد الركوع فانه  
روى في كل ركعة ركوعان وروى ثلاث ركوعات وروى  
اربع ركوعات وروى خمس ركوعات والمحقق انه ليس من التعارض  
لا مكان التوفيق لكن معلومية على سبيل الفرض من ذلك وقد اورد المصنف  
في شرح الجمع اشكالا قويا على التوفيق فليراجع **قوله**  
واما ما يذكر فهو مقدم على قول الصحابة وذكر في بعض الشروح  
ان من يقول ان القياس واقوال الصحابة في مرتبة واحدة الا فيما يرد  
بالقياس كما ذكر في ما لواجب عنده المصير الى ما ترجح عند المجتهد  
منها لان قول الصحابة لما كان يسأل على الراي كان بمنزلة قياس  
فكان بمنزلة تعارض قياسين فيعمل بايهما شاء فيشرط التحري  
**قوله** بان كان التعارض بين القياسين واقوال الصحابة ايضا الظاهر  
ان من ارجع الى قوله بان لم توجد لانه ان وقع التعارض بين ادلة  
الكتاب والسنة واقوال الصحابة والقياس لم يوجد حينئذ دليل  
يصار اليه ويمكن ان يكون راجعا الى قوله او وجد ولم يصلح سدا  
وذلك لان الدليل الذي يصار اليه عند العجز اما السنة او وجدوا قوا

الصحابة ان لم توجد او القياس ان لم توجد فاذا اصر الى احد هما  
فوجد ايضا متعارضا مع ما نكته فصدق انه وجد دليل ولم يصلح  
لوقوع التعارض بينه وبين ما نكته فقامت عليهم ويريد منا ما قاله  
بعض الشراح وعند تقدير المصير الى بعد التعارض من الدليل بان لم يوجد  
دليل آخر يعمل به او وجد العارض في الجميع يجب تقدير الاصول  
**قوله** يجب تقدير الاصول اي اتقا كل واحد من الامور المذكورة  
فيها التعارض على ما كان في الاصل قيل ورود الدليلين **قوله**  
اما تعارض الدلائل كان التاسب ان يقول بعد قول المتن من السنة  
واقوال الصحابة والاقبسه اما تعارض الدلائل السنة فليجرب  
المتفق عليه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن لحوم الحمير  
الاصلية مع ما اخرج ابو داود وغيره غالب ابن ابي جر قال كان رسول الله  
صلى الله عليه وسلم حرم لحوم الحمير الاصلية فاثبت النبي صلى الله  
عليه وسلم فذكرت له القصة فقال عليه السلام اطعم اسلك  
من سمين حررك فوقع الاشتباه في لحمه ويلزم منه الاشياء في السوء  
لا ايضا فان جابرا روى ان النبي ان الاجبار تعارضت في السوء  
ايضا فان جابرا روى انه عليه السلام سئل اتوضا بما افضلتكم  
فقال نعم وروى انس انه عليه السلام نهى عن لحوم الحمير الاصلية  
وقال انه رجس كذا قيل ولك ان يقول خبر جابر صريح في الظاهر  
وخبر انس دلالة وهي لا تقاوم الصريح والجواب ان مكان السوء  
تقدم خبر غيره جاز بالاشتمال ايضا لانه عليه السلام اجاب بوجوه التوضي  
ولم يصلح بالظاهر **قوله** اما تعارض اقوال الصحابة الى اخره لقال  
ان يقول لا تعارض من لان تراين عباس رضي الله عنهما لم يخطئه  
سند واثر ابن عمر رواه ابن ابي شيبة وغيره وهو على الاصل  
من ان لعابه منجلب من لحم بحس ولم يسلغ الضرورة مبلغا فيسقط  
معه النجاسة **قوله** ولا يمكن الحاقه بالعرف حتى يكون ظاهر لان طرقه



في ظاهر الرواية ولا اللبس في ظاهر الرواية حتى يكون بخلافه  
نجس في اصح الروايتين **قوله** وجب تقدير الاصول وما طهرت  
الما وحدث المتوضي فلا نجس ما اصابه ولا يرفع الحدث باستعماله  
ولكن اختلفوا فيما وقع فيه الشك من الماء او وصف الطهارة او وصف  
الظهورية فقبل بالاول وقبل بالثاني وهو الصحيح ولهذا وجد الماء  
المطلق لا يجب عليه غسل رأسه بعد ما توضأه ولو كان الشك  
في طارته لوجب غسل رأسه بعد ما توضأه كما قالوا وفيه نظر  
فان الغسل لا يجب مع الشك في النجاسة فضلاً عن الشك في الطهارة **قوله**  
والراس ظاهرة بيقين فلا ينجس بالشك اذ اليقين لا يزول بالشك فليكن  
غسله لان وجوب غسله انما ثبت بتيقن النجاسة قال بعض المحققين  
وقد يقال انه لا خلاف في المعنى لان الشك في الظهورية  
انما ينشأ من اختلاف الآثار في الطهارة والنجاسة والرجوع الى الاصل  
على التقديرين سواء يحكم بطهارة الماء وعدم ظهورية لانه كان  
ظاهراً بيقين والمتوضي محدثاً فلا يجوز بالشك طهارة الماء ولا حدث  
المتوضي **قوله** اي لا يظهر ما كان نجساً الا آخوه ان قلت الظاهر  
تزيل النجاسة لان الشك في الظهورية قلت المراد نجاسة الحدث  
لان الحبث اما من يقول الشك في الطهارة فانه لا يزال نجاسة **قوله**  
فان قلت اما السؤال فظاهر واما تقرير الجواب فهو ان ضرورة  
تقرير الاصول زوال صفة الظهورية عن الماء لانها لو بقيت لزال الحدث  
او لا معنى للظهورية عن عرف الفقهاء الا ازالة الحدث ولو قلنا  
ببطلانها لايكون تقرير الاصول بل يكون عملاً باحد الاصلين  
واهداهما لا فرق فوجب القول بزوال صفة الظهورية وتغني به وقوع  
الشك والاستتباب فيها لانها زالت بالكلية بدليل وجوب الحجج بینه  
وبين التيمم وهذا بخلاف ما لو قبل بوقوع الشك في الطهارة حيث  
يكون ايضاً عملاً باحد الدليلين دون الاخر فيلزم عدم جواز التوضي به

اصلاً

اصلاً ووجوب التيمم وحده والعرض عندهم خلافه **قوله** ترجح  
المحرم في حرمة التيمم كان الاحتياط الى آخوه لك ان تقول لا نسلم  
ان الترجيح للاحتياط بل بالنص وهو قوله عليه السلام ما اجتمع طلال  
وحرام الا وقدم الحرام وايضاً اذ انبت الترجيح للحرمة يخرج من باب  
التعارض وقد يجاب بان الحرمة من اليبس منافع طوعاً بها  
للتردد واذ انبت الترجيح تبين اذ لا تعارض حقيقة بل صوت  
ثم المراد بالحرمة النجاسة كما هو الاصل في الحرام وان كانت  
لا يستلزمها **قوله** والاحتياط في السور في جعله مشكوكاً الى آخوه  
فيه بحث مزوجه اما اولاً فلم لا يجل الدليل المبيح على حالة اضطرار  
بدليل قول الراوي قد اصابنا سنة وحينئذ لم يتحقق التعارض  
وثانيتها فان التعارض لما وقع في السور ولما خلف وهو التراب  
وجب المصير اليه كمن له امان احد ما طاهر والاخر نجس ولا يميز  
فيقط استعمال الماء ويحب التيمم وثالثاً فان مقتضى عدم النجاسة  
ان الماء ان كان مغسولاً باللعاب كان مقيداً فيجب التيمم عنها وان كان  
غالباً وجب الوضوء عنها فمن اين يجب الضم وانما يلزم لو لم يجب  
تقرير الاصول بسبب التردد في الضرورة مع الاحتياط والله اعلم  
فان قلت تقرير الاصول افاذا النجاسة للعباب غير انه لا ينجس به  
المخالط ونقض محمد على طارته بنا فيه قلت الهانص على طهارة السور  
وهو اللعاب الذي خالط اللعاب فلا ينافي في تقرير الاصول **قوله**  
لان ينعى به الجهل الى آخوه يعني سور الحمار انما سمي مشكوكاً ومشكوكاً  
على معنى لزوم الاحتياط بلزوم الجمع بين المطهرين وما الماء والتراب  
مجاز لان حكمه معلوم وهو وجوب استعماله وانتفا نجاسته وضم  
التيمم لا على معنى الجهل بكمه كما فهمه الامام ابو طاهر الدباس ومنع  
جواز تسميته بذلك وقال لا شك في احكام الشريعة فلا وجه للتأخر  
بعد ظهور الحكم وعلاقة المجاز **قوله** قلت كل واحد منها حجة في حق العمل به



لكن كلاهما ليس بحجة في اصابة الحق لان الحق عند الله تعالى واحد  
 الى اخوه فمن حيث انها جتان في حق العمل وجب ان يثبت الخيار  
 من غير تحريم كما في الكفارات ومن حيث انه الحق عند الله تعالى واحد  
 وجب ان يتعطا لان احدهما خطأ والاخر صواب ولا يدرك  
 ايها الصواب ولا وجب العمل من وجه وسقط من وجه قلنا يحكم  
 فيه رايه ويعمل بشاؤده قلبه ليرجح جانب العمل بخلاف الكفارات  
 هذا اذا عمل باحد القياسين لم يجر له ان يتركه ويعمل بالآخر لا بدليل  
 فوق التحريم بان يثبت نص بخلاف ذلك القياس لانه لما ثبت  
 نص بخلافه ظهر خطاؤه حتى اجتهد في المنصوص عليه كما لا يخفى  
 تقض حكم معنى بالاجتهاد وباجتهاد غيره لرجحان الاول بواسطة العمل  
 فان قلت لو ثبت له العمل باحد القياسين لكان يتبع خياره  
 بعد ما عمل باحد مما في حادته حتى كان له ان يعمل بالآخر في حادته اخرى  
 كما في كفارة اليمين فانه لو عين احد النوعين في تكفير يمينه بتخييره  
 في تعيين نوع آخر في كفارة يمين اخرى قلنا ههنا كل واحد من النوعين  
 صالح للتكفير به بدليل موجب لذلك وهما الخيار ما ثبت بمثل هذا الدليل  
 بل باعتبار ان كل منهما صالح للعمل به فظاهر مع العلم بان الحق  
 احدهما والاخر خطأ فبعد ما تأيد احدهما ينفرد القضاء به لا يكون  
 ان يصير الى الآخر الا بدليل سوا قوى من الاول **قال** وعند الشافعي  
 يعمل بايهما شاء يعني مطلقا شهد بذلك قلبه ولم شهد **قول**  
 واما الروايتان او الروايات المختلفة عن اصحابنا في مسألة واحدة  
 حكما حكم الحديث المروي عن الرسول عليه الصلوة والسلام بروايات مختلفة  
 فيعمل بالمتأخر منها ان علم التاريخ والافعال على ما يشهد بها الاصول  
 فتأمل **قول** بان يقال الواحدة المثبتة في آية البقرة مطلقة فيصرف  
 الى الكمال منها وهي الواحدة بالعقوبة في الآخرة فانها دار المواخذة  
 الكاملة والمواخذة للبقية في المابدة هي الواحدة بالكفارة في الدنيا

تعبد

لتعبد المثبت فيها بالكفارة لا يجب الا في الدنيا فان قلت لم لا تحل  
 المواخذة في البقرة على المواخذة في الدنيا وحمل العقد في المائدة  
 على كسب القلب الذي ذكر في آية البقرة حتى يكون العقيد  
 في المائدة شاملا للغموس ويصير معنى الاثنين واحدا وموتى الكفارة  
 عن اللغو وانما تأخر على المعقودة والغموس ليكون من باب  
 حمل الحمل ومو العقد على المفسر وموكسب القلب ليندفع التعارض  
 كما ذهب اليه ان دفع قلت لثلاثة امور يلزم عليه الاول صرف  
 العقد عن معناه المحقق من غير ضرورة وذلك لان العقد ربط الشيء  
 بالشيء وهي حقيقة عرفية في العقد المصطلح عليه بين القهات لما فيه  
 من ربط احد الحكمين بالآخر بخلاف غرم القلب فانه سبب القلب  
 فانه سبب للعقد فسمي به مجازا وما ذهب اليه وان كان مجازا  
 لغونا ايضا فهو اول من مجازة لاستقراره حقيقة عرفية والعرف  
 وان كان حادثا فهو حادث بحدوث الشرع فهو واقع على مراد  
 الثاني ان الختم ان المواخذة بسبب القلب دال على ان المراد  
 هي المواخذة الاخرية اذ لا عبرة بالقصد وعدمه في المواخذة النبوية  
 ومع ذلك في حقوق الله تعالى لا سيما فيما هو دائر بين العباد  
 والعقوبة مجرد الا يقيد مع وصوح القرينة الثالث لزوم تأكيد  
 الآية الثانية للاولى والتاسيس خبره التأكيد وذكر الكفارة  
 في الثانية لا ينفى ذلك لان الكلام فيما ورثها ولصدر التبرعية  
 وجه ثالث في دفع التعارض وسوان المراد باللغوي في الاثنين هو الحيا  
 عن القصد والمواخذة بالمواخذة على الغموس والثانية لم يتعرض لها  
 لانها ولا اثباتا فلا تعارض اصلا وللشيخ ابن منصور الماتر يدب  
 وجه رابع حيث قال تنى المواخذة عن اللغوي في الآية الاولى وانبتها  
 في الغموس والمراد منها الاثم والبيغ وتنى المواخذة في الآية الثانية  
 عن اللغو وانبتها في المعقودة وقسم المواخذة ههنا بالكفارة فدل



على ان المواخذة في العقوبة بالكفارة وفي الغموس بالاثم وفي اللغو  
لايؤخذة اصلاً ومو قريب ما قبل الا ان المواخذة في الآية الثانية  
محمولة في كلام الصدر على الاثم ايضا بناء على ان دار المواخذة انما هي  
دار الآخرة وتقابل ان يقول يجوز ان يكون التعارض في الآية  
الاولى فان الغموس من حيث انه لم يفد فائدة اليقين يجوز دخوله  
في اللغو وذلك يقتضيه عدم المواخذة ومن حيث انه مكتسب بالقلب  
جايز الدخول في الكسب وذلك يقتضيه المواخذة وكان التعارض  
موجوداً في الاولى ويجاب بان ذلك ملتمزم ولا ينافي بينه  
وبين المذكور في الكسب ويندفع ايضا تحمل عدم المواخذة على دار الدنيا  
والمواخذة على دار الآخرة فان قلت هل يؤخذ العبد بغموس قلبه  
على السنة قلت نعم اذا استقر ذلك فيه واستمر نويده قوله عليه السلام  
منهم بسنة فلم يعملها كيثبت حسنة اى لم يستقر في قلبه  
ان يرجع عنها فان قوله عليه السلام ان الله يجاوز لامتى حديثها  
انفسها ما لم يتكلم به او تعمل بمجمل على اذا لم يستقر على ان الاعتقاد  
عمل القلب **قوله** حتى يطهرن بالتحفيف وهي قراءة نافع وابن كثير  
وابن عمر وابن عامر وحفص والتشديد قراءة حمزة والكسائي وعاصم  
منه رواه ابن جرير **قوله** يقتضيه حل القربان بانقطاع الدم الى الآخرة  
وذلك لان الطهر عبارة عن انقطاع دم الحيض طهارة المرأة اذا خرجت  
من الحيض سواء كان للآخرة او الاقل اغتسلت اولادها والاطهار الاغتسال  
وذلك يقتضيه عدم الحل الى الاغتسال سواء انقطع الدم على الاكثر  
او لا فقام التعارض مقامها ظاهراً **قوله** لانه انقطاع بيتين اى لعدم  
توهم العود **قوله** لا يغيب فيه اى في الاقل لان الدم ينقطع  
مرة وبدر اخرى ولو في مد العادة والكل حيض اذا كان دون العشرة  
**قوله** ولا بد الاول ذكر النافى كما لا يخفى **قوله** ومضى وقت صلاة  
كان الاول ان يقول بان يصير الصلاة ديناً في دما وفي الهدان لم يغتسل

ومضى عليها اذني وقت الصلاة تقدر على الاغتسال والتحرية  
حل وطها لان الصلاة صارت ديناً في دما فطهرت كما قال  
بعض الشارحين المراد باذني وقت الصلاة اذناه الرفع اجزا بان  
تطهر في وقت منه اى في وقت من الاغتسال والتحرية لا اثم  
من هذا ومن ان يطهر في اوله ومضى منه هذا القدر لان هذا لا  
بتركها طاهره شرعاً كما رأيت بعضهم يظن في الاثرى الى التعليل  
بان تلك الصلاة صارت ديناً في دما وذلك بخروج الوقت  
وعبارة الكافي او نصير الصلاة ديناً في زمنها بمضى اذني وقت صلاة  
الغسل والتحرية بان انقطعت في اخر الوقت فعلم من هذا ان حل  
القربان لا يتوقف على مضي وقت صلاة كامل كما توجب عبارة  
الشارح بقا ل عبارة القدوري **قوله** فان قلت اى اخره تقرير  
السؤال لو كان المراد بقراءة التحفيف حقيقة الطهر لقرى ايضا  
فاذا طهرت واتفاق القراء على يطهرن اى اغتسلن بدل على ان المراد  
بقوله تعالى **قوله** يغتسلن مطلقاً كما قاله مالك والشافعي  
واحمد وزفر وعطاء بن رباح واما على قراءة التحفيف فحقيقة واما على قراءة  
التحفيف مجازاً باطلاق الملزوم على اللازم ضرورة لزوم الغسل  
عند الانقطاع وتقرير الجواب ان يفعل بجى معنى فعل كندوا يعظم  
صفات الله تعالى فيجعل عليه في قراءة التحفيف لما يلزم على تأخير حق  
لغيره وتراخي الحرمة الى الاغتسال بعد العشرة من بطلان التفسير  
الشرعى ويجعل الطهر حيضاً على ان صاحب عين المعاني قد نقل  
عن جلاوس ومجاهد ان معناه توضات اى صوت اهلها  
لليصلاة وبه كفت مؤنة التكليف وفي شرح التاويلات ان  
الآية محمولة على دون العشرة صراحة لخطاب اى ما هو الغالب وانها  
احرمة فيما دون العشرة انما يكون بالاغتسال فقوله تعالى  
**قوله** بالتحفيف معناه ايضا يغتسلن مجازاً هذا ولا يخفى



ان في الكل عذر لا غير الظاهر **قوله** وقال فرسخا باصلية المباشرة  
المفاد على من المطلقة بالضم والفتح اللغوية وذلك لانهم كانوا اذا  
اختلفوا في شئ اجمعوا وقال مائة الله على الظالم صلا وروي  
لا عنه **قوله** ولا معنى الجوع اى بين العمل التام والمنسوخ  
بعد معرفة النسخ وهذا رد على علي رضي الله عنه حيث جمع بين  
الاشيين قال عدتها بعد الاجلس احتياطا والعمل على قول ابن مسعود  
**قوله** نحو ما روى انه عليه السلام نهى عن كل الضيب وروى انه  
رخص فيه وكما روى عنه في تحريم طوم اطم الاصلية مع ما روى  
في ايا حرتها وكما روى عنه في ابا حنة الضيب مع روى عنه في النهي عنها  
فالحرم يجعل ناسخا لمبيح خلافا لابن ابيان واني هاشم حيث  
بانها يطرحان ويرجع الى غيرهما من الادل كما عرف في او الهدية  
اذ لم يعلم السابق منهما سوا **قوله** ولو جعلنا الطاهر متواخر الا يلزم  
الانسح والاصل لان المبيح يكون مقورا للاصابة الاصلية لانا ناسخا  
لها ثم ينسخ بالحرم فلا يتكرر النسخ والاخذ بعدم التكرار  
لكونه منقطعاه والاخر محتملا **قوله** الا اذا اريد بالنسخ بصير الامر  
الاصلي الى اخره توضيحه ان المكلف اذا انتفع بشئ قيل ورد  
ما يحرمه اذ سمع فانه لا يعاقب على الانتفاع لقوله تعالى **واذا منعوا** الالب  
وورد المحرم صار معاقبا على فعله وتورود المبيح ينسخ ذلك المحرم  
فيكون فيه تغييرا بخلاف العكس فان فيه تغية او احدا وبهذا يند  
الابراد وان لم يكن معنى هذا النسخ النسخ المصطلح **قوله** اذا الابا  
الاصلية ليست حكما شرعيا فان قيل لانتم ان الابا الاصلية  
حكما شرعيا بل هي حكم شرعي ثبت بقوله تعالى **خلقكم من الارض جميعا**  
قلنا انما يصح ذلك ان لو ثبت تقدم هذه الاية على النصوص المفروضة  
اى المحرم والمبيح وعلى تقدير ورد ان قد ورد في الزمن المتقدم على  
زمان ورود النص المحرم والمبيح دليل شرعي دال على جميع اباحة جميع

ناتعة بين

نكم ما في الارض جميعا

الاشياء

كثير وهذا الدليل متقدما على ورود النص المحرم والمبيح  
ليس يمكن على الاطلاق في جميع الصور **قوله** والتكليف في ملك  
الغير لا يجوز الا باذنه والفرض انه قيل الشرع فلا اذن فيه **قوله**  
وقر الا السلام اختار القول الاول على معنى الاخره هكذا وجد  
في بعض النسخ وهو ليس بصواب والصواب في البعض الاخر لا على  
معنى بقرينة التعليل من اختار القول الاول لم يقل بان الاباحة هل  
في الاشياء على معنى انه تعالى خلق الاشياء مباحة من غير  
تكليف شئ ثم بعث الانبياء عليهم السلام بالخط والابا  
فان ذلك انما يكتم ان لو خلفهم ولم يكلفهم شئ ثم كلفهم بارسال الانبياء  
وليس الامر كذلك **قوله** بمعنى عدم العقاب اى لا يملكى كونه مادونه  
اذ لا اذن قبل الشرع **قوله** والمتبنت اوتى من الثاني لما ذكره كخلص  
عن التعارض بلوجه المسنة المذكورة التي تفوق عليها اصحابنا اراد ان  
يذكر الخلف بوجه اخر قد اختلف فيه المشايخ وهو الترجيح بالمتبنت  
او الترجيح ببنية عد الرواة **قوله** وهو الذي نفى التعارض بين الاول  
سما فيا لذلك وان لم يكن في لفظه حرف نفى **قوله** عند الكرمى اى اصحابنا  
ان تقع **قوله** يرجح قول الحاج اى على قول العدل لانه حقيقة المعهود  
يعتمد الظاهر ولان المتبنت مؤكدة والثاني مؤسس مؤكدة  
والناسيس خير من التاكيد ولانه لو جعل الثاني اول يلزم تكرار  
النسخ بتغير المتبنت للامر الاصلية ثم الثاني للامثبات **قوله** من العدالة  
والضبط والاسلم والعقل لما اختلف عمل اصحابنا بعنى ابا حنيفة  
وصاحبه في تعارض المتبنت والثاني في بعض الصور عملوا بالمتبنت في  
بعضها عملوا بالثاني فمن الاول انبأهم خيار الحق لمن عتقوا وزوجها  
حكما لو كان عبدا خلافا للشافعي عملا بما روى عن عائشة من ان زوج  
بريرة كان جراحين عتقت وهو مثبت لانه ثبت امر اعراسا وهو  
وقدموه على رواية ابن الزبير عنها انه كان عبدا فخره رسول الله



صلى الله عليه وسلم وهو تاف لانه سبق على الامر الاصل اذ لا  
خلاف في انه كان عند اقبل العتق ومن الثاني يجوزهم كفاح المحرم  
خلافاً للشعبي عملاً بما روى ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وسلم  
تزوج بمؤنة وهو محرم وهو مناف لانه يبعي على الامر الاول فان  
الاحرام كان ثابتاً قبل التزوج وقدموه على رواية من يزيد بن الامم  
انه صلى الله عليه وسلم تزوجها وهو حلال وهو مثبت لانه يدل  
على امر عارض على الاحرام وهو التحلل لم يكن بد من اصل جامع يحصل  
التوفيق ويستمر عليه المذهب فلهذا احتاج المصنف الى بيان  
وفي تساويها ترجيح احدهما على الاخر **قوله** لانه اعتمد بالسنن  
فلا يعارض المثبت بل يكون المثبت اولي لان ما لا دليل عليه لا يعارض  
ما ثبت بالدليل الا لا متفامة بين الوجودي العدمي **قوله** كان مثل  
الاثبات في القوة لانه قد ظهر انه في جنس ما ثبت بدليله فيعارضان  
ويطلب الترجيح **قوله** فالاول والثاني مثل الاثبات في القوة فلما  
يتقدم عليه ما بل يعارضه والثالث والرابع يقصران عنه فيقدم عليهما فلا  
يعارضانه **قوله** فلم يعارض الى اخره اي لم يعارض النفي الوارد في هذا  
الطريق الاثبات الوارد من الطريق الاخرى وهو ما روى في  
عتقت وزوجها حراً والحاصل ان العلماء قد اتفقوا على ان النبي  
صلى الله عليه وسلم قال البرية لما اعتقت قد عتق نصفك معك فاختار  
وصلة الدار فطقت حديث عائشة اذ هي فقد عتق معك نصفك  
وفي الصحيحين عن عائشة ان بريرة عتقت فخرنا رسول الله صلى الله  
عليه وسلم فزوجهما ولكن اختلفوا في الاختلاف في الروايات  
فعند البخاري عز لاسودانه كان حراً وعنده عن ابن عباس انه كان  
قال وهذا صحيح وعنده عن عائشة انه كان عبداً وعنده البيهقي  
باسناد صحيح عن صفية بنت ابي عبيد انه كان عبداً فمتنهم في قدم المثبت  
منها على الثاني وان تعدت طرة وقبل فيها بالاصح لانه اكد في عليا

ليس دليل وهو استصحاب الجلال فاطلق لها التحريم ومنهم من قدم الثاني  
لكثرة طرة واوصحتها ولا كما نقول لاعتبار بكترة الطرق اذ لم  
ابلغ حد التواتر والشهرة ولا باصحة اذا عتقت الصفة عاصد  
وهو ما ذكرناه في احتمالي اعتماده على استصحاب الجلال وبريرة  
يرأين مهملتين على وزن كريمة اسم مكانة عائشة رضي الله عنهما  
**قوله** وهو هيئة المحرم فانها على احرام النطاهرة محسوسة  
من المصنوع وكشف الراس فصار كالاثبات فوقعت المعارضة  
بينهما على ما اتفقت روايات النفي والاثبات على ان كفاحه  
عليه السلام لها لم يكن في الحل الاصل **قوله** وهو اي الاثبات  
المعارض **قوله** لانه يدل على امر عارض على الاحرام وهو التحلل منه  
**قوله** رجحوا لنا في بفتح الراوي وهو ابن عباس رضي الله عنهما  
فانه افقه واضبط والتقن من يزيد بن الامم ولهذا ائتمروا به  
حديث وقال الزهري يعرف يزيد بن الاصم الاعرابي بوال علي عقيب  
اجعله مثل ابن عباس فسكت الزهري ولم ينكر عليه **قوله** فالخبر  
بالطهارة والحل تاف لانه نفي الامر العارض وهو النجاسة والحرية  
ويبقى الامر الاصل وهو الطهارة والحل والخبر بالنجاسة والحرية  
مثبت للامر العارض **قوله** فان عرف انه اخرجنا على طاهر حل  
وهو ان الاصل في الملاء الطهارة لم يقبل خبره لانه اضر لاعن دليل  
**قوله** والنفي هنا مما يحتمل ان يكون مبيناً على ليل الى اخره وحديث  
فانه صحيح في ذلك الى الراوي فان اسند خبره الى اللبان قال  
اعترفت المأخار باطاهرا ولم اعنه ولم يقع فيه بخبرنا او قال طاهر  
في قدر طاهرة بنحس طاهر ونوا بل طاهرة وما طاهر وحفظته عن النجاسة  
يكون خبراً معارضاً للاثبات فينبأ قطان ويبقى كل واحد  
من الماء والطعام على ما كان من الطهارة والحل وان لم يسند خبره  
الى دليل بل قال ان الماء الطاهر والطعام طاهر لما كانا كذلك ولم الغم



بوقوع النجاسة وثبوت الطهارة فلا يكون خبره معاضاً للثبوت لانه  
خبر لا عن دليل فيكون الاخبار بالنجاسة والطهارة اولى **قوله**  
وظاهر قول المصنف يدل على انه جعل الطهارة والحل تماخض حال  
عرفه بلبس الى اخره اقول يجوز ان تكون الطهارة والحل تماخض  
حاله وان يكونا معا يعرف بلبس الى اخره اقول يجوز ان يكون الطهارة  
والحل تماخض حاله وان يكونا معا يعرف بلبس اما الاول  
ذكره اما الثاني فلان الماء الذي ينزل من السماء والماء الجاري اذا اخذ  
في اناء طاهر وكان لانه غير منبسط لم يعرضه الى وقت الاستعمال  
يعلم طهارته قطعاً فوقع التعارض بين الخبرين فوجب الترجيح بالاضل  
وهو كون الماء طاهراً الاصل بقوله تعالى **وانزلنا من السماء ماءً  
طهوراً** ولكن الطاهر هو الاول اعني ما قرره صاحب الكشف  
لان خبر النفي يحتمل ان يكون منبسطاً على دليل ويحتمل ان لا يكون كذلك  
احتمالاً على السواء بخلاف النفي الذي يعرف بلبس فانه لا يحتمل  
شيئاً آخر ثم الفرق بين ما قاله صاحب الكشف وظاهر قول المصنف  
ان ما قاله صاحب الكشف يرجع في الترجيح الى بيان الروايات فان عليه  
وان لم يبين قدم المثبت وما قاله المصنف يرجع الى استصحاب  
الحال ابتداء بعد التعارض والتساوي **قوله** والترجيح لا يقع بفصل  
العدد الى اخره اى لا يرجح الخبر بكثرة الرواية فلا يرجح ما روي له الاثنان  
على ما روي له الواحد اذا تساوى او لا ما روي له الخبر على ما روي له الخبر  
بخلاف باب الشهادة فان الترجيح يقع بالكثرة والتحرية والعدد  
للنص للافتقار فيهما الى التمسك والولاية والكمال والاستكمال  
النصاب **قوله** قال نعم السنة والذمى يصح عندي ان هذا  
النوع من الترجيح قول محمد وابي حنيفة والى يوسف خلافة وهو  
الصحيح لان كثرة العدد لا يكون دليل القوة تام بخبر الخبر  
الاحادى التواتر والشهرة على ان محمد انما قال بذلك لظهور الترجيح به

في حق العمل فيما يرجع الى حقوق العباد اما في احكام الشريعة فخر الوا  
والاثنين والعدد والحر والذكر والانثى واحد لان كل واحد منهما  
عليه الحق لا غير فان قيل اعتبر النبي صلى الله عليه وسلم الخبر بالكتابة  
كما في خبر ذي اليمين فالجواب ان هذا المعنى انما هو في حق النسخ  
صلى الله عليه وسلم انما توقف في خبر ذي اليمين لتعظيم العلق  
**قوله** فان كان الراوى اى للخبرين **قوله** فاخذنا بالمشة للزيادة  
هذا ما ذهب اليه ابو حنيفة وابو يوسف فاما محمد والنسائي فقا  
لا يعمل بالحديثين لان العمل بهما محتمل فلا يصار الى الترجيح **قوله**  
وهو ما روي ابن مسعود الى اخره وهذا الحديث مرفوع وهو  
كلام الشارح انه موقوف وليس كذلك ولقائل ان يقول ان خبر  
قائمة بحالة والاقوال شروط ومفهوم النسخ لا يتحقق عندنا  
فلا يقتضيه العدم عند العدم فكيف يتم الاستدلال بل يكون  
نظير الاطلاق والتقييد في السابق وهناك مجرى المطلق على الخلاف  
والمقيد على تقييده وبه رجحان في عدم اشتراط قيام الساعة  
للتخالف ولفظ التردد لا يدل على قيام الساعة لان القيمة كرت  
العين ويمكن ان يجاب بان هذا ما ورد على خلاف القياس خبره على  
مورده ولا تصير مخالفت الاصول يقتضي لان مفهومه اذا لم تكن  
قائمة لا يتخالفان بل يكون القول للمصري ويرى على اطلاقه اذا  
هلك بعد القبض فالتمسك من اقبله والتمسك مقبوض يتخالفان  
اتفاقاً كما في الكفاية وفيه شيء لان التخالف كفسخ العقد ففسخ  
يرد على ما ورد عليه العقد في شرط قيامه اذ الفسخ لا يرد على  
المهلك ولان نفي التخالف ورد على خلاف القياس بعد القبض  
حال قيام الساعة فيقتصر عليه **قوله** وقد ثبت  
للزيادة ويجعل المطلق على المقيد لان روايتها واحداً وان  
يقول كيف يستقيم هذا والمسطور اصواتهم الامم السير فخر الاسلام

الآخوه



ان المطلق لا يحل على المقيد وان وردا في حادثة والجواب انه ذكر في  
المبسوط نحو ذلك عند العرافيين ويجعل ما تعدد دور  
من الاخبار كالجزئين وان كان واحدا في نفس فيجب العمل بالزيادة  
والنقض بحسب الامكان **قوله** حتى لا يجوز بيع سائر العروض  
قبل القبض بهذا التوزيع على النفي يعني لا يحل المطلق على المقيد حتى قلنا  
لا يجوز بيع سائر العروض قبل القبض عملا بالمطلق كما لا يجوز بيع طعام  
قبل القبض عملا بالقبض اذ لو حملنا المطلق على المقيد لقلنا يجوز  
بيع سائر العروض قبل القبض والتقييد بالعروض لاجتماع العقار  
فانه يجوز بيعه قبل القبض عندهما خلافا لمحمد وابي يوسف اولا  
وزفر عملا بالاطلاق ولقائل ان يقول ما دليل اني جنيف  
التخصيص واني جنيفة بغير العقار فان الحديث الثاني **قوله**  
**قوله** في البناء كان حق هذا الفصل التقديم على مجتث  
السنة لعدم اختصاصها كما تقدم الخاص والعلم وغيرهما  
او التاخر عن مجتث الاجماع لانه ليس مما يخص السنة على البناء  
لكن لما اشتملت التراجيح الخاصة بالسنة على البناء او البناء بالبناء وان  
كان البناء حاريا في الاجماع ايضا لا تخطا رتبة عنها في الالوية  
ثم البيان في اللغة مصدر بمعنى الظهور وبمعنى الاظهار والبناء  
بالمقام النسب فيكون متعلقا باعلام ما ليس بمعلوم ويحصل  
الابدليل بقيد العلم فحصل ههنا ثلاثة امور اعلام ودليل يحصل به  
الاعلام وعلم يحصل من الدليل ولفظ البيان ينطق على كل واحد  
من هذه الثلاثة ولذلك اختلف في تعريفه فمن نظر الاول **قوله**  
التصديق في عرفه بانه اخراج الشيء من غير الاشكال الى خبر الوضوح  
والتجلي وهو غير جامع لما يخرج عنه من بيان التقرير والتغيير والتبديل  
والبیان ابتداء من غير سبقة اشكال واجماع مع ما قد  
من استعمال لفظ التجلي والوضوح وبها مترادفان واستعمال

لفظ

لفظ الخبر وهو حقيقة في الجوهر ومن نظرائه الثاني كما في بكر الدقاق واي  
عبد الله البصري عرفه بانه العلم الذي يتبين به المعلوم وفيه نظر لان  
هذه حقيقة التبيين فلو كان حقيقة البيان لزم الترادف **قوله**  
والاصل خلافه مع ما فيه من تخصيص البيان بالعلم دون الظن **قوله**  
ايضا مع انه يعرهما ومن نظرائه الثالث كاكثرة الفقهاء المتكلمين  
عرفه بانه الدليل فيبشمل الكلام والنقل والاشارة والزمر لان  
كلامها دليل مبين وهو وان غلب استعماله في الدلالة بقول  
الا ان كل مفيد من كلام الشارع وفعله وتقريره وكونه استشارة  
وبيره بالفهمي على علة الحكم فهو بيان لان جميعها ادلة وان افاد  
بعضها غلبة الظن فهو دليل وبيان من حيث انه يفيد العلم بوجود  
العلم **قوله** من الكتب والتسنة واقسامها كالمعروف والعام ونحوها  
وكا المواتر والمشهور والاحاد **قوله** فان الظاهر يستعمل في غير  
حقيقته وكذا يطير فانه يقال فلان يطير بماتته وللبريد طائر  
لا سراء في مشيه فذكر الجناحين قررة الحقيقة وقطع احتمال الركون  
المجاز في لفظ طائر ويطير **قوله** فان اسم الجمع يعني الملائكة فانه  
اسم جمع وحاصله ان الملائكة اسم عام شامل لجميع الافراد على احتمال  
ان يكون المراد بعضهم فقوله كلهم قرر معنى العموم وقطع احتمال  
ارادة الخصوص واما اجمعون فقد تقدم الكلام عليها **قوله**  
وتنزيه من القرقرميات قول الرجل لامرأة انت طالق قالوا  
به الطلاق في النكاح لان تصريحه بذلك مقرر لمقتضى الكلام وقطع لا  
احتمال ارادة المجاز او لما هو بمنزلة لان الطلاق وان كان حقيقة شرعية  
عرفية في رفع النكاح ولكن تحمل رفع كل قيد باعتبار اصل الوضع  
ولهذا ينوي ديانته فكان المعنى اللغوي مجاز للمعنى الشرعي **قوله**  
وهو بيان ثابته من المشترك والمجمل والمشكل والحفي والمشترك  
مثل قوله تعالى ثلاثة قروء فان القروء مشترك بين تطهير

الظن

الحفيض



فبين النبي صلى الله عليه وسلم ان المراد الحيض بقوله طلاق الامة  
سنتان وعدتها حيضتان فادفع الاشراك ونظيره من  
الفقرميات قول الرجل لامرأته انت باين ناديا بالطلاق  
لان ثبته لذلك مقرره للمراد وقاطعة لما يجتمه البينونة بشيرا  
كها من القطع عن الجزاء وغيره **قوله** وانها يصحان موصولا  
ومفصولا يعني بيان التقدير والتفسير بصحان موصولين مفصولة  
اما بيان التقدير فبالانفاق واما مقررات للنظا هو وموافق له  
فلا يفتقر الى التوكيد بالانصال واما بيان التفسير فكذلك عند العامة  
يقع موصولا بالبين ومفصولا عنه اي وقت الحاجة الى الفصل وعند بعض المتكلمين  
كالجبال وعبد الجبار وابي حاتم وفرنا بعهم والظاهرية والحنابلة  
وبعض الشافعية لا يصح بيان التفسير الموصولا بالبين واما  
تاخيره عن وقت الحاجة الى الفعل فلا يجوز الاخذ من مجوز التكليف  
بالمحال كالاشرى **قوله** كالتعليق بالشرط والاستثناء اعلم ان  
المصنف جعل التعليق والاستثناء بيان تغيير النسخ بيان تبدل  
موافقا لفكر الاسلام حجة للتدبير الى النسخ بيان انهاء الحكيم  
ان يجعل من قسم البيان وجعل السنة حجة للاستثناء  
بيان تغيير التعليق بيان تبدل ولم يجعل النسخ فاقسام البيان  
حده النسخ غير حده البيان لان البيان اطهار حكم الحادثة والنسخ  
للحكم بعد الثبوت فلم يكن بياننا نظر الى ذلك وان كان بنا لانها  
الحكم لكنه في حق صاحب الشرع فاما في حق العباد فهو رفع الحكم الثاني  
والبيان بيان بالنسبة الى العباد فان الاشياء معلومة لصاحب  
الشرع فلا يمكن ان يجعل النسخ فاقسامه باعتبار كونه بيان انهاء حكم  
كذا قيل ولا يخفى انه ان اريد بالبيان مجرد اظهار المقصود فالنسخ الى  
وكذا غيره من النصوص الواردة لبيان الاحكام ابتدأ مثل اقيموا الصلوة  
**قوله** تسميتها بياننا مجازا هذا ما ذهب اليه صدر الاسلام

وذهب غيره الى ان التسمية حقيقة باعتبار وجود معنى البيان  
والتغير في كل منهما اما وجودهما في التعليق فلا من الشرط وهو ان  
دخلت الدار مثلا لمحال بين قوله القابل لعبدك انت حروبين  
صلة وهو العبد بغير عن افادته ايقاع العتق للمحال صادرا  
بغير الاعتد وجود الشرط وبه تبين ايضا ان ليس مراد السيد  
عند تلفظه بالشرط ايقاع العتق للمحال واما وجودهما في الاستثناء  
فلان الاستثناء هو الاشارة مثلا لما تحصيله بقول قوله على ماية  
تغير قوله له على ماية عن كونه ملتزما لا مجموع المائة و ليكون  
ملتزما ليعين منها فقط وتبين ايضا ان ليس المراد الا انما مجموع  
المائة **قوله** الا ان في الاستثناء يبطل بعض الكلام وفي التعليق كله  
هذا وجه كون تسميتها بالبيان مجازا اما ان في الاستثناء يبطل  
بعض الكلام فظاهر واما في التعليق يبطل كله في اعتبار منع ثبوت  
حكمه في الحال الحادثة وجود الشرط اولان شات هذا الكلام من  
قبل التعليق الثبوت في الحال فيما علقه بطل ان يكون ايقاعا  
الشي الواط لا يكون مستقرا في محله ومعلقا **قوله** واما يصح ذلك  
مع صوابها مع الفقهاء ونقل عن ابن عباس انه كان يقول بصحة الاستثناء  
منفصلا عن المشتق منه وان طال الزمان وبه قال مجاهد  
وفي بعض عنه انه قدر زمان الطول نسبة فان اشئ بعدها  
بطل وجاعته التقدير سنة اشهر وبشر عن ابي العالية انه مقلد  
باربعة اشهر وعن الحسن وعطاء وطاوس بالحلس وبه قال ابن جندب  
وقال بعض المالكية انه يصح انفصاله لقطع اتصاله عند  
التلفظ بالمشتق منه ويبين المخرج هو الكلام فينا بينه وبين  
الله تعالى **قوله** ولو صح الاستثناء انفصلا لكان في البيان واليات  
بالذي هو خير لان معنى الاستثناء التخصيص ولو كونه اسهل  
**قوله** والحديث المذكور في غير صحيح ولين صح فلا يعين ان يكون



الاستثنا فيه ملحقا بكلامه الاول جواز التقدير الغدان ثنا  
الله تعالى وكذا الكلام في ابن عباس فانه يجوز ان يكون من يعتقد  
اضمار الاستثنا عند التكلم وبدن بما بينه وبين الله تعالى  
لا في الظاهر وانما وجب تاويل كلامه لان غيره من الصحابة  
ايضا من الفصحى ولم يجوزوا ذلك بخلافه على الوفاق او من الخلاف  
**قوله** واختلف في خصوص اليوم الحاضرة اعلم ان التخصيص ايضا من  
بيان التغير الا انه اوضح ذكره لما فيه من البحث والتعصيل **قوله**  
فقد ناولنا وعند نقض اصحاب الشافعي لا يقع متراخيا بمعنى ان دليل  
الخصوص انه اورد متراخيا لا يكون بيانا لكون المراد من العام  
بعضه ابتداء بل يكون نسخا للحكم مقتصر على الحال فيستمر ان العام  
لا يصير به ظنيا لان صيرورته ظنيا انما هو باعتبار احتمال خروج  
افراد عنه بالتعليل ودليل النسخ لا يقبل التعليل **قوله** وعند الشافعي  
اي اكثر اصحابه وكذا عند بعض اصحابنا والاشعرية والمنزلة يجوز  
الخصوص متراخيا كما يجوز في بيان انه يعني ان تبيير العام **قوله**  
والمطلق عام عند جميع اي عند من يجوز ثرائي البيان وقد تخرى بيان  
او صافها الى ان سألوه كما نطق به القوان الكون **قوله** من قبل تقييد  
المطلق وتقرير الجواب ان هذه الآية ليست من قبيل تخصيص  
التعوم بل من قبيل المطلق لان البقرة نكرة في موضع الاثبات  
فيكون خاصه والخاص لا يجمل التخصيص وتقييد المطلق نسخ عندنا  
فلذلك صح التقييد متراخيا عن مقبده لان النسخ لا يجوز الا متراخيا  
اتفاقا والحاصل ان المطلق عام عند الخصم خاص عندنا على ما هو  
فلا يستقيم جعل الآية دليلا اذ هي من محل النزاع واعتراض باية يورد  
الى النسخ قبل الاعتقاد ولا يمكن من العن جميعا اذ لم يحصل العلم بالوفا  
قبل السؤال والبيان والجواب انهم عملوا ان الواجب عليهم بقرة مطلق  
والتردد انما هو في التفسير وهذا قال ابن عباس لو ذكرنا اذ في بقرة

اجزائهم

اجزائهم ولكنهم شددوا وقد والله عليهم **قوله** فيبين ان المراد منه  
الاهل من حيث المتابعة فلذا لم يتناول الاهل الابن الكافر  
وهو كنعان لانه ليس من اهل متابعته لان الابن قد حض من  
عموم الاهل بقوله تعالى **انه ليس من اهلك** وانما قال نوح ان ابني  
من اهلي لظنه انه من عند ما دعاه بقوله **اركب معنا ولا تكن**  
**مع الكافرين** فلما وضع له امره بنفيه عن اهل ارض عنده **وقال**  
**اني اعود بك ان اسالك ما ليس لي به علم** ولا يبعد مثل هذا  
في معاملات الرسل بنا على العلم البشري الى ان ينزل الوحي  
ولهذا روى انه عليه السلام توارى ما اجلك بلفظة قومك  
الى اخره ولين سئل ان الرسول صلى الله عليه وسلم سكت عن  
الجواب الى ان نزل الوحي فاما كان لما يعرفه من تعنت القوم  
ومجادتهم بالباطل مع علمهم بان الكلام لم يتناول ولم يتم ان الله تعالى  
بين تعنتهم بقوله **ان الذين سبقتم له من الحسني** فكان هذا  
بيانا اذ لا ذلة اليس على وجه التقرير وهو يصح متصلا و  
متراخيا ومثل هذا احس وان لم يكن هذا محتاجا اليه في حق  
من لم يتفتت فهو اسد ابان ورفعا لما يثبته الخصم كانه تخصيص  
للعامة واحتمال المجاز **قوله** الاستثنا قد يشتر فيها بينهم الاستثنا  
حقيقة في المتصل مجاز في المنقطع والمراد صيغ الاستثنا وما لا  
لفظ الاستثنا حقيقة في الصغين بل النزاع وعلى الاول قبل الصغين ان تقسيم  
الاستثنا او لا الى الصغين ثم يعرف كل واحد على حدة لان ما بينهما  
مختلفتين ولا يمكن جمع مختلفي الماهية فحد واحد وذلك لان الحد  
بين الماهية بذكر جميع اجزائها مطابقة او تضادا والمختلفان في الماهية  
ولا يتساويان في جميع اجزائهما حتى يتجمعا في حد والدليل على اختلاف  
حقيقتيهما ان احدهما والاخر غير يخرج لكن يمكن جمعهما في حد واحد  
باعتبار اللفظ لان مختلفي الماهية لا يمنع اشتراكهما في اللفظ فيقال



المستثنى هو المذكور بعد الاو احدك اخرها انتهى ولقائل ان يمنع خلاف  
قلما هيبة فيقال في هذا التصريح المنع عن دخول بعض ما يتناول له صد  
الكلام في حكمه بالواو اخرها والمنقطع هو الا يصح استخراجها  
صدور الكلام لعدم تناوله اياه **قوله** لان احدهما يخرج من متعدد  
الاخر غير يخرج قلنا لا نسلم ان المتصل يخرج من متعدد بل حقيقة  
المستثنى متصله كان او منقطعا هو المذكور بعد الاو اخرها  
مخالفا لما قبله بانفيا او اثباتا ثم نقول كون المتصل اخره في متعدد  
لفظا او تقييلا من شرطه لان تمام ماهية فعلى هذا المنقطع انما في  
هذا الحد كما في حاشي القوم الاحكام المخالفة لاجاز القوم في الخي ذكره  
بعض المحققين من الخجاة **قوله** كقوله له على الف درج الالف باعد  
لا يصح الاستثناء لانه الالف لا تنوب ويكون في قوة قوله له على  
مايه لا تنوب فانه ليس على ويصح عنده فتلزم الالف الالفه التنوب  
لاننا قلنا بيات الاستثناءات كالم بالباء في بعد الشيء لزم اعتبار ان يكون  
الصدر متساويا للمستثنى ليتحقق مسمى الباقي وكان القياس ان  
يكون ذلك باعتبار اللفظ والمعنى حتى لا يصح استثناء المشليات من  
الصدقين فضلا على الايمان كما قال به محمد وذر وكس استخرج  
ابوخنيفة وابويوسف اعتبار ايضا بحسب المعنى فقط اذا قرئت  
المجاسة عملا بحال المجاسة بقدر الامكان حتى جواز استثناء المنكيات  
من التقديرات والنافي لانها جنس واحد يعني ما يجوزها في التقديرات  
في الذمة ولان من يان الاستقراض فيها وان كانت اجناسا مختلفة  
ونقصها في القيمة لعدم ذلك لما عدل في ذلك على المعارضة لانه  
لا يصح عمدا فام يكن استخراج صوده ولا معنى لزم اعطاء ان تعد  
المجاسة نصحيها بقدر الامكان فيلزمه القول بصحة استثناء  
الشي من التقديرات باعتبار مطلق الماهية ان كان كما قيل بانه انما  
يقول بذلك في المتصل ون المنفصل والاف المنقول عنه انما هو على

اعمال

اعمال للمعارضه سواء كان الصد مستظما للمستثنى او لم يكون كان  
المعول عنده انما هو على لون الصدر مستظما للمستثنى ولو بالمعنى  
القريب لاعلى المعارضة كما قال به الثاني **قوله** على ان  
قولنا لا اله الا الله كلمة التوحيد وان قولنا لا اله الا الله اثبات  
انه تعالى الاله الحق بطريق المعارضة اي اقرار بوجود الباري  
تعالى ووحدته ولولم يكن عمل الاستثناء بطريق المعارضة واثباته  
حكما في الحكم الصد لزم الاقرار بوجود الباري بل في الاوهية  
عما سواه والتوحيد لا يتم الا باثبات الاوهية لله تعالى ونفيها  
عما سواه ولا تكافؤه لوكيل بكلمة التوحيد وهي منكر لوجود  
الصانع حكما باسلامه ورجوعه عن مقتضاه فثبتت الاثبات  
بدل على اثبات حكم بخالف الصدر **قوله** ولنا قوله تعالى **قيلت فيهم**  
**الف سنة الاحسين عاما** هذا احتجاج لا بطلان مذهب  
الخصم ببيانه ان الاستثناء لو كان على بطريق المعارضة لزم في  
حكم الخبر الصادق بعد ثبوته واللازم باطل ما الملازمة فلان الله  
تعالى استثنى الحسين عن الالف في الاخبار عن نبينا نوح في يومه  
قبل الطوفان فلزم يكن بكلمة باثباته كقوله الالف بجملة ثم عارضه  
الاستثناء في الحسين فيلزم كونه نافيا لحكم خير الصادق الذي اشتهر  
اولا وهو عين الحال لان الالف اسم خاص بجزالة العلم فلا يستعمل  
في غيره لاحقيقة ولا جاز الكونهما عملا فاطلاهما على دونها يكون  
كذبا بخلاف العام فانه يصدق على الثلاثة مما فوقها في نقص منه  
شي يكون اطلاق اللفظ على الباقي فضلا لوجود اليوم ولقائل ان  
يقول بغير استعماله فيما دونها جازا باعتبار اطلاق اسم الكل على  
البعض فانه سائر في الاملام بان يطاح ويدي يرد به بعضا عضائه و  
الجواب ان اطلاق الكل على الجزء لا يصح طريق الجواز هنا لان من  
شرط ان يكون الجزء مختصا بالكل ليصح اطلاق الكل على الجزء منه وهو



أجده الخفض به وهاهنا ما دون الألف مثلا كما تصلح جزء الألف  
تصلح جزء للألفين ولثلاثة الألف وغيرها فلم يصلح هذا الجزئية  
طريقا للحجاء **قوله** وسقوط الحكم بطريق المعارضة في الإيجاب يعني  
سقوط حكم البعض الذي تناوله الصدر إنما يكون في الإيجاب  
أي الانتزاع لا في الإختيار لأن الانتزاع ثابت أمر خارجا عن معارضة  
شيء من ثبوته بخلاف الإختيار لأن حاله المعنى لا يوجد فيه لأن  
صحة الإختيار عما كان أما يتنى على وجه الخبر به في الزمن الماضي  
والمبادضة أما يتحقق في الحال فلا يتحقق **قوله** لأن حكمه يتوقف  
بالانتزاع الظاهران الضمير راجع إلى المستثنى منه ويجهان يرجع  
إلى المستثنى ولو قال لا حكمها إلى المستثنى والمستثنى منه كما ذكره بعض  
الشرح لكان أولى **قوله** فاذا لم يبق حكم المستثنى منه حتى وثق امرأته  
به ظهر الفرق أو الأثبات والحاصل أنه يجب أن يتصف المستثنى بصدق  
حكم المستثنى منه ويثبت الفرق والأثبات ضرورة أن حكمه  
يتوقف بالانتزاع كما يتوقف بالغاية فان ظهر الضد يانها ضد  
بالانتزاع في وجهه وعدمه بعدة اثبات ونفيما يجازي باب من طلاق  
الأرض على الأعم أو الملتزم على اللازم وذلك حكم الصدر لازم  
لحكم بخلاف حكم الصدر لأنه كلما تحقق الحكم ببعض حكم الصدر انتفى  
حكم الصدر من غير عكس فغير واعن انتفاء حكم الصدر بالحكم يتوقف  
حكم الصدر تغيير عن اللازم بالملتزم فقالوا هو من الفرق اثبات  
وبالعكس قال في التقيوم قوله من الفرق اثبات ومن الإثبات في إطلاق  
على ظاهره لطلحان الأثر إذا قلنا على الغالاة عشرة لم يجب العشرة  
كما لو نفيها ولكن عدم الوجوب على المفرد ليس يرضى فاف للوجوب  
عليه بل لعدم دليل الوجوب عليه **قوله** فكما أن المستثنى الأول انت  
بفعل فكما أن الانتزاع غزلة الغاية إلى آخره فقولك لا عالم نفاضة  
العلم على العموم فلما قلت زيدا أمرت تلك الصفة والماتيق في العلم الوجه

العلم

العلم كالليل ينهي بالنهار فاذا انتهى به حكم الصورة تعين هو للثبوت  
ضرورة **قوله** وهذا المجموع ثابت بحسب اللغة يعني كل من الأثبات  
والنفي في المستثنى ثابت بدلالة اللغة كالصدر إلا أن حكم الصدا  
ثابت قصدا عبادة وكلم المستثنى فيهما انتهى إشارة ولا يخفى أن  
هذا إنما يصلح في غير الاستثناء المرفوع للقطع بان مثل ما جازى  
الأزيد وما زيد الألفا مسمو لا نبات بحج زير وقامه بابلغ وجه  
وأكدته حتى قالوا أنه يفيد تأكيدا على تأكيد **قوله** ولذلك اختبر  
في كلمة الشهادة لا اله إلا الله ليكون اثبات الألوهية لله تعالى  
إشارة ونفيها قصدا إلى آخره هذا مذهب الخنزية وأما عند  
أهل نون وماكس وأحمد فاثبات الألوهية بحسب اللغة لأن الإشتان من  
النواثبات عندهم فيكون بطريق العبارة وأما عند القاضى وأتباعه  
فبالضرورة لأن الآلة لما كان موصولا يلزم من نفي غيره وجوده  
ضرورة فان قلت ما ليس في تخصيص مذهب الخنزية بالإشارة  
دون الضرورة قلنا صرنا ما ملك الأثبات بلوجه من الوجوه فلا يقول  
وأما القاضى وأتباعه فيما لم يقولوا بالاحتجاج من هنا حتى يمكن القول  
بالإشارة أيضا قالوا أن الأثبات بالضرورة فان قلنا إذا قال  
الدهرك الذي للصانع لا اله إلا الله حكم بإسلامه بالإجماع مع احت  
الاثبات بطريق الضرورة لا يتم فيه على أصل القرضي فالجواب إنما حكم بإسلامه  
لأن هذا القول يدل على التصديق لفته وغرفا يشي بذلك قوله عليه  
السلام أمرت أن أقابل الناس حتى يقولوا لا اله إلا الله الحديث  
**قوله** وهذا من قبيل فغير الأفراد بالنسبة إلى مشتركة ويجهان يكون قصر  
قيل بالنسبة إلى الواحد وقصر بيمين بالنسبة إلى المتردد لكن الأول  
هو الأنسب هكذا قيل فان قلت أي قسم من أقسام القصص  
أقصر حقيق أم أصفى قلت الظاهر أن المراد هو القصص الحقيقي  
فان قلت أي نوع بقصد من الحقيقي هنا أقصر هو وهو على الصفة



ام بالعكس فلنا التحريف ان المطلوب هو قصر الصفة على الموصوف  
فان الاله يتضمن معنى الوصف فان قيل قيل بحري قصر الافراد والقيود  
والتعين في هذا النوع قلنا نعم فان قلت قلنا صرح بعضهم بانها لا  
في العصر الحقيقي والافلاكي وكلامنا في قصر الصفة على الموصوف  
فان قيل فهل يمكن قولنا لا اله الا الله به وانا اعتبار الافراد والقيود  
والتعين قيل يمكن اذا كان المخاطب بهذا القول موافقا للمتكلم في  
مضمون هذا القول كما اذا كان المتكلم مخاطبه بنفسه ولو كان في  
طريق التجريد فان قيل فلم يجز ان يكون القصر هنا امنا فيا قيل  
اذا كان المراد من الموصوف وطائفة الوجود وسلطه النفي على وجود ما  
عد المنتهى فان الوجود متين عن تمتع الوجود لا عن تمكن الوجود  
اما اذا كان المراد الوجود الواجب فلا يكون القصر الاحتياطيا قائل  
**قوله** ولنا ان يقول الاستثناء من الاخره حاصل هذا السؤال انه لا  
يصح جعل الاستثناء من الغاية لانه لو صح جازان يثبت معه  
مثل حكم المنتهى منه كما يجزئ مثله في الغايه وهو ممنوع كما ذكره  
الشارح والجواب اننا لا نسلم انه يرضى في الخروج لاستثاله دخول ذي  
في قولك جاني القوم الازيد في حكم الجاني في الخروج عنه بل هو مانع من الد  
حول على معنى انه لو كان داخلا وانما لا يصح عنه حكمه معه  
لانه لا يجمع مع الماهية فانه لو صح ذلك لم يبق مانعا وانما صح ذلك  
في الغايه لانها ليست بما يفهم بل هي مرتبة للحكم لا غير وانما شبه بها  
في الحكم يتقدم في المنتهى لعدم الدليل كما يتقدم في الغايه وما ذكره  
من الفرق لا يقدح فيه اذ لا يلزم من التشبيه اثبات الماهية من كل  
وجه حتى يلزم ما قيل اذ هو منزه بالاجماع والا لكان الاستثناء عين  
الغايه لامثلها **قوله** والجواب عن الثاني في الاخره هذا ان في  
في ان الاستثناء بطريق المعارضة **قوله** انما يكون في اخره ما في  
انما موصولة لا انما اداة قصر **قوله** لقابل ان يقول في اخره هذا

من جهة

من جهة ان في ويمكن ان يقال ان التناقض منه في استثناء البعض  
ايضا فلا يرد هذا السؤال في الميزان لا يرضى عن الثاني ان عمل  
الاستثناء بطريق المعارضة ولكن مشايختنا استدلو على الخلاف  
بمسائل ولكن الصحيح انه لا خلاف انه بطريق المعارضة لا يطريق  
المعارضة لانه خلاف اجماع اهل اللغة في الحقيقة لانه يظهر اثر  
الخلاف في المسائل والله اعلم بحقيقة الحال **قوله** اي الحقيقة وهو  
ما كان من جنس الاول وداخلا فيه لولا الاستثناء اي للصيغة  
فان لفظ الاستثناء يطلق على فعل المتكلم وعلى المنتهى وعلى نفس الصيغة  
فلفظ الاستثناء والمنتهى حقيقة عرفية في التبيين على سبيل  
الاشتراك واما صيغة الاستثناء الحقيقية في المنقطع مجاز في المنقطع  
لانها موضوعه للاخراج ولا اخراج فيه لان المصدر لم يتناول وقيل  
حقيقة فيهما ثم قيل انه موضوع للقدر المشترك بينهما فيكون متوطئا  
وقيل انه موضوع لكل واحد فيكون مشتركا لفظيا **قوله**  
يجزئ استثناء عن المنقطع جعل في قوله كلام مبتدأ كما في خلاف حكم  
الاول اذ لا يتعلق له باول الكلام الا من حيث الصورة ويكون عرف  
الاستثناء بمعنى لكن ولا بد لصحة الاستثناء المنقطع من مخالفة يوجه  
من الوجوه بان ينفي من المنتهى الذي ثبت للمنتهى منه او يكون  
المنتهى نفسه حكما مخالفا للمنتهى منه نحو مانع الماضي فلا يقال  
ما جاني ذرية لان الجوهر لفرد حق اذ لا مخالفة بينهما **قوله** الرباج  
في اخره حاصله انه يمكن ان يكون الاستثناء في الاية منقطع  
متصلا فان القوم انما كانوا يعبدون الاصنام خاصة فهو منقطع  
وان كانوا يعبدونهم ويعبدون الله تعالى فهو متصل وبطل المعنى الى انهم  
لماسروا في العبادة بين الله والاصنام اعلم بانها قد تبرز بما يعبدون  
الا الله تعالى فانه لم يبرز اعمت عبادته **قوله** مقطوعة بعضها على بعض  
اي نوا والمعطف خاصة حتى لو لم تكن متعاطفة اذ كانت متعاطفة



بغير الادوات فادته لا خلاف في صرف الاستثنا الى الكل **قوله** وعندنا  
ينصرف الى ما يليه الى اخره وما ينظر فيه ثمة الخلة بيننا وبين  
المشافي قوله تعالى **والذين يرمون المحصنات ثم لم ياتوا بربعة  
شهادا فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا يقبلونهم شهادة ابدا وكنتم هم  
الفا سقون** الا الذين ياتون فان الاستثنا وقع بعد ثلث اجمل  
في الاولى من الامر بالجلد وفي الثانية المراد من قبول الشهادة  
وقد التفت الخبر بالنسبة فعند تقبل شهادة القاذف بعد التوبة  
وعنده نال بقبول مع الاتفاق منا ومنهم ان الاستثنا لا يرجع الى الجملة  
التي فيها الامر بالجلد لكونه حق الادب فلا يسقط بالتوبة **قوله**  
بخلاف الشرط لانه مبدل لآخره لقائل ان يقول المراد من التبديل  
لا يخلو اما ان يكون هو التغير او لا لسبيل الى الثاني لانه  
من بيان التغير ولا الى الاول والا لزم ان يكون مثل الاستثنا  
ويمكن ان يجاب بان المراد به ال اول لانه ليس يمتنع ولا يلزم ما  
ذكرتم لان الاستثنا بغير الحكم فخرج اصل الكلام عن العمالية في  
البعصه والشرط وان غير لم يخرج اصل الكلام عن العمل فان قيل ان  
اردتم ان هذا لا يخرج حال التكلم فليس بصحيح لان مذهبكم ان المعنى  
بالشرط لا ينعقد سببا عند التكلم وان اردتم حال وجوه الشرط  
فليس بمبدل ايضا اجيب بانه لا يخرج حال وجوه الشرط فليس  
مبدل ايضا اجيب بانه لا يخرج حال وجوه الشرط ولا يلزم ان  
يكون مبدل حينئذ به هو مبدل حال التكلم فان قول الرجل انت  
طالق يقض وقوع الطلاق للحلا واذا اشفع الشرط اليه غير الحكم  
الى وقت الدخول فهو وان خرج الكلام عن العمل ابدا لكنه لم يخرج  
انما بخلاف الاستثنا فادته ليس له حالتان فيكون مخيرا في كل  
**قوله** اي البيان الحاصل لاجل الضرورة المناسبة بين البيات  
الحامل للضرورة لانهم قالوا الاضافة في بيان الضرورة هنا

التي

التي الى سببه لانه انما سمي بيان ضرورة لكونه سببا عنها فادته  
ان مجال الاضافة بالسبب لبالعلية اللهم الا ان يقال لسبب  
في معنى العلة **قوله** وهو على اربعة اقسام بالاستقرار اما هو في حكم  
المنطوق وما ثبت به لانه حال الساكن وما ثبت للضرورة وقع  
الضرورة وما ثبت للضرورة طول الكلام **قوله** اي في حكم المنطوق  
وقع في الحقيقة ايضا مثل هذه العبادة واعترض عليه لانه لا فرق  
نسند في الغدول عن المنطوق الى المنطوق لان ولايته الباطن لو كان  
منطوقا كان بيان الاستحفاقه الباطن لان البناء كما يطلق على العلم  
وعلى العلم فيطلق على الدليل الذي يحصل به العلم كما ذكرناه في اول  
فضل البيان فاذا لم يكن منطوقا بل كان مسكوتا عنه فقدم ضرورة  
ايواه الثلث فمذكرة مصدر الكلام لا يحصر السكوت فكان ولاية الباطن  
في حكم المنطوق وهذا وجه حسن فلا ضرورة الى الغدول واجيب  
بان هذا الاعتراض بنا على ما فهم ان الشارح في المنطوق بالنظر  
على مع اما ان يكون في حكم المنطق وليس كذلك بل يبين منطوق  
فيه بقوله اي المنطق يرتفع القائل يدركه على حكم المسكوت عنه فكانت عبارة  
المنطوق واداد بالنطق التكلم بصدر الكلام مع بيان تنظيم انتهى  
وانت ترك ان هذا الشارح تغيرا على تقدير جعل الباطن في الباطن  
وهو الاعلام وهو ظاهر اما النطق ان جعل عبارة عن الامر الذي  
يحصل به لا يظهر اذ اي الدليل الذي يحصل به العلم كما هو في اكثر  
الفقرها والمتكلمين يكون المنطوق بمعنى الحقيقة المصدر لا يحتاج  
حسنة التي تفسره بالنطق فنامه يفهم **قوله** صدر الكلام اي هو  
قوله تعالى وورثه ابوا **قوله** ثم خصيصا لام بالثالث بقوله بقرات  
**فلا مة الثلث** دل على ان الا يستحقه الباقي ضرورة لعدم تصرف  
اخر سواه ولان الباقي لو لم يكن الاب لبق نصيبه مجردا وهو مخالف  
لسبق الكلام اذ هو سبق لبيان نصيب الابوين فيكون



الباقى للاب ثابت بالجوع من اثبات الشركة بين الابوين وبيان  
نصيب الام والسكوت عن نصيب الام اذ هو في قوة ان يقال قوله  
الثالث ولا يرد به ما سبق لان اثبات الشركة على وجه الاحتصاص  
بالتركتين وتعيين نصيب احدهما يتبين لنصيب الاخر  
بالمضادة واعترض بانته لا مدخل للسكوت في عرفان نصيب  
الاب اصلا بل انما عرف بانثبات الشركة وذكر نصيب الام فقط  
واجب بان للسكوت مدخل فيه لان الموضوع للبيان هو الكلام  
والسكوت بنا فيه الا ان في بعض المواضع اخذ السكوت حكم الكلام  
لدليل دل عليه بصاد كان الكلام وجد تقديره اثم لا شك ان الكلام  
بنصيب الام ليس بوجه هنا بل هو سكوت عنه وان الكلام الاول  
ليس ببيان لنصيبه بالوضع والاب بالاستقارة ولكن يلزم  
منه ان يكون نصيبه الباقي فوجد هذا السكوت حكم البيان في  
التكلم بهذا الدلالة ونظير هذا النوع من الفقرات اذا قال رب  
المال للمصاب ما ترك علي ان يكون له نصف الربح وسكن عن  
نصيب نفسه او بالعكس لثبوت الشركة بين ما يصدر الكلام  
وهو عقد المصادقة لانه عقد شركة في الربح والاصل في المال المتداول  
اذ ابرئ نصيب التركتين يكون بيان النصيب الاخر كما تقدم في  
نصيب الاب فان قال مثلا في نصف الربح كانه قال ولو كان كما  
لو صح بذلك **قوله** او ثبت به لانه حال المتكلم هو مجاز ان به لانه  
حال الساكت المشاهد و كانه ما جعله سكوتة بمنزلة الكلام في نفسه مثلا  
كذا ذكره في التحقيق صاحب بعض المحققين واعترض بان المراد من  
المتكلم هنا الذي من شأنه ان يتكلم اذ لو لم يكن من شأنه ذلك لما  
كان سكوتة وليلا على الحقيقة وهذا الفاعل لا يحصل اذ امر المتكلم  
بالسكوت واجب بان ما ذكره في ايضا وقول من شأنه ان يتكلم  
بيان مجوز الجواز وهو ساكن حقيقة فلا يرد من تفسيره بالسكوت

اولا انه في بيان دلالة السكوت عند ما نيه امره بيان مجوز  
المجازي وجه تيسر فاذ ذكره بعض المحققين في بيان وجه المجاز  
وجه حسن وما ذكره هذا المتعرض وجه اخر ولا ينا في بين الوجهين  
الا ان الاول امر خاص وهذا امر عام اذ من شأن كل البيان ان  
يتكلم فكان الاول اولى على ان المراد من شأنه ان يتكلم في نفسه  
الصورة فذلك غير مسلم لان من شأنه التكلم اذ اراد مخالفا لذاته  
اما اذا اراد موافقا له فلا نسلم ان شأنه ان يتكلم **قوله**  
سكوت صاحب الشرح الخ وفي بعض نسخ اصول الفقه ان النبي  
صلى الله عليه وسلم اذ اعلم يفعل او قوله صدر عن مكلف وسكت  
عنه وقدره ولم ينكر عليه مع كونه قادرا على الانكار فلا يخالف  
ان يكون من الافعال او الاقوال التي تسبق من النبي صلى الله عليه  
وسلم الهى عنها وتحررها ومن المباشرة لاصرار عليها واعتقاد اباها  
مها ولا يكون كذلك فان كان الاول لسكوتة عن روية كاخرا  
يتم الى كنيته فلا بد له على جواز ذلك الفعل ولا على كون الهى معونا بال  
تفاق وان كان الثاني فقد اختلف فيه قال قوم ان لم يسبقه تحرير فمقر  
يدل على السكوت ونهض طائفة اخرى لان تقوية لا بد له على الجواز والنسخ  
**قوله** وذلك لانه على حقيقة الامر لان بيان المتردد واجب على الرسول  
عليه السلام كونه مبعوثا للبيان فلا يحق منه ترك الواجب لانه حرام  
في حق غيره النبي عليه السلام مع الفلاح فلم يترك سكوتة اذ ناله  
فكيف في حقه مع قوله عليه السلام الساكت عن الحق شيطان  
اصيس وفيه ايضا ناخذ بالبيان عن وقت الحاجة وانه غير واجب  
بالاجماع الا عند من جعل التكليف بالمحال **قوله** سكوت الموطأ حين  
راى عليه يبيع وسيرى ما ليس من ضرورات الخدمة فانه يكون  
انما في الجارة عند ناد فما للغرور عن الناس وذلك لان النبي صلى الله عليه  
العبيد ولا يمنعون من ذلك عند حضور الموطأ اذا كان ساكنا فاذ

270



ديون ثم قال المولى كان محجورا اتسخر الديون التي عتقه ولا يدرك  
من يفتق وهل يفتق او لا غير معلوم فيلزم ابو جعفر وم يلحقه من  
الضرر والاحتج ويصير المولى عار الخ ودفع الضرر والضرر واجب  
لقوله عليه السلام لا ضرر ولا ضرار في الاسلام ومن غشا فليس  
منا وقال الشافعي لا يكون اذنا لانت سكوتة محتمل ان يكون كذا  
وان يكون لفظ النبي وعدم الالتفات الى قوله المبالاة بتصرفه لعله  
انه محجور عن ذلك شرعا والمحمول لا يكون حجة قلنا نعم ولكن الغالب  
في الفرق ترجيح جانب الرضى لنشر العادة فيما بين الناس بذلك وهو  
هذا القبيد رضى الشفيع لسكوته عند العلم بالمبيع فانه يستدل  
بسكوته عن الطلب على تركه للشفعة ويجعل ذلك للشفعة كما يقصر  
على استقامتها يصريح النطق وان لم يكن السكوت موقفا للسان  
بل صفة لدفع الضرر والضرر عن المشتري فانه يحتاج الى التصريح  
في المشتري فاذا لم يجعل سكوت الشفيع استقاطا للشفعة فاما ما  
عتق المشتري من التصرف او يتصرف وينتقص تصرفه لا يجزي  
ما فيها من الضرر **قوله** وكان ذلك بخبر من الصحابة فكانه لا يعلم  
منهم على الحكم بورها ويكون الولد حرا بايقنة ويوجب العقر وسكوتا  
عن بيان قيمة شفعة الولد المفقور ووجهها للشفعة على المفقور  
خل ذلك محل الاجماع على ان المنافع لا يفتن بالاملاق المحرر عن العقد  
او شريته بدلالة فان الموضع موضع الحاجة الى البيان لان المستحق  
باطالبا حكم الحادته وهو جاهل به وكانت تظلم الحادته او حادته  
وقعت بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم محتمل تتعوا اقرانها فكان  
يجب عليهم البيان والسكوت بعد وجع البتاد ليل للنزول لا يعال  
انما سكتوا عن بيان قيمة المنفعة لان صغير الم يمكن له منفسته  
لانا نقول قد ثبت في الروايات كلها انهم سكتوا عن تفويض منافعهم  
على ان المنافع كانت موجودة وان الولد كان كبيرا **قوله** او يثبت

ضرورة

ضرورة طول الكلام هذا اصل يتفق عليه بيننا وبين الشافعي والمنا  
خالفا في العدد المبرم اذا عطف ما هو بين في نفسه وفي ما كان  
من المقدرات كالمكيل والموزون كالنقود من الخطة والقضاد  
من الدية هل يكون هذا العطف بيان للعدد المبرم ولا فعلا  
يكون بيان له فلا يكون منه فقوله القائل فلان على ما درجتم  
ودينارا ومائة وفغير خطة او مائة وقنطار ريت يكون عندنا  
اقرار بان مجموع المقربة من المعطوف عليه من جنس واحد  
هو جنس المقر المعطوف وعنده يكون اقرارا بفسر فلزمه وشام  
فيلزمه تفسيره بما بيننا له ان فداهم الاقران مائة ولم يقفها بما  
يصلح بيان له لان العطف لم يوضع للتفسير لفة اذ العطف موع  
للتغايرة حتى امتنع عطف التي على نفسه والتفسير موقوف لهما  
حتى كان البيان عين المبرم فاذا لا يصلح العطف للبيان  
في قوله له على مائة وثوب او مائة وثاة او مائة وعشرون العطف  
الموجب له وليس خفايا وليس كذلك بل هو فيه قلنا نعم وهو  
القياس ان قلنا بذلك من حيث الوقوع وكنا لم نقل له والبيان  
من حيث العرف استخانا وذلك لان العادة قد جرت في استعمال المقدار  
ان التي تبت في الذم ومعاملات الناس بالاكتمال في المعطوف  
المعنى في بيان المعطوف عليه لهمم تخفيفا واضرا عن  
طول الكلام فيما التزم استعمال **قوله** بخلاف قوله له على مائة وثوب  
نحوه مما ليس من المقدرات في غير ولم يوجب فيه كثرة الاستعمال  
في شئ ولا يجزى الذمة الا في عقد فاص كالمكيل او ما في معناه كالبيع  
بالكتاب الموصوفة ابي المبرم العرف فيه فالفارق حثديين  
المقدرات وغيرها انما هو العرف فان سلمه الشافعي لا يلزم والاي  
فلا بد من اثباته مع الخوض وليد غيره فلو قال في اقراره له على مائة  
وثلاثة اقباب او مائة وثلاثة دراهم كانت المائة من جنس ما عطف



عليها ولزمه الجوع بالاتفاق لانه عطف احكامهم على الاخر ثم فسره  
فيصرف التفسير اليها لاجتماعها اليها **قوله** التبدل هو النسخ  
في اللغة الى اخره فيصدق الفرق بينهما ان الاول رفع الحكم ببطلان  
والثاني نادره يكون بلا بدل كتحريم نكاح الاخت وصحة امر ونارة  
يكون يبطل كاستباح التوجه لبيت المقدس وعلى هذا لا يصح تفسير  
التبدل بالنسخ لان الاخص لا يفسى بالاجم ويجب بان لا نسلم  
الاعميه بل ما قاله الشارح من التساوي هو الحق ولا نسلم ان  
تحريم الاخت وحرمة الخمر لا يبدل لان الخمر كان اولها ولا يشر  
نسخ بالحرمة منى يدك عن الخمر اذ يدك التي غبيرة ثوبك قوله تعالى  
**ما ينسخ من اية** الاية ثم النسخ في اللغة مستعمل للمعنيين احدهما  
الاذالة والاعدام يقال نسخ الشيء اذا اذله ومنه تناسخ  
القرآن والاذمنة وثانها النقل والتحويل من مكان الى اخره من طاعة  
الى اخرى بقائه في نفسه يقال نسخ الخمر اذا بلغته من  
خلية الى اخرى ومنه مناسخات الوارث لان نقل الاموال من وارث  
الى اخرى ونسخ الكتاب **قوله** ومعناه الذي ما عرفه انون الى  
هذا ما اضاره حتى الاسلام لانا كان للنسخ حينان حرمة البيات  
دخلة لرفع فحوز اعتبار كل حرمة في تعريفه فخران بخدا ايضا  
بانه دفع حكم شيء بنص متأخر وقيل هو دفع حكم شرعي بنص متأخر  
واعترف بان ما ثبت في اما في لا ينصرف لانه الحققة قطعا وما  
في المستقبل لم يثبت بعد فكيف يبطل واما ما كان لا دفع وايضا الحكم  
وتعلقه على قديمان لا يقبلان الرفع واجب بانه ليس المراد بالرفع  
البطلان بل رد قال ما يظن من المتعلق بالمستقبل يعني انه لو كان  
الناسخ لكان في عقولنا من التعلق بالمستقبل فبالتالي نسخ ذلك التعلق بالظن  
واما سببية فالابتلاء واما دللته فالبيان المذكور في الرواية بيان  
صغته وحله وشرطه ومكته وانواعه **قوله** اي بيان ايها امارة الحكم

المراد

المراد من الحكم المحكوم لان الحكم صفة الله تعالى القائمة بذاته اذ لا ويرى  
لا يجوز انتهاك وقبل المراد منه هو الحكم الحاصل المتعلق بالكلية فليق  
التجيز لا الحكم او تعلقه العدم بان **قوله** الذي كان معلوما عند الله  
قيل لا فائدة ولين سلم انه بيان في حق صاحب الشرع فلم لا يجوز  
ان يكون بياننا ايضا في حقنا وكون ظاهر البقا لا ينافي كونه بياننا  
واجبا اي لم يبين ما ثبت الحكم المشروح للعباد مع كونه مؤقثا عند  
**قوله** فصارت ظاهرة البقا في حق البشر لان اطلاق الامر بالشيء  
بوجه بقاءه على التاييد **قوله** وهذا على مثال القتل الى اخره قال صاحبنا  
البزان وهذا غير مستقيم لانه يوردي الى القول بتعدد الحقوق والحق  
واحد في الشرعيات والعمليات جميعا عند الله وفي الواقع ان كلا  
المتناقضين يمنع 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 الكل مجتهدين بعمل باجتهاده ولا يتبدل غير  
ورد بان وجوب العمل باجتهاده لا بوجوب كونه حقا لولا ان يكون  
معنوا مجوبا عند الله **قوله** الاجتهاد وان كان حقا حقيقيا وان  
بانه ان امر بالمعنى الحقيقي مسلم وان لم يكن حقا في حق العمل  
**قوله** والنص وهو كما خ الاجوات الى اخره فان قيل لم يكن المراد  
من النص قوله تعالى **ما نسخ من اية او سنهاتان** حرمها او مثلها  
كما قيل فانه صريح في الجواز اجيب ان صدق الشرطية لا يقتضي جواز  
الطرفين ويمكن ان يقال بان المقدم حق ما وقع من تحويل القبلة  
بقوله تعالى **قول وجهك** الاية ونبه نظر فان الاحتجاج مع اليهود  
دعم لم يلزموا بنصوصنا فعل المراد من قوله بالنص ما ورد في التوراة  
**قوله** وجوابه الى اخره تقرير الجواب انه لا منافاة بين الحين  
والقيح في وقتين كالطبيب الحاذق بامر المريض يشرب الدواء في  
وقت ومنعه عنه في وقت آخر لا اختلاف احواله وتبدل المصلحة



فان قيل الامر ندح اسماء على بدل على حسنه ثم نسخة قبل وجوده يدل  
على نسخته فيلزم حسن الذبح ونسخه في وقت واحد قلت ذهب  
بعضهم الى انه ليس بنسخ وانما هو استخلاف لذبح الشاة بدلا عن ذبح  
الولد اذا الغدا سم لما يقوم مقام الشيء في قبول ما ما يتوجه من المكروه  
وذهب بعضهم الى انه نسخ لكنه ليس من قبيل النسخ قيل الممكن من الفعل  
كما في نسخ صلاة المعراج للنسخ بان يمكن من الذبح وانما يمنع لما منع من  
المخرج **قول** وظاه اي النسخ الذي يرد عليه حكم ينبغي ان يعد من غير  
فرضي ليجرح بالاول الاجبار الماحير والحالية والمستقبلة كما يؤدى  
نسخه الى كذب او جهل بخلاف الاجبار عن حل الشيء وحرمة لهذا  
حلال وذاك حرام بالتالي الاحكام العقلية والحسية بالثالث  
الاحكام الاصلية **قول** لانه لو لم يحتمل الى اخره يعني لو لم يحتمل ان  
يكون مشروعا كما لا يمان بالله وصفاته لا تسمى مشروعة وعيبه ضرورة  
فلا يجري فيه النسخ ايضا فتبت ان محل النسخ من جائزة العقول  
لا من واجباتها وممنوعاتها وانما كان ذلك لان النسخ لما كان  
بيان مدة الحكم في الحنفية لا بد ان يكون محله حكما يحتمل ان يكون مؤقتا  
الى غاية وان لا يكون كذلك يكون النسخ بياناً لمده **قول** كما يقال حرمت  
كذا سمته اي مثل ان يقول الشارع حرمت الشيء الفلاني سنة او لئذ  
سنة وذلك بان يكون حكما محتملا الى اخره قال القاضي الامام ولي هذا  
النوع مثال من المنصوصات وذكر في بعض الحواشي مثله قوله تعالى  
**تزرعون سبع سنين دابا** وقوله تعالى **تمتعوا في دابكم ثلاثه**  
**ايام** قبل وليس مستقيم لان ذلك ليس من الاحكام والكلام فيها  
والجواب عنه ان تزرعون بمعنى اذرعوا يدل قوله **تزرعون**  
**سنبله** فكان من الاحكام على ان المقصود ايراد المثال ثم هذا النوع  
لا يحتمل النسخ قبل معنى تلك المدة لانه لما وقته بالسنة مثلا فقد  
احبر بحسنه الى سنة فالنسخ قبل ذلك دليل البداء والغلط تعالى الله

عن ذلك

عن ذلك وفيه نظر لان هذا التركيب لا يربط على صحة صومعا غدا  
ثم ينسخ قبل الغدا **قول** وتايبيد نصا مثل ان يقول الشارع **جبت**  
عليكم الصوم والصلاة ابدا وطهرا كان التقيد بقوله تعالى **الي يوم**  
**القيمة** تايبيدا لا توفينا اذ المراد من التايبيد دوام الحكم مادامت  
دار التكليف وهذا النوع لا يجوز نسخا اتفاقا وان نقل بعضهم لانه  
خلاف لا تقوي دليلا لا ببيان التوقيت بعد التخصيص على التايبيد  
لا يكون الا على حرمة وجهه البداء وطهور الغلط تعالى الله عن ذلك  
هذا اذا كان التايبيد قيد الحكم كالوجوب مثلا نحو الصوم واجب  
مستمر بذا اما اذا كان قيدا للواجب مثل صوموا ابدا فذهب المحققين  
والماتريدي وشمس الاية وحرر الاسلام وغيرهم من اصحابنا الى  
انه لا يجوز نسخه وذهب الجمهور الى انه يجوز نسخه ومال الى ذلك  
جماعة منا ومن الشافعية واحقار ابواليس من اصحابنا **قول**  
لان معصودنا ايراد النظر لان المقصود بيان المثال اعم من ان يكون  
حبرا او غير اذ المثال لا يجب ان يكون مطابقا لا يصح بخلاف الشاهد  
لانه على انه يتعلق به وجوب اعتقاد تايبيد اهل الجنة والنهاية فربما هو  
من الاحكام فصح ايراده مثلا من هذا الوجه **قول** ولا ينبغي بعد يعني  
بثوة حادثة ياتي شرع ينسخ به شرع بيننا ولا فيسي ياتي بعد بيننا  
لكنه تابع لشرع بيننا ومقرره له **قول** ويمكن ان يجاب عنه الى اخره  
جرت العادة ان الجواب اذا كان بصيغة الايمان لا يكون قويا بل  
يكون فيه شيء وهذا الجواب ظاهر جيد قوي وهذا او ذكر بعض المحققين  
السؤال بصيغة قبل والجواب بصيغة قلنا وهو مناسب والشارع  
لما غير صيغة السؤال والجواب حصل في عبارته جزاءه **قول** وجوابه  
ان لا تجوز فيها من باب التقيد والاطلاق يعني عدم العري في الجنة  
مقيد بغير اكل الشجرة **قول** ولقائل ان يقول تقيدا مطلقا مع عندنا  
الى اخره مسلم ولكنه نفي معني لا صور كما ياتي والكلام هنا في النسخ صوته



ومعني **قوله** اعلم ان هذا الخلاف اي المذكور في نسخ الخبر في غير احكام النسخ  
**قوله** اما لو كان فيها من كالاثر والنهي بحري فيه النسخ ليس الامر كذلك  
مطلقا بل فيه تفصيل فان كان الخبر في حكم شرعي مطلقا فانه يصح النسخ  
فيه بان ورد الخبر كل شئ مطلقا ثم محرمته وان كان في حكم شرعي  
مؤقت او من بدله يصح النسخ بان قال الشارع هذا الشئ حلالا الى وقت  
كذا وابد فانه لا يجوز نسخه قبل مضي المدد للذم والبد **قوله** اي  
شرط جواز النسخ الضمير انما يعود الى النسخ كما في محله فعوده الى الجواز  
عود الى غير المذكور فكان الا نسب ان يقول واما شرطه اي شرط  
النسخ وهو ما توقف عليه جواز واعلم ان للنسخ شروطا بعضها متفق  
عليه مثل كون النسخ والمنسوخ حكيم ومثل كون النسخ منفصلا  
عن المنسوخ متاخرا عنه ومثل التمكن من الاعتقاد وبعضها مختلف  
فيها مثل كون النسخ والمنسوخ من جنس واحد واشترط البدل  
للمنسوخ واشترط كونه اخف من المنسوخ او مثله فانها شرط لصحة  
النسخ عند قوم ومن الشروط المختلف فيها التمكن من الفعل والمراد به  
ان مضي زمن يسع المأمور به بعد ما وصل الامر الى التكليف كان في  
باربع ركعات في وقت بعينه ثم يدرك العقل من ذلك ما ينع فيه  
اربع ركعات فذهب اكثر الفقهاء عامة اهل الحديث الى انه بشرط  
لصحة النسخ بل يجوز النسخ قبل التمكن من الفعل وهو المختار وذهب  
بعض اصحابنا كالشيخ ابي منصور مائتر يدي والفقيه ابي زيد والحصاني  
وبعض اصحاب الشافعي كالصبي في وبعض الحنابلة وجمهور المعتزلة  
الى اشتراطه وصورة المسألة علي وجهين احدهما ان يراد النسخ بعد التمكن  
من الاعتقاد قبل دخول وقت الواجب كما اذا قبل صوموا غدا ثم قبل  
قبل الغر لا تصوموا والثاني ان يراد النسخ بعد دخول وقت الواجب  
قبل الغضا ومن يسع الواجب كما اذا قبل صوموا غدا ثم شرع في الصوم  
ثم قبل له قبل انقضاء اليوم الذي شرع في صومه لا يصح **قوله** بيان المدد

بعض

لعمل القلب الى آخره لوقال القديس عمل البدن بلاضافة بدون لام  
لكان احسن **قوله** لا يري من الايمان رأس الطاعات الى آخره وتقايل  
ان يقول الاستشهاد بالايمان غير فاهق لاننا لم نزلنا سبلا بالقبول  
والجهد ويصح كونه محل النزاع **قوله** وكان نسخا قبل التمكن من الفعل  
شيئ لا انه ان اراد به التمكن من فعل حسن صلح كراهة التمكن لا  
يلزم النسخ قبل التمكن من الفعل لان التمكن من مكة تصليح الجزر من  
الفعل كاف وان اراد بتعد التمكن من مدة تصليح للجزر ممنوع ويمكن ان  
يجاب بان المراد هو الثاني ولكنه كان مأمورا باداء الحسنين في الارض  
ولم يتمكن من ذلك قبل الرجوع **قوله** قال عليه السلام نية المرء خير من عمله  
نية شي لان المراد من عمله المجرد عن النية ولو استدل بقوله عليه السلام  
من هو بحسنة فلم يعملها كتبت حسنة لكان احسن لا مطلق العمل  
**قوله** فحان ان يكون العقد مقصودا لا فعل لكان يقول يلزم  
ان يكون الشرط اولى من المقصود بالذات المقصود من الامر ايجاد الماء  
موردية فانه منقوض بالوضوح الصلوة وليس كذلك الجواب  
ان كلامنا في شرط دل الدليل على كونه مقصودا اعلى ان الفعل في الا  
وامر ليس مقصودا نية بل المقصود هو لا يتلاد ولا يحصل ذلك  
بدون وجود الاعتقاد **قوله** والحديث المذكور في الصحيحين و  
بلغته الاثنية بالقبول هذا الكلام دفع لما يقال هذا الحديث من قبيل الا  
فلا يصح التعلق به فيما طرقت اليه العلم وتقرير الدفع ان هذا حديث  
مشهور قد ذكر في الصحيحين بلغته الاثنية بالقبول فهو في معنى  
التواتر وفيه شيء لان تلقى الاثنية بالقبول لا تلحقه بالتواتر ومجرد  
دعوى الشهرة لا يكفي في مقام الدفع ونيل الاثنية لا يدك على شهرته  
لان بعض الاما تلتقوه بالقبول ايضا فان قيل المعترضة ينكرون اما  
المعراج اصلا ومن اقربهم يقولون لم يقر في حديث المعراج ذكر  
نسخ خمسين صلوة وانما ذلك شيء زاده القصاص في كذا زاد واقهر مستدركا

عاد



يلزم التمكن من الاعتقاد مع عدمه في حق الأمة لعدم علمهم بذلك  
مع كونهم مأمورين فالجواب ان اهل النقل كما روي اصل المترجم روي  
فرض خمسين صلوة ونسخها بخمس وذلك المذكور في الصحيحين وغيرها  
من كتب الحديث فلم يجز القول بكونه من زيادة القصاص والنية على  
علمه كما كان اصل هذه الأمة وكان مبتلا بالقول والاعتقاد في مقه  
وحق ائمة دم ويجوز ان يتبلى بامته لو فور شفقته كما يتبلى بنفسه  
فكان النسخ قبل التمكن مؤثرا الى اجتماع الحسن والقبح في شيء واحد  
قلت الملازمة ممنوعة لان عين الحسن لا ثبت للمأمورة بمجردها  
التمكن من الفعل قبل وجوده لان الحسن صفة له فلا يتحقق قبله  
فعليه هذا ينبغي ان لا يجوز النسخ ما لم يوجد الفعل وقد جاز بعد التمكن  
من العقل قبل وجوده اتفاقا ولم يلزم شي مما ذكره فجاز قبل التمكن  
من الفعل ايضا لو وجد هذا المعنى وذكر ابن حجر في فتح الباري ان هذا  
ليس نسخا بالنسبة الى الأمة بل بالنسبة اليه صلى الله عليه وسلم لانه كلف  
بذلك قطعاً ثم نسخ بعد ان بلغه قبل ان يفعل فالمسألة صحيحة في  
حقه **قوله** لان التخصيص بالدليل القطعي جاز بالنسخ واذ يجوز  
التخصيص بالاجماع وغير الواحد دون النسخ فكيف يتساوى ان  
التخصيص بيان والنسخ ابطال **قوله** والا غلط منهم اي من الشافعية  
كان يقول لا يجوز النسخ بقية الشعة ويجوز بقياس مستخرج من الاصول  
وكان يقول كل قياس يستخرج من القران يجوز نسخ السنة به لان هذا  
في الحقيقة نسخ الكتاب بالكتاب ونسخ السنة بالسنة وما ذكره  
ضعيف فان الوصف الذي هو مناط الحكم غير مقطوع بان المقتضى في الحكم  
الثابت بالنسخ حتى لو كان ذلك المعنى مقطوعاً به بان كان منصوصاً  
عليه جاز النسخ به ايضا كالنسخ **قوله** لان الاجماع عبادة عن اجماع الاروا  
النسخ بيان مدة الحكم وكونه محسناً الى ذلك الوقت ولا مجال للترابي في  
انها مؤثرة وقت معرفة الحسن في شيء عند الله تعالى على ان الاجماع على خلاف

الكتاب

الكتاب السنة وان لم يطلع عليه ولا يلزم من عدم اطلاعه عليه  
في نفسه ولا عدم اطلاع اهل الاجماع عليه فلا يتصور ان يكون ناسخاً  
لهما وان النسخ لا يكون الا في حياة النبي صلى الله عليه وسلم والاجماع  
ليس بجته في حيوته لانه لا يجمع بدون رايه واذا وجد البيان  
منه فالجواب العلم قطعاً هو البيان المستوعب منه وانما يكون الاجماع  
للعلم بعده ولا نسخ بعده **قوله** قال في حاشية السلام جاز نسخ الاجماع  
بالاجماع اعلم ان القياس والاجماع كما لا ينسخان الكتاب السنة لا  
ينسخان بهما ولا ينسخ احدهما بالآخر ولا الاجماع بالاجماع ولا القياس  
بالقياس على الصحيح **قوله** يلزم اجماعهم على الخطا فيه شيء لان فقا  
الدليل لا يستلزم الخطا **قوله** قلت شرط القياس عدم مخالفة الاجماع و  
ولذا قلنا لا يجوز ان يكون القياس ناسخاً للاجماع **قوله** لاننا نقول يجوز  
ان لا يعلم تراخي ذلك الضر فلا يصلح جعله ناسخاً لان شرط النسخ ان  
يكون مترادفاً للنسخ لان التخصيص قوي من النسخ لبقا حكم الغام  
ثم لا يخفى ما في الجواب **قوله** قال بعض المعتزلة يجوز ان يكون للا  
جماع ناسخ الكتاب السنة والاجماع واليه ذهب عيسى بن ابان  
من مشايخنا لكن بعضهم حمل اطلاق ابن ابان القول بان الاجماع  
ناسخ على ارادة انه دليل النسخ فلا يكون ثم خلاف في الحقيقة بل يكون  
الحلاف لفظياً **قوله** وانما يجوز نسخ الكتاب بالسنة متفقاً لما  
بين ان القياس لا يصلح ناسخاً ولا منسوخاً ولذا الاجماع لم يبق ما  
يصلح لذلك الكتاب السنة لا يحصله دلائل الشرع على هذه الا  
باعتبار **قوله** في نسخ الكتاب السنة بالسنة اذا كانت الثانية  
اقوى من الاولى ووقها في القوة بلا خلاف ويجوز نسخ السنة بالا  
الكتاب والكتاب بالسنة المتواترة عندنا وهو مذهب جمهور الفقهاء  
والمعتزلة من الشاعرة والمعتزلة واليه ذهب المحققون من اصحاب  
الشافعية ولا يجوز نسخ الكتاب بالسنة قولاً واحداً وهو مذهب اكثر اهل

جبا

لا



الحديث وله في نسخ السنة بالكتاب قولان الاظهر من مذهبه عند  
 الجواز والاخر الجواز وهو لاوي بالحق كما ذكره الترمذي في من احتج  
 الكشاف في القواطع ولقائل ان يقول المنسوخ ما كان في زمن النبي  
 صلى الله عليه وسلم والمتواتر انما يكون بعد فكيف يكون ناسخا لان يقا  
 المسموع من فيم صلى الله عليه وسلم كالمتواتر وفيه شبه اذا حاجة  
 الي قيد التواتر **قوله** وجوابه ان المراد المخالفة عند القارض اذا  
 جهل التاريخ ولانه يدل على ان الكتاب يجوز ان ينسخ بالسنة لا  
 قال وما خالف فردوه وللنسخ مخالفا التام فهذا يقتضيه ان  
 السنة لو كانت متقدمة على الكتاب لردت به وليس النسخ الا  
 هذا فيكون مشترك الا لزام على انه قد قيل واجب ايضا عن هذا  
 الحديث بانه لا يكاد يصح لانه تعالى مرنا والزمان اتباع رسوله اذ  
 ليس فيه يدون قيد العرض على كتاب الله تعالى قال الله تعالى **وما اتاكم**  
**الرسول فخذوه** الآية والحديث يلزمنا اتباعه بعسر العرض فيكون  
 مخالفا للكتاب فلا يصح ولين صح فالمراد به اخذ الاماكن المستوع  
 من الرسول بدليل قوله اذ اروي ولم يقل اذا سمعتم اذا المسموع  
 من الرسول بدليل قوله **قوله** وجوابه ان المراد من قوله ليتين ليبلغ  
 اجيب ايضا بان النسخ عبارة عن انها مدة الحكم فيكون نسخ الكتاب  
 بالسنة ببيان الالتمها حكم سنة بالسنة **قوله** نسخ التوجه الي  
 بيت المقدس فانه عليه السلام كان يتوجه الي الكعبة في الصلوة  
 حين كان مكة ومما هاجر الي المدينة كان يتوجه الي البيت  
 المقدس ستة عشر شهرا ثم نسخ ذلك بالتوجه الي الكعبة  
 فان كان التوجه الي الكعبة حين كان مكة ثابتا بالكتاب  
 نسخ بالسنة الموجبة للتوجه الي بيت المقدس فانه ثابت بالسنة  
 بلا شبهة هكذا ذكر بعض المحققين **قوله** لا شك ان الجواب  
 الذي ثبت في ضمن الوجوه حكم شرعي فاذا ارتفع ذلك الجواب

ل

ن

ب

اقرا الجواب الذي هو الخبر فهو باق فلا يرتفع الا بالحديث وهو  
 ليس بحكم شرعي فالنزاع لفظي فتأمل هذا قوله ومثال  
 نسخ الكتاب بالسنة ما روت عائشة رضي الله عنها  
 الى اخره قبل في بحث فان النزاع في ان الكتاب لا ينسخ بحيز  
 الواحد فكيف يجوز الراوي من غير نقل حديث في ذلك على ان قولها  
 حتى ابلغ الله له ظاهر في انه كان بالكتاب حتى قيل انه قوله  
**انا احللتك ازواجك اللاتي اتيت ابوهم هذا واجب**  
 ان مثلا لا يعلم بالرأي فيجعل على التمسك ونسخ الكتاب بحيز الواحد  
 جاز في حياة النبي صلى الله عليه وسلم فحينئذ هذا النسخ انما كان في  
 حياته عليه السلام وقوله ابلغ لا يستلزم القرآن المتلو اذ السنة  
 ايضا قران تقبل الحلال والحرمه والا باصة ولو علمت في قران التلوة  
 اذ هو الاصل وانا احللتك لم يعرف تأخير ولا ين سلم فليس له د  
 لالة على حل ما زاد على البيع قال شمس الاية انفعت الصحابة رضي  
 الله عنهم على كون هذه الآية بغير قوله تعالى **لا تحل لك النساء**  
 منسوخة وناسخها غير متلو في القران فدلتهم اعتقدوا جواز  
 نسخ الكتاب بغير **قوله** فكيف يترك بحيز الواحد الى اخره هذا  
 السؤال مع جوابه ظاهر جديد في حد ذاته لكن ليس له تعلق بهذا  
 المقام بل نحن فيه هذا وقد رجع في شرح البوارع انه آية الوصية  
 نسخت باية الوارث وقد رد ذلك الاتقاني في شرح المنجى و  
 الشارح رحمة الله عليه اخذ من بعض الشارحين عند قول  
 بعض المعينين ويجوز نسخ الكتاب بحيز الواحد حال حيوة الرسول فا  
 عرض بعض الشارح لهذا العبارة بهذا الاعتراض واجاب بهذا الجواب  
 فالشارح ظن ان هذا السؤال مناسب لما نحن فيه وليس كذلك اذ  
 لم يتقدم شيء شيئا من هذا السؤال اللهم الا ان يقال فيه مناسبة  
 باعتبار حد عائشة رضي الله عنها فانه خبر واحد نسخ به الكتاب

هذا لا يخلو عن ان يكون نسخ الكتاب بحيز الواحد جاز في حياة النبي صلى الله عليه وسلم



لكن الجواب المذكور لا يناسب على هذا التقرير وإنما المناسب للجواب الذي  
 ذكرناه قبل هذا فتأمل والله الموفق **قوله** قرآن متواتر فيكون  
 فيه دليل جواز نسخ الكتاب بالسنة وإن لم يثبت ذلك  
 فلا شك في أن التوجه إلى بيت المقدس الثابت بالسنة  
 قد نسخ بالكتاب وهو قوله تعالى **قوله** وحدهم  
**سطر المسجد الحرام** فيكون دليلاً على جواز نسخ السنة  
 بالكتاب **قوله** انسخت بقوله عليه السلام ان الله  
 اعطى كل ذي حق حقه الا الوصية لوارث فقد وجد نسخ  
 الكتاب بالسنة في القران وانعترض بأن الوصية للوالدين  
 والاقربين انما نسخت بآية الموارث وهي قوله تعالى **يوصيكم**  
**الله** الآية لا بهذا الحديث واجيب بان الثابت بآية الموارث  
 وجوبه بطريق الارث وهو لا ينافي نبوت صحابته فلا راد  
 فع للوصية الا السنة وذكر الامام السعدي رحمه الله عليه ان المنع بما  
 بآية الموارث انما هو وجوب الوصية لا جوازها والجواز انما يتفق  
 بقوله لا وصية لوارث ضرورة في اصل الوصية لكن لا يخفى ان مو  
 جازها ليس حكماً شرعياً بل ايامة اصلية والثابت بالكتاب  
 انما هو الوجوب المرتفع بآية الموارث فلا يكون هذا من نسخ  
 الكتاب بالسنة **قوله** لكن الامة تلقية بالقبول فالحق قان  
 التواتر فيه نظر لان تلقى الامة بالقبول لا يلحقه بالتواتر  
 بل بغض الامم تلقية الامة بالقبول فيراد النسخ هذا الحديث  
 على قاعدتهم من ان نسخ الكتاب لا يجوز الا بالتواتر وان ا  
 ادعى انه مشهور المشهور لا يجوز به النسخ المحض وانما  
 يجوز به الزيادة على النص لكن قال صدق الشريعة ان النسخ  
 بالخبر المشهور جائز عندنا وهو خلاف المقرر في الأصول  
 اللهم الا ان يولد بالنسخ الزيادة فانها نسخ صغرى وكلام

من دليلين سلم انه مشهور  
 مجرد دعوى الشهادة لا يليق بل لا بد

وكلام البردوي سيريماً الى جواز النسخ خبر الواحد اذا كان  
 قطع الدلالة لان النسخ انما يكون في حيوة النبي صلى الله عليه  
 والتواتر والشهرة بعد ذلك فمما اجاز النسخ بها اجازة ايضاً لكن  
 يجوز ان يظهر بها بعد النبي صلى الله عليه نسخ الكتاب لا مجرد  
 الواحد **قوله** والمتسوخ انواع لما فرغ عن تفصيل التامه اشهد  
 الى تفصيل المتسوخ اربعة اقسام نسخ التلاوة والحكم جميعاً  
 ونسخ الحكم دون التلاوة ونسخ وصع الحكم مع بقا اصله ولا  
 يخفى ان هذا الاصيل انما هو في متسوخ الكتاب الذي ليس  
 من الوحي المتوجه يكون متسوخ التلاوة وبلا تجزي النسخ الا  
 في حكمه والمراد بالحكم هنا ما يتعلق بمعية الكتاب لا بفظه **قوله** و  
 تقابل ان يقول النسخ رفع حكم شرعي الى اخره قلنا هذا لا يراد على  
 من عرفه بانها انما للحكم لانها مدممة اقامه عرفه بما ذكر في كتاب  
 بان هذا النوع من النسخ كان جائزاً في حيوة النبي صلى الله عليه  
 للاستتافى قوله تعالى **سنقرئك فلا تنسى الا ما شاء الله**  
**وقال الله تعالى ما ينسخ من اية او نزلها** ايها ايدي على الجواز كما  
 الصرف والشاهد دليلين لو ورد الشرع بها نظر الى ان الدليل  
 ما انت حكماً غير النسخ وليس سلمنا فالتعريف الذي كما هو عبارة  
 الفقهاء لكن القران يثبت بالتواتر ولو ثبت فيما رواه ابن مسعود  
 أي التواتر وكان المناسبات رواه يرجع الى ابن عباس وابن مسعود  
 فان رجوع اليهما اولى من رجوع الى احدهما فاذا ثبت التواتر  
 يثبت القرابة فكيف يتصور نسخ التلاوة وهذا بقية السؤال  
**قوله** وبقي حكمه لا يتعلق له بالسؤال وانما هو من تمام الكلام  
 الاول وكان الانسب تقديم هذا على السؤال بان يقال نسخت قلا  
 وتما نصرف القلوب غر حفظها الا قلوب دينك الراتيتين او با  
 الانشاء وبقي حكمه كما اذا قاله في الاسلام الى اخره **قوله** ولتقابل

ن



ان يقول ان قرأته أي قراءة ابن مسعود وقراءة ابن عباس إلى آخره  
وكان الواجب ان يقول قرأتهما وهذا السؤال مكرر لأنه تعدد الجواب  
عنه في قوله قلت ذلك كما في التواتر شرطيهما بقي بين الخلق لا شرط  
لما نسخ لعدم احتياجه إلى القطع فكان الشاعرحم الله تعالى  
ينفي ذلك السؤال مع جوابه ومع قرب المسافة او عن هذا السؤال  
غير ذلك وليس كذلك بل هو عينه غاية ما فيه انه لم يكمل  
السؤال الا قول وكلمه هنا **قول** وذلك مثل الزيادة على النسخ  
ام لا وخرجه من النزاع ان الزيادة ان كانت عبادة مستعلة لزيادة  
صلاة سادسة مثلا فليست بنسخ اتفاقا وان لم يكن كذلك فهي بيلا  
اتفاقا ان قارنت ما زيد عليه كون ورود الشهادة في حال القذف  
مقارنا للجلد والانهي عمل الخلافة وذلك مثل زيادة وصف الأ  
يمان في وقت الكفاة والتعريف على الجلد في جلد الزنا واختلف  
في ذلك على ستة مذاهب الا قول انها نسخ واليه ذهب علماء الحنفية  
والشافعية لئلا يتسبب بنسخ واليه ذهب الشافعية والثالث ان كانت  
الزيادة وترفع مفهوم المخالفة فينسخ والا فلا واليه ذهب  
القاضي عبد الجبار الخامس ان التحدث مع المرید عليه بحيث  
يرتفع التعدد ولا انفصال بينهما فنسخ والا فلا السادس انها  
ان رفعت كما شرعا بعد ثبوتها بدليل شرعي فنسخ والا فلا  
**قول** وفيه بحث لأنه ان اراد ان المقتيد الى امره اجيب  
عنه باننا نختار الا اوله ومنع كونه من مفهوم اللغة لوضوح  
دلالة كونه من منطوقه لان دلالة اللفظ غير دلالة با  
اللفظ وما نحن فيه من الاول وهو منطوق لا مفهوم ولنا  
يختار الثاني وينبغي ان يكون الاصل لا يكون كما شرعا  
لأنه انما يكون كذلك اذا لم تصف استمراره الى شيء اما اذا  
صيف فهو حكم شرعي لعدم جواز اللفظ الصلاة بغير طهارة

علي انما منع كون ذلك عدما أصليا وانما هو عدم شرعي ناشئ  
عن سبب خاص فيكون حكما شرعيا فانهم **قول** لان الزيادة نسخ  
عندنا الى آخره اعترض بانكم قد رتم الفاتحة والتعديل بخبرها  
واجيب بان الزيادة بطريق الوجوب لا ترفع اجرا الاصل فلا تكون  
نسخا فلا يتمتع بخلاف الزيادة بطريق الفرضية بمعنى عدم الصحة  
بدونها فانها ترفع حكم الكتاب فان قيل هل زيدو تعريب الغام  
على سبيل الوجوب فالجواب ان التعريب عن رب عن عموم البلوي  
فان قلت انا اقتصر للصيا على الفاتحة يكون فرضا لا فصلا فيكون  
فرضا على الاطلاق اذ لا يقل بالفصل قلنا النزاع فيما شرع فر  
لا فيما يقع فرضا كما اذا اقتصر على سورة البقرة فانها تقع فرضا  
ولم يشترع فرضا بالاجماع فان قلت فحينئذ يكون الفاتحة  
فرضا واجبا مع انها متافيان ضرورة ان الفرض ما ثبت  
بقطعي والواجب ما ثبت بظني قلت في فرض من حيث كونها  
قرآنا وواجبا من خصوصية الفاتحة وعند تعبير الحشيتين  
لإضافة **قول** خاصة ان التخصيص لا يخرج اي لا يخرج  
بفضل فراد الغام من حكم الغام والتقيد لا يثبت لان الحكم  
بعد زيادة كقيد لا يثبت في الرقية المذكور في كتابه اليمين  
ثابت بالقيد لا بالمطلق وهو الرقية **قوله** وهو قوله  
عليه السلام الكبر الكبر بالبكر ضل ماية وتعريب الغام  
الحديث اخرجه مسلم من حديث عبادة ابن الصامت  
**قوله** فضل افعال النبي صلى الله عليه وسلم المراد منها  
الافعال الاختيارية التي يقع عن قصد لا عن طبع  
وسرور ونوم وانحاء قدلة ولم يكن بيانا للمجمل الكتاب  
والمختصبة لان الكلام فيما يقع به لا اقتداء و  
لا شيء من قبلة المخرجك من ذلك فان قلت لا يثبت

ص

ض



مَفْصُومُونَ عَنْ أَنْ يَصُدَّ قُرْبَهُمْ حَرَامٌ وَلَا يَمْلِكُونَ صُدُورَهُ لَا  
بِنِهَايِ الْأَحْزَانِ عَنْهُ فَلَا يَنْصَحُ أَخْرَاجَ الذَّلَاةِ قُلْتُ قَدْ  
اِخْتَلَفَ الْعُلَمَاءُ فِي الْعِصْمَةِ وَمَا عَنِ الْعِصْمَةِ أَمَّا  
الْأَوَّلُ فَذَهَبَ قَوْمٌ إِلَى أَنَّهَا عَدَمٌ أَمَّا كَانِ الْآيَاتُ  
بِالْمُغَايِبِ لِخَاصَّةٍ فِي الْبَدَنِ أَوِ النَّفْسِ تَقْتَضِيهِ امْتِنَانُ  
الْأَقْلَامِ عَلَى الْمُغَايِبِ وَذَهَبَ قَوْمٌ إِلَى أَنَّهَا عَدَمٌ الْقَدَمُ  
عَلَى الْمَعْصِيَةِ مَعَ الْقَدَرِ عَلَى الطَّاعَةِ وَذَهَبَ قَوْمٌ إِلَى  
أَنَّهَا أَمْرٌ يَفْعَلُهُ اللَّهُ تَعَالَى بِعَبْدِكَ لَا يَتَأْتِي مَعَهُ إِلَّا  
قَدَامٌ عَلَى الْمَعْصِيَةِ مُشْرَطٌ أَنْ لَا يَنْهَى اللَّهُ ذَلِكَ الْحَدَّ  
الْأَجْمَلُ وَلَهَا عِنْدَهُ هُوَ الْأَسْبَابُ أَرْبَعَةٌ الْأَوَّلُ أَنْ يَكُونَ لَهَا  
لِنَفْسِهِ أَوْ بَدَنِهِ خَاصَّةً يَقْتَضِيهِ مَلَكَةٌ مَانِعَةٌ مِنَ التَّجَوُّزِ  
الثَّانِي أَنْ يَحْصُلَ مِثَالُهَا وَمِنَاقِبِ الطَّاعَاتِ الثَّلَاثُ  
تَأْكَدُ تِلْكَ الْعُلُومُ يَتَّبَعُ الْوَجْهُ وَالْبَيَانُ مِنَ اللَّهِ الرَّابِعُ  
أَنَّهُ مَعَهُ صَدْرُ عَزْمٍ أَوْ مِنْ يَأْتِي تَرْكُ الْأَوَّلِيِّ وَالنَّسْيَانُ  
لَمْ يَتْرِكْ مَهْمَلًا بَلْ يَغَاقِبُ وَيَضِيقُ الْأَمْرَ عَلَيْهِ فَإِذَا  
اجْتَمَعَتْ هَذِهِ الْأُمُورُ غَلَبَتْ الْأَرْبَعَةُ كَانِ الشَّخْصُ مَعْصُومًا  
وَأَمَّا الثَّلَاثُ فَقَدْ ذَهَبَ الْقَاضِي وَالْكَثَرُ الْمُحَقِّقِينَ  
إِلَى أَنَّهُ لَا يَمْتَنِعُ عَلَى نَبِيِّ قَبْلِ الْبِعْثَةِ دُونَ الصَّغَابِيِّينَ  
وَأَمَّا بَعْدَ الْبِعْثَةِ فَقَدْ أَمَجَّ أَهْلُ الشَّرَائِعِ عَلَى أَنَّهُ مَعْصُومٌ  
تَعَمُّدًا مَا يَحْصُلُ بِصُدُوقِهَا دَلَّتِ الْمَجْمُوعَةُ عَلَى صُدُوقِهَا  
مِنْ دَعْوَى الرِّسَالَةِ وَتَبْلِيغِ الْأَمْرِ عَنْ اللَّهِ تَعَالَى ثُمَّ اخْتَلَفَتْ  
الْعُلَمَاءُ فِي جَوَانِ صُدُوقِهَا مَا يَجْعَلُ بِصُدُوقِهَا تَعَدُّ الْبِعْثَةَ بِطَرِيقِ  
الْغَلْطِ وَالنَّسْيَانِ مُنْعَهُ الْأَثْرُونَ لِاسْتِلْزَامِهِ مِنْهَا  
قِصَّةٌ دَلِيلُ الْمَجْمُوعِ الَّذِي هُوَ صَوِّقٌ وَمَا نَا قِضُ الْحَقِّ فَهُوَ  
بَاطِلٌ وَخَتَانُ الْأَسْتَاذِ أَبُو اسْحَاقَ الْأَسْفَرَايِينِيُّ وَ

وَجُوزَةُ الْقَاضِي أَبُو بَكْرٍ لَأَنَّ الْغَلْطَ وَالنَّسْيَانَ لَا يَخْتَلَفُ  
بِالْقَدْرِ بِطَرِيقِ الْمَقْصُودِ مِنَ الْمَجْمُوعَةِ فَإِنَّهَا دَلَّتْ عَلَى صُدُوقِهَا  
يَصُدُّ عَنْهُ بِطَرِيقِ الْقَضَاءِ وَالتَّبْلِيغِ عَنْ اللَّهِ تَعَالَى وَ  
أَمَّا مَا كَانَ مِنْ فَلَاتِ الْغَلْطِ وَالنَّسْيَانِ فَغَيْرُهُ أَهْلُ حَتَّى أَلِ  
التَّكْلِيفِ لَا الْقِيَاسِ مَعَ وَجُوبِ الْبَيَانِ إِذَا وَقَعَ شَيْءٌ مِنْهَا  
أَمَّا مِنَ الشَّيْءِ نَفْسُهُ لِقَوْلِ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ هَذَا مِنْ عَمَلِ  
الشَّيْطَانِ وَأَمَّا مِنَ اللَّهِ تَعَالَى لِقَوْلِهِ تَعَالَى **وَلَمْ يَجِدْ لَهُ**  
**عَنْوَانًا** وَقَالَ اللَّهُ تَعَالَى **وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى** فَلَا يَجْعَلُ وَقُوعَهَا  
بِالْوَثُوقِ وَمَا نَقَلَ عَنِ الْأَنْبِيَاءِ مَا يَشْعُرُ بِالذَّبِّ وَمَعْصِيَةٌ إِنْ  
كَانَ بِطَرِيقِ الْأَحَادِ فَرُدُّوهُ وَإِنْ كَانَ بِطَرِيقِ التَّوَاتُرِ فَصُرُوفُ  
عَنْ طَاهِرٍ وَالْأَفْحَاقُ عَلَى تَرْكِ الْأَوَّلِيِّ أَوْ قَبْلِ الْبِعْثَةِ وَه  
تَفْصِيلُ ذَلِكَ فِي الْكِتَابِ الْمَسْمُومَةِ **قَوْلُهُ** لَا تَهَا لَيْسَتْ بِ  
مَعْصِيَةٍ وَإِنْ كَانَ الشَّيْخُ طَلَّقَ عَلَيْهَا اسْمَ الْمَعْصِيَةِ  
مَجَازًا لَكُنْ كُلُّ مِنْهَا فَعَلًا أَمَّا أَنْ الْمَعْصِيَةَ مَقْصُودَةٌ  
بِعَيْنِهَا الْمَفَاعِلُ وَالذَّلَّةُ غَيْرُ مَقْصُودَةٌ بِعَيْنِهَا لَهُ وَأَمَّا سَاقِ  
أَيْسَرًا فَعَلًا مَبِاحٌ حَصَلُ لَهُ بِذَلِكَ ذَلِكَ أَنْ أَفْضَلَ إِلَى فَاضِلٍ  
وَعَنْ أَصُوبٍ إِلَى صَوَابٍ لَا عَنْ حَقٍّ إِلَى بَاطِلٍ وَلَا عَنْ طَّاعَةٍ  
إِلَى بَاطِلٍ وَلَا عَنْ طَّاعَةٍ إِلَى مَعْصِيَةٍ فَيُؤْخَذُ بِهِ وَيُؤْتَى بِهَا  
عَلَيْهِ لِمَلَاةٍ قَدَرٌ وَرَفَعُ مَنَزَلَتِهِ لَا يَرَى أَنَّ سَيِّئَاتِ  
الْمُقَرَّبِينَ حَسَنَاتِ الْأَبْرَارِ **قَوْلُهُ** مَبِاحٌ إِلَى الْفِرْعِ الْمَبِاحِ  
مَا يَجْعَلُ فِيهِ الْعَاقِلِينَ الْخَطِيئِينَ وَالشَّرَّكَاءَ وَالْأَكْثَرَ  
مُؤَرَّجِينَ إِلَى الْخَلْوِ أَوْ يَرْتَفِعُ عَنْهَا كَالنَّفْسِ وَالْقِيَامِ  
وَالْأَكْلِ وَالشَّرْبِ وَالْمَسْتَحْبِ مَا وَصَلَ إِلَيْهَا بِدَلِيلٍ عَلَى حِجَابِ  
تَأْكَدًا بِقَاعَةٍ مِنْهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَلَيْهِ وَهَبَهُ لَا يَلْزَمُ عَلَى تَرْكِهِ وَالْوَأَى  
مَا وَصَلَ إِلَيْهَا بِدَلِيلٍ عَلَى تَأْكَدًا بِقَاعَةٍ عَلَيْهِ تَأْكَدًا بِقَاعَةٍ

جيب



والفرق ما ثبت **الترافد عليه** بدليل **الانبياء فيه قوله** وان  
كان غيرها الى اخره لو بين الشارح هذا المقام على ما  
**ينبغي** فنقول ان كان فعلة غير ما ذكر فان علمت صفة ذلك  
ذلك العقل في حقه عليه السلام وانظر **وعلى ان** امته  
مثله في الايتان بمثل ذلك على تلك الصفة حتى يقوم دليل  
للخصوص لانه مشروع والاصل في فعالة التشريع وقال  
ابو الحسن الكرخي من اصحابنا والاشعرية وبعض اصحاب الشافعي  
انه عليه السلام مخصوص به حتى يقوم دليل على مشاركة  
غيره اياه فيه وان لم تعلم صفة فان كان ذلك الفعل من  
جملة المعاملات ففعله يدل على ايامه بالاجماع وان كان من  
جملة القرب فاختلف على اربعة مذاهب ذكر الشارح منها  
ثلاثة وترك الرابع المتقاء بما ذكره المصنف لكنه لم يثبت  
على ما ينبغي لان المذهب المختار اعتقاد الابامة في حقه  
مع جواز التتابع فيه حتى يقوم الدليل على الخصوص وهو  
المختار لانه نعت مشروع وعلية السلام ولم يبين الشارح  
قول الكرخي على ما ينبغي لان قوله اعتقاد الابامة في حقه مع  
عدم جواز متابعتها في كل مكان الاختصاص **قوله** لقوله تعالى  
**يا ايها الذين آمنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي**  
**امر من امره فان تعبدوا لله فاستعينوا بتوحيه فاستعينوا بتوحيه فاستعينوا**  
وهذا المنصوص وامثالها توجب تباعده مطلقا ولقائل  
ان يقول الاستدلال بهذه النصوص ليس يتام لان مدعا هو  
شيان اعتقاد الوجوب في حقه ووجوب الاتباع في حقه الاعتقاد  
الوجوب في حقه فيجتمعا فيه الى دليل اخر فتأمل **قوله** دفعنا  
لشبهة الجاهل بان قال كيف سأل النبي الاجتهاد والحكم به مع توصله  
الى ما يوجب علم اليقين وهو الوحي **قوله** باشارة الاشارة بقوله

نفي

عليه السلام ان روي القدس نفت في روي ان نفتا لن توبت حتى سئل  
ذوقها فانفق الله واجتهدوا في الطلب والرقع بقدم الراد القلب  
ويستعمل هذا النوع بخاطر الملك **قوله** جعل الاجتهاد منه عليه  
السلام وجبا الى اخره حاصل انما قلنا باجتهاد **قوله** عليه السلام وهي  
باطن الالة لا يقر على الخطاء فيثبت بالتقرير ما يثبت بصريح القول  
بخلاف اجتهاد غيره لانه يقر على الخطاء كما يقر على الصواب واعلم  
ان العلماء اختلفوا في جواز الاجتهاد من الانبياء عليهم السلام  
وكونهم متعددين به فيما لم يوح فيه من الاحكام فابي ذلك بعضهم كالا  
شعرية واكثر المعتزلة والتكلمية وبقوله اخرون فقالوا له العمل با  
الراوي في الاحكام الشرعية التي لم يوح اليه فيما وحي واليه ذهب  
الشافعية ومالك وكافة المحدثين والاصوليين عن ابي يوسف لقوله  
تعالى **واعبروا باي اوتي بالبين** والاشياء عليهم السلام اعطوا التام  
بصيرة واصفا فطنة واحسبهم استنباطا كما نزل اوتي بالقول  
تحت هذا الخطاب العام وعندنا هو مأمور بانتظار الوحي فيما يروح  
اليه لاحتمال نزول الوحي بما يعين عن الراي فاذا انقطع طوره عن الوحي  
بعد مدة الانتظار المقدره يخوف فوت الفرض بعمل الاجتهاد **قوله**  
وجوابه ان قوله **وما ينطق عن الهوى** نزل في شان القرآن الى  
آخره اعترض بان العبرة لعوم اللفظ لا بخصوص السبب وجيب  
بان ذلك اذا امكن ولا يمكن ذلك وهو هنا لا نعلم يقينا انه عم  
كان ينطق بروي الوحي في كثير من امور من الاكل والشرب  
الشرب وللصاحبة مع الاهل فوجب تخصيصه بالسبب ماء  
عرف ان العام اذا المراد اراه على عمومته يحمل على اخص الخصوص  
**قوله** الالة عليه السلام مقصود على القران على الخطا الى  
آخره اعلم ان العلماء اختلفوا في جواز خطائه عليه السلام في  
اجتهاده فاكثرهم عليه انه لا يجوز لان امرنا الاتباع في الاحكام



فلو جاز الخطاء عليه لكانت اموالهم ياتبع الخطاء وذلك غير جائز  
والمختار انه يجوز وهو مذهب اكثر اصحابنا لقول تعالى **عنه**  
**الله عنك لو اذنت لهم فاذنوا على اذن خطاء في الاذن لهم لكان**  
يحمل القرآن على الخطاء لما ذكرنا انه يؤدي الى الامر باتباع الخطا  
هذا ولقائل ان يقول هذا منقوض بوجوب اتباع القوم المجتهدين  
منامع حوزان تقرير علي الخطاء علي انا لانتم انه يؤدي الى الامر  
باتباع الخطاء بل باتباع العمل بالاجتهاد الذي هو صواب عملا  
كما هو مذهب المخطئة او صواب مطلقا كما هو مذهب المصوبة اذا  
عرفت هذا فانا اقره الله تعالى علي اجتهاده ولو بين خطاه  
كان ذلك دلالة قاطعة علي الحكم بالنقض فتكون مخالفة حراما  
**قوله** لاحتمال الخطاء والقرار عليه لانها جائز في حق  
الامة فلا يتعين الصواب في حق واحد وان كان الحق لا  
يعد وهم فيجب لكل واحد مخالفة الآخر بالاجتهاد لاحتمال الصواب  
الصواب في اجتهاده واحتمال الخطاء في اجتهاد غيره **قوله**  
وهو القدوة في القلب الاخير وقيل الالهام ما يخلق الله تعالى  
في قلب العاقل من العلم الضروري الداعي للعمل المرغوب فيه  
**قوله** هذه الصفة وهي كونه حجة شرعية للحكم في حقه  
وملزمة لعينه وان كان الهام الاولياء حجة في حقهم **قوله**  
بانه ليس بحجة كان المناسيل يقول اي بان حجة ملزمة فانه  
امراد بالصفة للحجة لا سلبها تامله **قوله** وشرائع من قبلنا  
الي اخر ذهاب كثير من اصحابنا وامة اصحاب الشافعي حيا  
عة من المتكلمين الى انه عليه السلام كان متعبدا بها  
وان كل شرعية تثبت فهي باقية في حق من بعد الى يوم  
القيامة الا ان يقول له دليل على النسخ فعلى هذا يلزمنا  
شرعية من قبلنا على انها شرعية ذلك لانه ثبت في حقنا ان ثبت

نسخها وذهب اكثر المتكلمين وطائفة من اصحابنا واصحاب الشافعي  
الى انه عليه السلام لم يكن متعبدا بشرائع من قبلنا وان شرعية  
كل نبي تنتهي بوفاته او تبعته نبي اخر لا يمكن التوقف والا  
نسخ كما لو صيد فعلى هذا لا يجوز العمل بها ما لم يقيم دليل على بطلانها  
بيان المتعوت بعد وذهب الجمهور من مشايخنا والقاضي ابن زيد  
الى ان ما يقفه تعالى في رسول الله عليه السلام يعنى ما ثبت بكتاب الله  
او بيان الرسول انه كان شرعية من قبلنا يلزمنا العمل به علي  
انه شرعية لنبينا ما لم يظهر نسخ **قوله** وهو التقليد الي  
اخر اعلم ان التقليد عبارة عن اتباع الانسان غيره فيما يقول  
او يفعل معتقدا الحقيقة من غير نظر وتأمل في الدليل كان هذا  
المتبع جعل قولا الغير او فعله فلا بد في عقبه من غير مطالبة  
دليل فعلى هذا لا يكون اتباع الصحابة تقليدا حقيقة لانه  
عمل بالدليل يعنى تقليدنا الانبياء لانه سمي تقليدا باعتبار  
الصورة ثم التقليد على اربعة انواع تقليد الامة صاحب المعجزة  
وتقليد العالم صاحب الرأي والنظر في الفقه السابقة علي اقواله  
من الفقهاء وتقليد العوام على عصرهم وتقليد الاسناد الايام  
والثلاثة الاول صحيحة لانها ليست بتقليد محض لانها تقع  
عن ضرب استدلال لانا انما عرفنا المعجزة معجزة بالنظر والا  
استدلال ثم عرفنا بالنظر ان صاحب المعجزة لا يكون الاضادقا  
وكذا تقليد العالم من هو فوجه لانه زيادة المزية لا تعرف  
الا بصريا استدلال وكذا العاقي ما عتبر بين العالم وغيره  
الا بنوع استدلال والرابع باطل لانهم اتبعوهم يهوى نفوسهم  
سهم بلا نظر واستدلال وهو الذي ذم الله تعالى به الكفرة  
بقوله تعالى **انا وجدنا اباؤنا على امة وانا على امارهم**  
مهتدون اذا عرف هذا فاعلم انه لا خلاف بين الجمهور مذهب



ان مذهبي الصحابي ما ما كان او حاكما او مفتيا ليس حجة  
على صحابي اخر انما الخلاف في كون حجة علي التابعين  
ومن بعدهم من المجتهدين فقال ابو سعيد البرقي  
وابو بكر الرازي في بعض الروايات وجماعة من اصحابنا  
انه حجة وتقليد واجب يترك به القياس مطلقا وهو  
مختار شمس لا يمة وفخر الاسلام وابو اليسر المصنف وهو  
مذهب مالك واهل ابي حنبل في اصرى الروايتين عنه والشا  
في في قوله القديم وقال ابو الحسن الكرخي وجماعة من ا  
اصحابنا الاجرة تقليد الا فيما لا يدرك بالقياس واليه ما  
للقاضي ابو زيد وقال الشافعي في قوله الجديد لا نقل احد  
منهم وان كان فيما لا يدرك بالقياس واختلف علمهم في غيرهم  
**قوله** بل الطاهر من خاله انه يقفه بالخبر لانه الاصل ولهذا  
كانوا يفتنون بالرأي الا عند الضرورة بعد البحث والمشا  
مع الاقران لاحتمال ان يكون عندهم خير من الرسول صلى  
الله عليه وسلم واذا ثبت احتمال السماع في قوله كان مقدما  
على الرأي المحض الذي ليس عند صاحبه خبر يوافق ويقره فكان  
تقديم قول الصحابي من هذا الوجه بمنزلة تقديم خير الواحد على القياس  
فان قلت ليس من عادتهم كتمان ما يبلغ اليهم من الحديث ولو كان  
لا سند الي النبي صلى الله عليه وسلم لان يبلغ كلامه واجيب عليهم قلت  
الملازمة ممنوعة لغادتهم الجارية السكون عن الاسناد عند  
الفتوى ولين هذا بل كان فان الواجب عند السؤال انما هو  
بيان الحكم دون الاسناد اليهم الا اذا سئل عن السند فانه صد  
حينئذ يجب عليهم اظهاره ولين سلم ان قوله صادرا عن مجرب  
الرأي دون السماع فله الرجحان لمزية الصحة ومشاهدة الوحي معرفة  
طريقة الرسول صلى في بيان الاحكام العلم بالحوادث والاحوال والاسباب

التي تزلت فيها النصص والمحال التي تتغير باعتبارها الاحكام ولم  
زيادة جدوى في بذل مجهود في طلب الحق والعام بما هو سب  
قوام الدين وزيادة احتياط في حفظ الاحاديث والثامل فيما لا ينق عند وفيه  
غاية التاقل هذه الامور تفيد زيادة الاطلاع على الماد فتد العلة ومعرفة  
مقاصد الشرع من وضع الاحكام وليست بموجودة في غير ذلك العمل بالمرسوم  
مع وجود الترجيح وليس احتمال الخطا بل مع الاحتمال صحة التقديرات كما في خبر الواحد  
مع القياس اذ لا يلزمهم المجازفة والكدب لان الدين ثابت بتقليد مجتهد  
ما يدرك بالقياس **قوله** لان القول بالرأي مشهور والمجتهدي يخطئ  
ويصيب فلا يكون قوله حجة لغيره ولقائل ان يقول هل ان الكذب  
والمجازفة لا يظن ان بهم لكن احتمال الخطا فيه باق لان ما ظنه دليلا على  
ثبوت المقصود يجوز ان لا يكون دليلا في الواقع فوقع الخطا في الاستدلال  
بانه فلا يكون حجة فلا يلزم غير كالاتجاهد ولما احتمال ان يكون دليلا لا يكون  
حجة على مجتهد اخر الا ترى ان قول التابعين وسائر المجتهدين فيما لا يدرك  
بالرأي ليس حجة مع انه لا يظن لهم المجازفة والكدب فلهذا قول الصحابي  
**قوله** لان مذهبيهم لو ان حجة لتناقض الحجج وللانهم باطل فسلنا ان  
الملازمة ممنوعة فان التناقض من دفع ترجيح تكلف بما وضع له دليل  
الوقف حتى يظهر له رجحان احد ما او الخبر كالاقيسة المتعارضة **قوله**  
واقلف علمهم في غير الجاهل لقائل هذه خارجة عن محل النزاع لان محل النزاع  
التزاع ان يروي عن الصحابي فعلا او قول ولم يخالف غير من صحابي ولو كان  
هناك اقوى من قوله ولا يخفى ان هذه المسائل ليست من ذلك بيانه ان  
ضمان الاجير المشترك مختلف فيبين الصحابة فقد ذكر في الظاهر ان قول  
ابي حنيفة قول ابن عمر قولهما قول عمر ولما وقع الاختلاف بينهم وجب للمجتهد  
الترجيح بترجيحه وكذا الكلام في المسئلة الاخرى على ما عرف في موضعين وان  
لم يكن فالوقف والاجير خبر الاحاد والاقيسة المتعارضة **قوله** يعني  
كما قال عمري وعلي عثمان وابن مسعود رضي الله عنهم ولا يقول غايشة كما روي

ل



عبد الزرقان امرأة فبأدت إلى غايته فقالت بعثت من زيد بن ارقم فاصححها  
 ما يرد فيهم ثم اشترت منه قبل الأجل شماعة فعدته السماوية وكسبت عليه ثمانية  
 فقالت غايته بستانا اشترتني اخبرني زيد بن ارقم ان الله تعالى ابطال  
 جهاده وصح مع رسول الله ما لم يثبت ثم قلت قوله في **جلاوة مؤغظة**  
**من ربي فاشري فله ما سلف** وان ائتممت الفتى جواز كما قاله  
 الشافعي لان الملك قد يبيع بالقبض للمشتري فيجوز بيعه من البائع كغيره  
 لان قوله ما كان مخالفا للقياس بحيث جهة الشارع لجعله باجرا كما  
 مباشرة هذا العقد بطلان الحج والجهاد **قوله** وعن ابي حنيفة انه  
 قال لا اقلدهم الا في هذا ظاهر الذهب **قوله** وكان شمس الائمة انه  
 لا خلاف في ان قول التابعي ليس بحجة علي وجهه سرك به القياس لما روي  
 عن ابي حنيفة انه كان يفتي بخلاف ذلك وانما الخلاف في ان قوله اهل  
 يعتد به في اجتماع الصحابة حتى يتم اجتماعهم بدوننا فعندنا يعتد به  
 عند الشافعي لا يعتد به **باب الاجماع** هو في اللغة اليزم يقال اجمع و  
 فلان علي كذا اذا اخرج عليه والاتفاق ايضا يقال اجمع القوم علي  
 كذا اي تفقوا عليه والفرق بين المعنيين ان الاجماع بالمعنى الاول  
 يتصور من واحد وبالمعنى الثاني لا يتصور الا من اثنين فما فوقها  
 ولا يخفى مناسبة الثاني للمعنى المصطلح **قوله** علي امر يتناول  
 القور والفعل اي استلوت والتقرير الشرعي والعقل وبعضهم  
 قيد بحكم شرعي قيد المصنف في الحكم بدل امر يخرج الامور الدينية  
 الغير الشرعية وما ذكره الشارح اذ في لان الاجماع حجة فيما لا يتوقف  
 عليه صحتها سواء كان شرعيا او عقليا اذ يبيها ويجمل قول من قيد  
 بالشرعي علي من يرضى من الشرع فيشتمل الاعتقادات وعلي غير معتد الا  
 الذي يرضى في كل من التعريف عموم محل وهو نحو الاعتقادات المتوقف عليها  
 صحة الاجماع كما سذكر وشمول تعريف الشرح له اظهر مما لا يخفى فامله  
**قوله** وقيد في عصره في توهيم الاعصار الوارد علي من تركه لما يلهي

من عدم اجماع اخر الزمان اذ لا يتحقق اجماع المجتهد ويمكن ان يد  
 بالغاية فان المجتهدين كما يقع اطلاقهم علي الموجودين الي يوم القيمة  
 يصح اطلاقهم علي الموجودين في عصرهم الا عصاره والاتفاق يصح ان  
 يكون قرينة للمراد فتأمل **قوله** هذا التعريف انما يصح الي اذا اورد  
 عليه الاستصحاب وبنا الدار واستفراض الحصر بلا وزن والتوثيق  
 الاذان والاقامة واصول الشرعية فانها مجمع عليها ولا يتوقف الاجماع  
 فيها علي الاجتهاد واجيب بان ابقا المجتهدين موجودين فيها او يقال ان ذلك  
 كلام ثابت بالتواتر والاجتهاد ليس شرطا فيه علي قول من لا يعتبر موافقة  
 العوام وهو ذهب الجمهور **قوله** ويسمى اجماعا اسكوتيا وهو من الادلة التي  
 عند اكثر اصحابنا وانما لا يكفر جامدا لما فيه من توهيم الشيعة **قوله** وفيه  
 خلافا للشافعي حيث قال ان الاجماع التسلوي ليس بحجة **قوله** قال عيسى بن ايار  
 من اصحابنا والقاضي ابو بكر الباقلاني من الاشعرية وبعض المعتزلة و  
 وداود الظاهري **قوله** وصرت ابن عيسى غير صحيح لان الخلاف للمنا  
 في مسألة القول كان اشرف فيما بينهم من ان يخفى علي عمر الدين الي الحق كيف  
 قد كان يقول لا خير فيكم ما لم تقولوا ولا خير فيما لم سمع وكان يقول هم  
 الله امرؤ اهدي الي عيوني مؤتية ابد الما نرى عن مروي النساء في خطبة  
 قالت امرأة اما سمعت قوله تعالى **وانتقم اهل بيتك من قريظة** فسمعا  
 علي عما اعطانا الله قبلي عمر وكان كل الناس افقه منك يا عمر حتى النساء  
 في البيوت وان صح فهو صحيح علي انه اعتذر عن الكلف عن المناظرة مع  
 لما علم من نيات عمر علي هذه **قوله** واجيب عن الاضاح ما لا ما  
 ما اجابوا به عن هذا الحديث انه لا دلالة له علي عدم نفي الحث عن غيرها  
 ولا علي اختصاص الاجماع المعتبر بهم وتخصيصها بالاذكر لظهور  
 شرفها وفضلها لا بنفي فضل غيرها ولا علي اعتبار اجماع اهلها فان  
 ملته مع فضائلها المنكح علي ذلك اذ لا البقاء فيما نحن فيه وانما العيب  
 للعلم والاجتهاد والاستعداد ذلك من ما لا يتداوله اصحابه فحذف بعضهم

ظنة



على ترجيح رواية اهل المدينة على رواية غيرهم كونهم اقرب اليها الرسول  
وعلم بعضهم على اجماع الصحابة باطلاق اهل المدينة واردة الصحابة  
لا اجتماعهم فيها وعلم بعضهم على المنقولات المستمرة كالاذان والاشارة  
قائمة والصواع والمدد دون غيرها حتى قيل ان ابا يوسف رجع الى المذ  
هية في هذه الامور بشهادة ابنا المهاجرين والاشارة على ذلك وصحة  
ابن الخاضع مذهب مالك ان اجماع اهل الحديث حجة على الاطلاق  
ولم يرض هذا التاويلات **قوله** وقيل يشترط الى اخره اختلف  
القائلون بحجية اجماع من بعد الصحابة في انه هل يشترط عددا الا  
خلاق السابق للاجماع الاتقوام لا وصورته اذا اختلف اهل العصر  
في مسألة على قولين واستعر خلا فهم فذلك هل يمنع انعقاد الاجماع  
في العصر الذي بعد على احد القولين في ذلك المسألة وهل يكون  
عددا للاختلاف شرطا لصحة اجماع المذهب اكثر اصحاب الشافعي وعامة  
اهل الحديث الى انه يمنع ويصح المسألة اجماعا كما كانت واختلف  
مشايخنا في ذلك فقال اكثر هو لا يمنع من انعقاد الاجماع ويرتفع  
للخلاف السابق به عند علمنا الثلثة وهو مختار فخر الاسلام  
وتبعه للصنف وهو الاصح وقال بعضهم فيه اختلاف بين اصحابنا  
عند ابي حنيفة يمنع من الانقضاء وعند محمد لا يمنع و ابو يوسف  
في رواية مع ابي حنيفة وفي رواية مع محمد وهو الاصح **قوله**  
مسدلين الى اخره يعين ان هذا البعض الذي اثبتوا الخلاق في  
الاصول المذكورين امتنا استدوا عليه بمسألة ام الولد وهو ان  
القاضي اذا قضى ببيع ام الولد ينقد قضاءه عند ابي حنيفة و ابو  
خلفا لمحمد وقد كان هذا اختلفا بين اصحابنا ثم اتفق من بعد  
على عدم جواز بيعها فدل على انها جعلوا الاختلاف السابق مانعا  
من انعقاد الاجماع الاصح لانها لو لم يجعلها مانعا لم جوز ابي حنيفة  
الصحيح ان هذا اجماع عند اصحابنا بغير الثلثة لان الدليل الذي

دل على انه اجماع الامة تحتها لا يفصل بينهما سبق فيه الخلاف عن السلف ولا  
ولا يبرها لم يسبق فيه الخلاف وانما انفق في القاضي جواز بيعها عند ما خلافا  
لمحمد لان هذا اجماع مجتهد فيه فيكون فيه شبهة بمنزلة خبر الواحد حتى لا  
يكفر باحد ولا يضل القضا اذا صادف محلا مجتهدا فيه فقد **قوله**  
وخلاف الواحد مانع اي من انعقاد الاجماع عند الجمهور وذهب احمد بن حنبل  
في احدى الروايتين ومحمد بن مريم الطبري وابو بكر الرازي عن اصحابنا الى  
انه غير مانع بل اتفاق الاكثر كاف في الانقضاء فان قلت قد يفرق بعض الصحابة  
بأنها استبرأ الاجماع مع خلافا في طلبة محقق في كل البر وحيت قال لا يفسد  
القصر وخلاف ابن عباس في رين الفضل قلنا بان خلاف الواحد انما يقصد به  
اذا لم يكن مخالفا للفقهاء في طلبة مخالفا للفقهاء قوله **تم أمموا الصيام**  
**أي الليل** ولا يتحقق ذلك مع اهل البيت كما خلاف ابن عباس مخالفا للحدث  
الشهور وهو قوله **تم** الخطة بالمحطة للحدث وللهذا ذكرت الصحابة عليه روي  
**قوله** ولنا ان لفظ الامة في قوله **تم** لا يتجمع عليه على الضلالة ان قيل  
هذا خبر واحد وكيف يدل على جميع الامة قطعاً الجبيلة الروايات نظائر  
عن النبي صلى الله عليه وسلم بغيره هذه الامة غلطوا والعدد المشترك بينهما متواتراً  
ومشهوراً متواتراً في ادلة حجة الاسلام انما دللت على اجماع اهل البيت  
للحقيقة وعلى حجة الاجماع الاكثر بطريق المجاز والاصل للحقيقة **تم** العام  
وان لم يدخل الخاص لكنه اذا وحدت القرينية يراد منه مجازاً فثبت لذلك  
قيل قل ما ينبغي لاجماع ثلاثة لان الاجماع مشتق من الجماعة واقل  
لجمع الصحيح ثلاثة واليه يشير عبارة شمس الائمة حيث قال الاصح عندنا انهم  
اذ كانوا جماعة وانفقوا على قولهم سلوت الباقي فانه ينبغي لاجماعهم  
وان لم يبلغوا حد التواتر فاقبل **قوله** وهو في الاصل المراد بالاصل ما كان  
اجماعاً وانما اجماع اهل الاجتهاد من الصحابة فانه بمنزلة الخبر المتواتر  
قيل المراد بجماعتها بت اتفاق الخاصة والعامة لان الداخل تحت ادلة  
الاجماع بلا شبهة **قوله** لان الاجماع ربما لا يكون موجباً للحكم قطعاً بسبب الغيب

ب

سف

هـ



كلا جماع السكوتي والمنقول بطريق الامايش فان لا يوجب اليقين حتى لا  
يلفر جامد واما انكار الاجماع القطعي فان كان الحكم المجمع عليه مما يشرك في الخا  
والعامة مثل اعداد التكاليف وفرض الحج والصوم وتحرير الزنا وشرب الخمر  
والسرق منكره لانه منكر لا هو اليقين قطعا ولعله هو المراد بقوله في الاصل  
وان كان مما يفرد به الخاصة لم يتم تزوج المرأة على عمتها وخالتها ونسائها  
بالوطي قبل الوتوفى وقوله في الحجة السادسة لم يكفر منكره ولكنه يحكم بفساد  
وخطاؤه لانه وان كان قطعيا الا ان منكره متاؤل والتاويل يمنع الا  
الانكار فانهم **قوله** واما قيد بالحكم الشرعي الى آخرة فاصلا في التقييد  
بالشرعي فيدل ما يتعلق بالاصول كشيء الشريك وروية الباقي لا في جهة  
وما يتعلق بالفروع كوجوب الصلوة ونحو ما يتوقف عليه صحة الاجماع كق  
الباري وحجة الرسالة لا لثلاثة بل من الدور وما يتعلق بامور الدنيا كالتجوير  
لجنس وعمارة الارض فانه مختلف فيقال بعضهم يكون حجة وقال بعضهم لا  
يكون **قوله** وقال بعض المعتزلة انه ليس بحجة الى آخرة علم الاجماع في الاصل  
ان يكون حجة شرعية قطعية عند عامة المسلمين وذهب الخوارج والنظام  
والغاشاني من المعتزلة والنزالي وافضل الى انه ليس بحجة ثم لا يخفى ان هذا الخلل  
يتا في قوله ان لا اي للاجماع فتأمل قوله ولنا قوله **قوله** **يا ايها الذين امنوا**  
**اتقوا الله وكونوا مع الصادقين** ووجه التمسك به ان تعالوا امرنا بالكون مع  
الصادقين والمراد من الصادقين هو الصادق في كل الامور لو كان المراد  
الصادق في بعض الامور لزم من امرنا بكوننا مع الصادقين لان كل واحد منهما اذا  
في بعض الامور ثم لا يكون الامر بالمتابعة في بعض الامور لانه غير مبين في هذه  
الاية فيلزم من الاحمال والتعطيل ثم نقول ذلك الصادق في كل الامور القوي  
متابعة في كل الامور اما مجموع الامة اذ لا يجوز ان يراد بعضهم والثاني باطل  
لان التكليف بالكون معهم يستلزم القدرة عليه لا ثبت القدرة عليه لا يعرف  
اعيانهم وقد يعلم بالضرورة ان لا نعلم واحدا بعينه فقطع فيه بانه من الصا  
نقبت ان الصادقين الذين امرنا بالكون معهم مجموع الامة **قوله** فان قلت لا يلزم

صحة

لانه

بوجود

دق

دقين

يجوز ان

من قولهم شهداءهم الى آخرة فانه المراد بشهادتهم في الآخرة على الاطلاق  
بان الانبياء بلغت اليهم الرسالة لا فيما اجمعوا وان يكونوا اعداء في الآخرة  
لان عمالة الشهود تعتبر حالة الاداء سلمنا ذلك لكن المراد من كان في  
زمان نزول الآية وسلمنا ان العبرة بعوم اللفظة لكنه معارضاته يجعل اهل  
الكتاب شهداء بقوله **قوله** **وانتم شهداء** وليس اجماعهم حجة فلذا هدى  
الامة واجيب ان الله تعالى ذكر الشهادة مطلقة فيتناول الدنيا والآخرة  
ومن شهداتهم حكمهم فيما اجمعوا عليه لو كان المراد صيرورتهم عدوا في الآخرة  
لم يكن في تخصيصهم فائدة لان جميع الامة عدو لاجماع اهل الكتاب يحمل  
ان كان حجة حين كانوا مسلمين بالكتاب فيردوا به وليريق اليوم حجة للفر  
على ان تأجيل وانتم شهداء بما فيه من نية صحتهم **قوله** والداخي قد  
يكون الى آخرة ان سبب الاجماع نوعان داع وناقل فالداعي هو الذي يدعوهم  
الى الاجماع ويحملهم عليه والناقل هو الخبر الذي ينقل الاجماع اليه والفرق  
بينهما ان سبب الداعي لا يعقد والناقل لا يظهد واعلم ان الخبر هو الذي  
انه لا يجوز للاجماع الا عن سند من دليل وامارة لان عدم السند يستلزم  
الخطا اذ الحكم في الدين بلا دليل اضلال ويمتنع اجماع الامة على الخطا وفائدة الا  
يقعد ومن يستند سقط البحث عن الدليل وحمة المخالفة وضرورة كون  
الحكم قطعيا **قوله** وقال بعض لا يعتقد الا بدليل قطعي لانه قطع فلا ينبغي  
الا على قطعي وجوابه ان حجة ليس صبيها على نيل بل هو حجة لذاته كرامة  
لهذه الامة والدليل على بطلان هذا المذهب انه لو اشترط كون السند  
قطعيا لوقع الاجماع لغوا ضرورة ثبوت الحكم بالدليل القطعي فان قيل  
هذا يقتضي ان لا يجوز للاجماع عن قطعي اصلا لوقوع لغوا قلنا المراد ان كون  
السند كون السند قطعيا لكان الاجماع الذي هو اصل الادلة لغوا بغيره  
لا يشبه حكما في شيء من الصواب اذ التاكيد ليس بقصودا صليغا وما اذا لم يشترط  
فان السند اذا كان ظاهرا فهو مفيد ان يثبت الحكم بطريق القطع واذا كان قطعيا  
فهو يفيد التاكيد كما في النقص المتعاضة على حكمه فلا يكون لغوا **قوله** وقال

حجة

هو

جماع



بعض لا يعتقد لإجماع إلا عن خبر واحد وقياس إذ عند وجود الجهليات الستة  
المتواترة لا يحتاج إلى إجماع لأن الحكم إذا يكون ثابتاً به إلا أنه وجوبه أن  
أدلة ثبوت لا تفصيل فيها بين قطعي قاضي وقد تقدم فائدة الإجماع بعد  
وجود الستة وكذلك بعد كونه قطعياً **قوله** وإذا انتقل اليها بالافراد فبفتح  
الهيئة جمع فرد وهو الواحد وبكسرهما مضمرة فده بمعنى صيره فرداً بروايتها  
له دون غيره يوضح الأول بمقابلته بالمتواتر والحق بلقط الواحد ليكون المعنى  
أن نقله إنما بطريق التواتر وبطريق الأحادي ويصح الثاني بمقابلته بالإجماع  
ليكون المعين نقله أما بطريق الإجماع والشركة في نقله وأما بطريق الأفراد  
بغير الأفراد والاختصاص بنقله بحيث لم ينقله عدد يبلغون عدد التواتر  
**قوله** وقال بعض أصحاب الشافعي إلى الفرع وهو قول بعض أصحابنا أيضاً **قوله**  
لأن الإجماع قطعي ونقل الواحد ليس بقطعي فكيف ثبت به القطع وتقرير الجواب أن  
لا يثبت بنقل الواحد إجماعاً قطعياً موصياً للعلم لمتنع ثبوت به بل يثبت به إجماعاً  
ظاهراً موصياً للعلم وثبوت بنقل الواحد غير مستح كخبر الواحد ولكنهم يقولون وجوب  
العمل بخبر الواحد ثبت بدليل قاطع وهي إجماع الصحابة ودلالة التصريح  
ولم يوجد ههنا دليل قاطع يدل على وجوب العمل به فلو ثبت بالقياس على خبر الواحد  
ولامدخل للقياس في ثبوت أصول الشرعية لأنه ثبت شرعاً بالرأي واجباً بأن  
وجوب العمل به ثبت بطريق الدلالة بان نقل الواحد للدليل القطعي موصياً للعلم  
قطعياً كخبر الذي تخلت واسطة بين ناقلة والبرهان فقل الواحد للدليل القطعي  
وهو الإجماع الذي لم يتخلل بينه وبين ناقلة واسطة بان وجوب العمل قطعياً لأن  
احتمال الضرر في مخالفة المقطوع به أكثر من احتمال مخالفة المظنون به وإذا  
ثبت وجوب العمل به في هذه الصورة ثبت فيما إذا تخلل في نقله وسائط لعدم القائل  
بالفصل هذا ولقائل أن يقول خبر الواحد إنما صار ظاهراً بواسطة نسبة في النقل فهو  
في الأصل محتمل فلو كان الإجماع برأوي إذ لا نسبة له في أن المسموع من النبي ومخبره قطعاً  
**قوله** حتى يكثر طرده والنسخ في هذا الإجماع جائز عندنا فيجب على من يجمع  
عليه خلافاً بعد ذلك ولو جمع القرن الثاني على خلافاً لم لا يجوز إلا أنه لا يصلح

أولي

نأخذ الكون دون الأول ولو جمع القرن الثاني على حكمه ثم اجمعوا على خلافاً **قوله**  
أن القطعي ينسخ بالقطعي بالظني والظني ينسخ بما كذا في شرح الزردوي  
دلالاتي هذا ما تقدم في النسخ لأن مقتضى حمل على الإجماع غير من غير من فتنة **قوله**  
جامد لإجماع السلوكي وإن كان من الأدلة القطعية بغير ما فهم من قولهم الشبهة كما قد  
دلالاتي هذا جعله قبل هذا من الأدلة القطعية نظر إلى هذه الشبهة **قوله** لأنه غير  
المشهور حتى لا يكثر جاحل لتفسيره الاختلاف ويجوز في الزيادة على الكتاب **قوله**  
ولقائل أن يقول السلوك في الدلالة دون النص فكيف يكون السلوكي إجماعاً  
من التخصيص وللجواب أن الصحابة لما اختلفت بأوصاف لم تكن لغرض كان  
سكوتهم أرفع من تصريح غيرهم **قوله** ولا يجوز لمن يؤد علم حدثات قول آخر عند  
الجهل وواجب الظاهرة صحته بين بان المنع عنه إنما هو مخالف الإجماع  
والإجماع مع هذا الخلاف وكيف وواصلنا بين سيرين قولنا ثابتاً بعد إجماع الصحابة  
على قولين في زوج وأبوين وأمرأة وأبوين حيث جعل اللام في الأولى والثانية  
فما بقي بعد فرض الزوج كما هو قول عامة الصحابة وفي الثانية نكح جميع المال  
كما هو قول بن عباس وكذا مسروق أحد قولنا سابقاً في قول الرجل للمرأة أنت علي  
هزم بعد إجماعهم على ستة أقوال غيرها وهو أن لا يتعلق هذا الكلام حكم ولنا أن  
أن الصحابة إذا اختلفوا على قولين متلا فقد اتفقوا في المعنى على المنع من أحد  
قول ثالث لأن الحق لا يعود وأما قولهم ولا يجوز أن يظن بهم الجهل به فالجواب  
أمدانته لا فدية وقد مضى من الأثر فيهم منيعوا في الحديث والأخوة من أحد  
قول ثالث بقص بكل المال للأخوة دون الجدة أيضاً أحداث القول الثالث  
بطلان القولين الأوليين المستلزم إجماعهم على الخطأ هكذا قالوا ولقائل  
أن يقول على الأول تماماً من عوامنة بشرط أن لا يؤدى إليه الاجتهاد لا مطلقاً  
ومشبهة الجدة إنما يجوز وإيها أحداث القول يجعل المال كله للأخوة دون الجدة  
لأنه مخالف إجماعهم على عدم حرمان الجدة وعلى الثاني بان كان واحداً لم يلزم  
تجوز القول لأن الحقيقة إذا الخطأ قد يعمل به وإن كان متعدد المراد  
حقيقة بطلانها فالحق التفصيلية كما اختار أصحاب الأحكام وهو أن القول

لأنه

لأنه

حد

ولا



الثالث ان استلزم رفع ما مجموع عليه لم يجعل المال كله للأقوة دون الخبز  
لانه مخالفا لاجماعهم على عدم حرمان الخبز وان لم يستلزم ذلك جاز جعل النية  
شرطا في بعض الظهارات لانه لا يستلزم رفع اجماعهم في ذلك على قولين احدهما  
ان النية شرط في الظهارات كلها كما هو قول البعض والثاني انها ليست بشرط  
في شيء منها كما هو قول الباين **قوله** القياس في اللغة التقدير يقال قيست لارض  
بالقبضة والنوب للبراع اذا قرنتها بهما وقاس التطبيق للجرح اذا سره بالمسند  
ليعرف مقارن مقديره ويستعمل بالمساواة مجازا والعلاقة للملازمة لانه تقدر  
الشيء بالشيء مستلزم للمساواة بينهما يقال قيس العسل بالنحل اي سواه ايضا  
تم وصله القياس في اللغة على البناء لان كنهه على جعله صلة في الشرع فقيل  
عليها التضمن بمعنى البناء على ان القياس الشرعي تبا لا لاثبات ابتداء  
**قوله** وفي الشرع الماخرا القياس في اصطلاح اهل الشرع قسمان عقلي وشرعي  
فالعقلي ما استعمل في اصول الدينيات وقيل هو رد غائب اليه شاهد يستدل  
به عليه والشرعي ما عرف المصنف **قوله** واعتز على هذا التعريف بانه غير جامع  
اذ يخرج عنه القياس بين المعدومين كقياس عديم العقل بسبب الحيوان على عدم  
العقل بسبب الصغر في سقوط الخطاب فعليه الفهم فانه قياس ولم يشمل التعريف لان  
ذكر الاصل والفرع في المعدوم فاسد لان الاصل هو الشيء سابق عليه وجهه في كونه  
تعالى والفرع اسم لاحق عليه وجهه بيتي عليه غيره والمعدوم ليس شي ولا قابل  
للايضاف بالسيقية والتمق ولا يستقيم مع القياس بين المعدومين وقد  
ان المثال المذكور انما هو قياس المعدومين للمعدومين وانه الشئ لا يصح ان  
يعلم ويجبر عنه لعدم تحقيق الفرق بين العدمي والمعدوم في الضد  
وان يتحقق في المزموم اذ لا معنى لنسب الى العدم في الخارج الا ما قام به  
العدم في ذاته والشيء وان اطلق مجازا وحقيقة لغوية او اصلا ما اعترفت به  
على ما ذكر لا تطلق على العدم في اصطلاح اهل السنة والتعريف الاصطلاحي  
لهم فلا يلتزم الانتباه بل لا يبق ما اصطلاحهم وورد ايضا على عكس قيات  
الدلالة وقياس العكس فانها قياسان ولم يصدق التعريف عليه لان الاصل

حتمها

الجزء

مساواة فرع الاصل في وصف جامع لا يكون عمدة الحكم بالادلة لقيام الشرع  
على الجزم في التحريم بجامع الترجيح الدالة على الشئ المطربة والتقدير في  
في العلة لا يشتمل التقدير في دليل مساويهما فلا ينعكس والثاني اثبات  
نقيض حكم الاصل في الفرع لا فرقهما في عمدة الحكم لا يشتمل الفرع على نقيض  
عمدة حكم الاصل لقولنا في اشتراط الضم في الاعتماق للطلاق لما وجب  
الضم في الاعتماق بالندرة بالاتفاق ووجب في الاعتناق وغيره  
بدليل عكس في الضلوة فانها لم يجب في الاعتماق بالندرة بالاجماع لم  
يجب غير ذلك فالاصل في هذا القياس هو الضلوة والفرع هو الضم  
والعكس في الاصل وهو الضلوة عن م وجب في الاعتماق وعدم كون  
شرطية والحكم في الفرع وهو الضم نقيض وهو هو الضم وهو هو  
شرطية الاعتماق والتقدير في العلة المقصود لساوانها في العلة لا يشتمل  
لان التحقيق في هذا القياس عن تقدير الاصل بالفرع في الحكم والعمدة وهو  
نقيض التحقيق في القياس المعروف وهو تقديرها في الحكم والعمدة فلا ينعكس  
التعريف واجب بان قوله اظهار الحكم انما يكون بالاشتمال لا عن دليل  
مسلم لكن قوله الدليل هو القياس منوع بل الدليل الذي اظهر حكم الفرع  
هو ما اوجب الحكم في المقصود وهو الاظهار بهذين الصفتين هو القياس  
ثبوت الحكم في الفرع حكم هذا الاظهار في شئ آخر وهو ان تقدير الاصل في الفرع  
في الحكم وهو العلة نقيض التحقيق في القياس المعروف وهو تقديرها في الحكم في  
العلة فلا ينعكس به التعريف واجب بانها ليسا بقياسيين وكذا لا  
لا مضافين ويمكن رده بان المراد لا نفي الايراد **قوله** والحد الضم اي الحما  
عن ايراد ما سلف ما ذكره صاحب السيزان والشيخ ابو منصور واختار انه  
المحققين **قوله** لان القياس منظر لا مثبت بل مثبت هو ان سجانا وتعالى  
لكن يقولون لادته كلها انما هي اماراة وعلامة على ثبوت الاحكام المثبت  
هو انه تعالى وازاد الاطيات اليها مجاز ولا خصوصية لذلك بالقياس  
والجواب ان القياس لا يستدل به الاثبات لا حقيقة ولا مجازا بل هو منظر لكون

تبا

ب

ي

انما



لكونه حكم الفرع ذائلا تحت حكم الأصل بدليله والمنشئ حكم الفرع مجازا  
أما دليل الاصل فالقياس مغير حكم الاصل من المخصوص الى العموم بتسوية  
في الفرع لكان النص لعموم يتناول صفة الفرع وقد خفي علينا فافهم بالقياس  
**قوله** واما قال من الجاهل واما ذكر لفظ المذكورين فلاجل ان يتم التعريف  
الموجودين والمعدومين وقد وقع في عبارة الضمارة تعديل حكم الاصل  
الى الفرع ثبوت متحقق واعتراض عليه بانه لا معنى لتعدية الحكم لاستحالة الاستدلال  
الاتصال على الاوصاف ولم سلم فيلزم عنهما بقا الحكم في الاصل لان انتقاله  
عنه ولو سلم فالثابت في الفرع لا يكون حكم الاصل بل منتهى ضرورة وقد اد  
بتعدو المحال واجيب عنه بانه المراد من التعدية اثبات مثل حكم الاصل في  
الفرع من الجوان والفساد والخل والجرمة ونحوه لان التعدية في هذا الوضع  
لا يتصور الا بهذا الطريق وهذا مفهوم من هذا الركب من غير قرينة نطقية  
كقولك ضربة ضرب زيد غلاما يفهم من ان المراد من ضربة مثل ضربة  
لاستحالة ان يكون ضربة ضرب زيد فكذا هنا فتأمل **قوله** فلا يجوز اثباته  
بالقياس لما في اصله من الشبهة وتعالى الله عن العجز عن اثبات حقيقة بدليل  
لاشبهة فيه **قوله** نقلوا عقلا نصبرها القليل والظرفية او المصدرية  
او من الخافض بمعنى انه يحجج بالنقل والعقل اما النقل فقوله تعالى **فاعتبروا**  
**يا اولي الابصار** فان المطلوب مثبت باشارته لان الاعتدال رد الشئ  
الى نظيره بان يحكم عليه بحكمه وهذا يشمل الاعتقاد والقياس بنوعه فيكون  
ثابتين عنطوق الآية غير انها مسبوقه للاعتبار الاعتقاد لانه باعتبار القياس  
فيكون بالمعنى الاول ثابتا بعبارة النص وبالمعنى الثاني ثابتا باشارته وهم  
ان الاعتبار هو الاعتقاد لا غير ولكن تثبت القياس بطريق الدلالة ال  
الشماء بنحو الخطا بطريقها ان الله تعالى ذكر في النص هلان قومنا علي  
حسب هو اعتراهم بالشوكه والقوت ثم امرنا بالاعتبار لكن عن مثل ذلك  
النسب لئلا يحصل لنا مثل ذلك الجزا وحاصلها ان العلم بالعدله يوجب العلم  
بالحكم وهو كذلك في الاحكام الشرعية من غير فرق وهذا المعنى يفهم من غير غيب

صاف

اجتهاد فيكون دلالة نص لا قياسا فلا يلزم منه اثبات القياس بالقياس قد لا  
النص مقبوله بخلافه واذ الخلق في القياس الذي تعرف فيه العلة بالاستنباط  
**قوله** كذا قاله تغلب قلت وقال غيره الاعتدال الاعتاط بل هو الاستدلال  
الفهم هنا لترتبة عليهما سبق والجواب على تقدير التسليم المطلوب حاصل با  
الدلالة كما مر ولان الانتقال من المسائل الذي هو بمعنى القياس يتحقق في الا  
تعاقد لان المتعقد مستقل من العلم بمجال كثره الى العلم بمجال نفسه على ان المتك  
مورد مطلق الاعتدال الذي هو القياس الشرعي احد جهاته وهو ما يقع في المطلق  
**قوله** ومن هذا يوفى ان الاول يستدل بالعبارة النص قد علمت ان الاول  
انما هو استدلال باشارة الآية وهو قوله **تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار** انما  
مستبوقه للاعتبار بمعنى الاعتقاد لانه باعتبار القياس وكلماتها تشمل الاعتقاد  
والقياس كما يتناه فتأمل **قوله** وهذا الاستدلال بدلالة على تقدير  
تخصيص الاعتبار بالآيات وعلى تقدير عجز الاعتبار في الملمات وغيرها  
فمن صريح في الاستدلال بعبارة النص **قوله** وحديث معاذ بن عمرو بن الجموح  
لقائل ان يقول حدث معاذ ظني لانه احاد والمسألة اصولية فلا يجوز الاعتقاد  
فيها بالظن فالآدي الاقتصار على الدليل القطعي **قوله** في قوله من الخطة  
بلخطة مثلا بمنزلة يري برقع مثلا ونصيبه متفق عليه من حديث معاذ بن عمرو  
الصامت رفعه الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر والشعير بالشعير  
والتمر بالتمر والملح بالملح مثلا بمثل سوايسوا يدا بيد فمن زاد واستزاد فادان  
هذه الاضاف فيبيعوا كيف شئتم اذا كان يدا بيد فمن زاد واستزاد فقد  
استاء الاخذ والمبعض فيه سواء **قوله** لانه البايع يبيع اتما قدر المحذوف  
من مادة البيع لانه وارد في المبادلة والبايعة بالاصفاق فاستدعت  
مليصقابة والمناسبت فيما نحن فيه **قوله** تقدير بيع الخطة بالخطة  
ويجوز ان يقدر فعل مجهول نحو بيع الخطة بالخطة وكلا التقديرين  
على صيغة الجوز بمعنى الامر **قوله** والخطة مكيل اي اسم علم للمكيل مطلق  
موضوع لنوع من الطعام الذي يقع ان يكال فليس المراد تحقيق بالمكيل

ل

ط

بالشعير



فان تركت كيلة لا يخرج عن كونه كليليا **قوله** فويل حبس في  
الحديث حيث قال بالخطبة **قوله** والاحوال شروط لكونها صفات وا  
الصقات مقيدة كالشروط الاتريمان التلافة يتعلق بالركوب كما  
يتعلق بالدخول من قوله ان دخلت الدار ركبة فانت طالق قال في البقرة  
وصية نظرا لانه سلم ان الوصف بعينه **قوله** والامر لا يجب الظاهر  
ان الامر لا يباح والتقييد بالصفة المذكورة للدلالة على انه لا يجوز بيع  
الخطبة عند انتقائها لانه لا يملكه قبل بيعه في الصفة ولم يكن ان يجعل عند  
حواله البيع عند انتقائها والصفة منفيها يحكم الاصل الاصل هو الجواز  
لزمه المصير الجان الام لا يجاب باعتبار الوصف بعينه ان بيع الخطبة  
صاح الا ان رعاية المائدة واهية ولا يتعدان يكون الشيء مباحا  
يجب رعاية بشرط عند الاقدام عليه كالدخول فانه مباح ويجب فيه شرط  
وهو الاشهاد عند الاقدام عليه وكأخذ الذهب فانه جائز والقبض  
فيه جائز فان قلت معنى كون الامر لا يجازى بالماهوية واجب ولا  
لا يستقيم فيما نحن فيه اذ لا وجوب لبيع الخطبة بوصف المائدة ولا  
لاخذ الذهب بوصف القبض قلت مراد ان الامر منصرف الى رعاية الو  
وهي واجبة كانه قيل اذا بعتم الخطبة فراعوا المائدة وادا اخذتم الذهب  
فانقبضوا **قوله** و اراد بالمثل بعنى القدر لقيام الاجماع على عدم بيع  
المائدة من جميع الخبيثات **قوله** اي الفصل على القدر الشرعي وادناه  
في الكميات نصف صاع من من وفي الوزونات قيراط من الذهب  
درهم من الفضة وهذا لان الفضل لا يتصور الا بناء على المائدة وهي  
انما يكون بالقدم والفضل لا يتصور الا على القدر من الجانبين وذكر  
في الفوائد البديرية لشيخ الاسلام ان الفضل على القدر يكون قدرا وانما  
نصف صاع فالواجب ان يكون الزايد ما اذا كان كذلك واقامادون  
ذلك فلا يجرم وهو مخالف لرواية عامة الكتاب اذا لم يبلغ ذلك نصف صاع  
من اهل الجانبين فاذا بلغ ذلك كما اذا باع خفنة بغيره من الفضلات

مادون نصف صاع في حكم الخفنة وكذا تقم الخفنة والخفتان عند  
بايا القيمة ولو وصفت ككليل اصغر من نصف صاع كربع صاع وثمن  
قدم كما في ديارين فلا شك في الرتبة وتكون الشرع لم يقدر بعض  
المقدرات الشرعية في الواجبات المالية باقل منه لا يستلزم اهدار  
التفاوت المتبقية في الاسر مادون الحجة من الذهب الخفنة لا  
يتم له **قوله** لان الرتبة اسم لكل زيادة في اهدا البديهي وقيل هو فضل ما  
لا يقابل عوض في معاوضة ما لم يبال وقيل هو فضل حال عن عوض شرط لا  
المتعارفين في المعاوضة ولا يخفى ان كلا من هذه التعاريف غير  
منعك فان بيع الدرهم بالدرهم نسبة ربا وليس فيه فضل لا يقابل  
وفي جمع العلوم الرتبة عن عقد فاسد وان لم يكن فيه زيادة وهذا  
التعريف واي شموله جميع الافراد اللهم الا ان المراد بالحقبة اتم من  
الحقبة والتقدير كالتجارة في الاستحباب تفوق اعلا لولا انكر بالله  
بالنسبة بغيره ولو انكر بالفضل اختلفوا فيه فان ابن عباس لا يراه **قوله**  
لان المائدة تقوم بالصورة والمعنى لان كل موجود من المحدثات موجود  
بصورته ومعناه **قوله** وذلك بالقدر الحسن الذي المذكور من قيام المائدة  
بالصورة والمعنى ان يكون بالقدر والحسن لان القدر علة عن التساوي في  
المعايير وبه يحصل المائدة الصورية واليه اشار صلح بقوله مثلا بمثل الحسن  
عبارة عن التساوي في المعية وبه ثبت المائدة المعنوية واليه اشار صلح  
بقوله الخطبة بالخطبة ولقائل ان يقول المائدة الصورية كما تحصل بالوزن  
والكيل يحصل بالعد ايضا فانه يجعل القدر بيات مثلا متساوية كالكيل في  
المكليات بدليل انها يضمنان بالمثل في ضمان العدوان **قوله** انا لا نسلم  
ان القدر يجعلها متساوية وانما جعلت امثالا في ضمان العدوان مع قيام  
التفاوت للضرورة الا ان الاتلاف قد تحقق والمرجع العدوان  
واجب التفاوت في القيمة الزفولم يتجلى هذا التفاوت لو هنتا تفاوت اكثر  
منه وهو تفاوت القيمة **قوله** وهو قوله عم جديها ودرها سواد وهي وان

ل  
حد

والجواب



يؤيد في كتب الستة بهذا اللفظ والكتبة مأخوذة من إطلاقها قد مناه  
من حديث أبي سعيد هذا ولقائل ان يقول لو سقطت الجوده  
عند المقابل بالجنس لجرى شيخ الأب والوصى مال الصغير بمثل ردنيا و  
لمكان بيع المريض في مرض الموت حنطة جيد تردية معتبره جميع المال  
لا من الثلث واللازم لطل فملزم ومثله واجيب بان الجوده ساقطة  
في غير المقابل بالجنس لا بحاله وكعدم الجواز والاعتبار من الثلث باعتبار  
ان تصرفه هو لا مقتصر على الوصي لا نظرا ولا نظرا في تصرفه يقتضي  
ان سقوط الجوده فليتنا وصل قوله هذا هم النص اي هذا الذي ذكر  
من الامور الثلاثة وهو هو التسوية والحرمه عند ثمانية والذاتي  
حكم النص اما الاول فلان النص سبق له فكان ثابتا بحمله واما الثاني  
فانه وان لم سبق له النص لكنه ثابت بالتعلم لغة بقوله والفضل رايكما  
الجوده ثابتا باشارته واما الثالث فقد ثبت ضرورة للاول وكان ثابتا  
باقتضائه فتبين ان الحكم النص فخر نعمنا ثلثنا هذا ووقفنا على هذه  
المغايه لم يبق لنا الاعتبار وقد وجدنا الارز وغيره كالذهن والحقير و  
سائر المكيلات والموزونات امثالا متساوية في التصوص عليه في  
العلة المذكورة فكان الفضل الزايد على المائده فيها فضلا خاليا عن العوض  
في عقد البيع من حكم النص بل تفاوتت لاهد ما على الاخر في الحكم فلزمنا اثباته  
في على طريق الاعتبار والمناق غير المنصوص به في الحكم بالعلة الجامعه قوله  
والحشر الثاني اجلا عن ضوابطه اياهم من حبير الجيا الشام وقيل للحشر الثاني  
يوم القيمة لان المحشر يوت وعن ابن عباس من شك ان المحشر  
قلية هذه الآية وقيل الاول لا يدل على التكرار بدليل ما قاله الاول  
اشهره فهو حشر فاشترى عبد يعتق من غير مثل عند كثر وهذا ضعيف  
لان الاول يدل على نية لغة وان لم يتوقف على جوده قوله فيما انقضت  
من الاقوال والافعال والاعتقادات قوله والجواب تفاوتة القياس في  
اخره اما تقريره بالكتاب فلا يكون خارجا عنه ولا في بيان او تقول ليس

في الكتاب بيان كل شيء صريحا بالاتفاق الا ترى ان قوله تعالى ولا تقتل  
لهما آفة ليس فيه صريح التوقي عن السوء في الشتم فلما لم يكن فيه بيان  
كل شيء صريحا دل على ان الموادم الثيبان الثيبان بالمعاني المودعة  
فيه والمغايه توقف عليها تارة صريحا وتارة دلالة واشارة او اقتضا  
ولا يحصل ذلك الا باجتهاد الراي فيكون ما عتسكوا به حجة لنا عليهم بعد  
ان زعموا ان لهم علينا واما عن الستة فان قياس بني اسرائيل لم يكن لقياس  
فانهم كانوا يعيسون في نصيب المشرك ما لم يكن في التوريت بما كان فيها و  
وتحت نرو مشروعا في نظائره وايضا كان قياس بني اسرائيل باعتبار الصلوة  
دونه المعية كما يفعل اصحاب الطرد في يومنا هذا على ان الحديث ليس بحجة لانه  
خير واخذ وهو لا يوجب العقل وحجية القياس من باب العلم والاعتقاد ولا  
يقال بن رديكرو مثل هذا فيما عتسكتم به من اخذ الاهاد لانا نقول انما يرد  
علينا اذا لم يكن مشهورا بتلقي الصحابة آياها بالقبول والتلقي ثابت يا  
الاجماع فكان ما عتسكنا به مشهورا وهو يوجب العلم والعمل عن العقول  
فان تعالي اطلق لنا العمل بالرأي في جهة القبلة وهو محض حق الله تعالى  
لاننا ناهقه تعالى ولم يكن في ذلك صفاقات كما كان قدرته والفرق بين  
القياس وخير الوحد ساقط لان علة القياس عندنا موجبة للعلم كما  
كاصل الخبر لان الوصف كالحيز والتعليل كالرواية فكما يحتمل الرواية  
الغلط يحتمل التعليل الغلط من غير فرق قوله وللاصول في الاصل معا  
معلولة الى اخره استنفذ لفظ المعلول لان العلة التي هي المصدر لازم و  
النتيجة منه عليل فالصواب ان يقال هذا النص معلل او غير معلل والجواب  
انه قد جاء على قول معلول قال في المعرب رجل عليل او معلول اي ذو علة  
اذ عرفت هذا فنقول قد اختلف العلماء في تعليل التصوص على اربعة  
مذاهب حدها ان الاصل فيها عدم التعليل حتى يقوهر دليل باله  
بالتعليل الثاني ان الاصل فيها التعليل لكل وصف ولكن لا بد من دليل  
دليل معين من بين سائر الاصل وينسب هذا المذهب الى الشافعي و

ستا



ولكن المشهور في ما بين اصحابنا ان الاصل في الاحكام التعبد دون التعليل  
الراجح وهو مذهبنا ان الاصل التعليل الامناع وانه لا يرد في ذلك نص  
الوصف الذي هو علة عن غير من الاوصاف ومع ذلك لا يتقبل التعليل  
والتمييز من قيام الدليل على ان ذلك النص الذي ارادنا استخراجا عليه معلولا  
في الجملة وليس حكمه مقتصر على مورده لان الاصل في النصوص وان كان هو  
التعليل الا انه انما ثبت بطريق الظاهر للاجماع على ان بغض النصوص  
غير معلول لان الظاهر انما يصح حجة للدفع دون الاكراه كالاقتضاء  
وبطهر ثمة هذا الخاضع في الذهب الفضة فان الزبائنا تبيعها بالنقص وهو  
معلول عندنا بعلته الوزن والجنس وغير معلول بذلك عند الشافعي فلا يصح  
مثلا ان يستدل عليه بان الاصل في النصوص التعليل وانما علية اقامة الدليل  
بان النص معلول في الحال **قوله** اللام تكون بمعنى في غير المغلول بالشاهد  
يعني ان يقول ان في الحال معلول وقد يقال كون اللام كالتعريف بمعنى في مجازا  
ان سلم هذا الاستعمال المستشرد به والعدول عن الحقيقة الى المجاز  
لا يدل من دليل وثقته ولفظ معلول اصرح في المقصود من لفظ شاهد ومجرب  
بان التلثة كون اللام احضرت في وانما عبر بالشاهد للثقل التي ذكرها  
الشراح وحاصلها ان النصوص شرود اذنة على الحكم وقد حل بعض الشا  
عبارة المتن في هذا المقام بخلاف ما ذكره الشراح وهذه عبثة ولا يتقبل  
ذلك المذكور من التعليل والتمييز قيام الدليل على ان اي ذلك النص الذي اراد  
تعليله للحال **قوله** وقت القياس معلول في الجزع بعلته يستدل بها على ان ذلك  
م الوصف شاهد على ان حكم النص معتد بها الى غير مورده لا قابل عليه فابقي اللام  
على حقيقتها وكذا الشاهد ولم يجعله معاربه عن معلول ولا يخفى ما فيه  
من التكلف لكن ترجيح اسم الاشارة الى المذكور الشامل للتعليل والمتميز  
او في ما فعله الشراح **قوله** تم للقياس تغيير لغة وشرعا الى امر اعلم  
ان باب القياس يميل على بيان نفس القياس اي مفهومه لغة واصطلاحا  
وشرطا وركنه وحكمه ودفعه ولا يتبين معرفة هذا المعنى لان الشا

في شئ لا بد ان يتصوره او لا يكون على بصيرة في طلبه بصيرة ولا يوجد  
الشيء الا عند وجود شرطه ولا يقوله الا بركبه ولم يشرع في الحكمه لان ا  
الشيء انما يخرج عن البعث لا يكون مفيدا وذلك انما يتحقق بالحكم وبعد  
تحقيق ذلك في المسائل ولا بد ان يخرج فيحتاج الى جواب يتخلص به عنه  
فشرطه الى امر شرطه الخشعي ثلاثة انواع وقد مر شرط حكم الاصل وشرط  
عده حكم الاصل وشرط الفرع اما شرط حكم الاصل فتسعة عند المصنف  
اربعة شروط وضمن الشرط الثالث ستة وانما جعل مجموع الستة شرطا  
لان الكل راجع لا يتحقق التعدي فانه لا يتم الا بلجميع بخلاف الشرط الثالث  
**قوله** وهو محل الحكم المنصوص عليه الى امر اختلف العلماء في تعيين الاصل  
والفرع في هذا الباب فالاصل عند اكثر الفقهاء واهل الفكر هو محل الحكم  
كما اذا قيل الرزق على الخطة مثلا في تحريم بيعه بحبسة متفاضلا كان  
الاصول هو الخطة عندهم لان الاصل ما كان حكم الفرع مقتبسا منه ومتم  
ايه وذلك هو المراد من هذا المثال وعند المتكلمين هو الدليل الدال على حكم  
المنصوص عليه من نص او اجماع لقوله عمر الخطة بالخطة مثلا يمثل وذهب  
طائفة الى ان الاصل ما ابي عليه غيره وكان العلم به موصلا الى العلم او  
الظن بغيره وهذه الخامسة موجودة في الحكم دون المحل والدليل وهذا  
التناقض القطعي لا مكانه لطلاق الاصل على كل واحد منها الساكن الحكم الفرع  
على الحكم في محل المنصوص عليه وعلى المحل او النص لان كل واحد اصل  
واصل الاصل اصل لكن الاشياء ان يكون الاصل هو المحل كما هو مذهب  
الجمهور لان الاصل يطلق على ما بني عليه غيره وعلى ما يفتقر اليه غيره  
ويستقيم اطلاقه على المحل بالمعنيين نعم ان كان اشبه بما يتبعه  
فهو وان كان معلولا لكن نغلته واما الفرع فهو محل المشبه عند اكثر  
كالارزاق وسائر الربويات وعند البعض هو الحكم الثابت فيه بالقياس  
البيع بحبسة متفاضلا وهذا اول الالة الذي يبني على غيره ويفتقر اليه  
لانهم لما سمعوا محل المشبه به اصلا سمعوا محل المشبه به في المشاكلة

هذا

دودا

بمع



اذ اقرر هذا فنقول ان المراد من الاصل هاهنا النص المثلث للحكم  
لخصوص بمعنى الانفراد والنا اولى بمعنى مع وفي بيض السببية والفتوى  
راجع الى الاصل والمختصة غير مذكورة فينحل الى ان الشرط ان لا يكون  
النص المثلث للحكم في محل منفرد مع حكمه بذلك للحل وكقوله صلى الله  
من شهد له خرية وحكم فحسب فانه مختص مع حكمه وهو قول شافعي  
خريه وحكم محله وخرية بسبب قوله تعالى **واستشهدوا شهيدي**  
فانه لما اوجب عن جميع المكلفين مراعاة العدة ولو نزلت في قول  
شهادة المفرد فاذا ثبت في موضع دليل كان مختصا به ولا يقد  
النص الثاني في غيره وان كان المراد منه محل الحكم كان الخصوص بمعنى  
التفرد والبالا اولى صلة والثانية للسببية فينحل الى ان الشرط ان  
لا يكون محل الحكم مختصا بحكمه بسبب اخره من مثل خرية فانه مفرد  
بقبول شهادته وقد جئت لايشارة فيه غير وعرف هذا  
الاختصاص بقوله تعالى **واستشهدوا شهيدين قوله** وهي تدخل على  
المقصود كثيرة الى اخره اعلم ان الاستعمال في الاصل اعم العربي على  
ان المقصود هو المذكور بعد اليك يقال خصصت زيد بالذکر وفي  
الكشاف اياك تعبد بحضتك بالعبادة لا تعبد غيرك واما استعمال  
الثاني المقصود عليه فقيل كما في قولهم ما زيد الا فاعدا لانه لتخصيص القيام  
بزيد وتول بعض الفقهاء يختص القسم بتروكت لكه مما يتبادر اليه  
الوهو كثيرا حتى انه يحل الاستعمال الشائع على القلب لانه اعتبر بعض  
المحققين عيان نحر الاسلام الى قوله ان لا يكون حكم الاصل مختصا  
ليدخلها على المقصود عليه وان كان حقا فادفولها على المقصود مشتقا  
على المتبادر المتعارف تعيينا على الافهام اذ اعلمت ذلك صتين للكات  
قول الشارح فيجمل

دنة  
شهادة

فيجمل على القلب ليس بظاهر لان المصنف رحمه الله ادخلها على الاصطلاح  
فلا قلب في العبارة اللهم الا ان يقال المراد القلب بالنسبة الى البناء  
الى النحر الى كان حيا العبارة ان يقول كاذب بعض المحققين ولا يخفى ان عبارة  
الشارح في هذا المقام فيها ايجاز فحل يحتاج الى تكمل وكان حقا ان يقول  
وهي يدخل على المقصود عليه فقليل لكنه مما يتبادر اليه الفهم كثيرا  
فيجمل على القلب بالنسبة الى ذلك **قوله** وليس المراد من الخصوص في صيغة  
عامة الاخر لا يطلق الخصوص وبالنسبة اليه والنسبة الاخر الملا ليل  
الخصوص والمختصة نسبة غير مذكورة يعني شرط ان لا يكون محل الحكم مختصا  
بحكمه عن قاعدة عامة بسبب اخره يختصه وليس ار يدي ذلك كان  
المراد بالخصوص الخصوص بطريق الكرامة مثل حرمة فانه مختص  
بحكمه وسوقبول شهادته ووطح لما روينا عن العمومات الوجوه للعد  
فان الخصوص اذا كان بطريق الكرامة منع الحاق الغير بقياسا وان  
كان ذلك الغير مثل الخصوص في الفضيلة او فوقه لانه متى بعدى الحكم  
الى غير ادى الى ابطال الخصوص الثابتة بخلاف مطلق الخصوص فانه لا يمنع  
القياس بالنسبة كرامة والبا الثانية صلة والنسبة الاخره دليل الخصوص  
والخصوص منه غير مذكورة والنبى عليه ان يكون محل الحكم مختصا عن قاعدة  
عامة مع حكمه فبقول اخره فينظر فان الخصوص المصطلح لا ينقسم الى ما  
هو بطريق الكرامة ولو سلم لكن لا سلم جواز لان شرطه المعارضة  
ولو سلم فالعموم والخصوص من اوصاف النظم فحل العام الخصوص من  
القاعدة العامة لا يكاد يصح **قوله** بناء على اعيان متعلق بجواز الشهادة  
لرسول والضمير راجع اليه لان التعليل لا معارضه بالنسبة فيكون بالطلا  
وقوله بناء على اعيان متعلق بجواز الشهادة لغيره والمعنى ان حرمة اعيانهم  
انتهى بجواز الشهادة للرسول عليه السلام بناء على اختلاف كما في الخبر عن  
احد الامامة بناء على اعيان والمشايع فان قوله عليه السلام في افاة  
العلم كالعيان والشرع قد جعل التسامع في بعض الاحكام بمنزلة العيان فكان



قوله الرسول عليه السلام بذلك اولى **قوله** اليانعة للتعديتة اي لان محدودا  
من الحدود ونحو ذلك فلا ينافي الجمهور من ابا الصلوة ولا يتعدان محل  
العدل وهو العرف فيكون متعديا لكن الاسان بالتابعين انه من العدل  
**قوله** يعني ان لا يكون الاصل اي حكمه عادلا عن سنن القياس اي ما يلائمه  
لا يكون على خلافه لانه حاجتنا الى اثبات الحكم في الزجر بالقياس على الاصل  
موافقا للنص فاذا جاء النص في محل مخالفا للقياس لم يكن اثبات الحكم في النص  
بالقياس جرح هذا الحكم ويقضي عدمه فلا يستقيم اثباته بدلالة نصنا  
ومثباته في عرواحه وذلك حال اعترض بان الحاجة الى تقدير الحكم لان الحكم  
كما يصدق عليه انه محدود بل به غير القياس يصدق على المحل اذ القياس المحل  
ان لا يكون محكوما عليه بهذا الحكم فاذا حكم به كان محكوما به غير القياس لانه  
يكون هذا المحل متصفا بهذا الحكم لا يفعل واجيب بان الحاجة اليه في درجته  
لان المحل لا يكون محكوما به ولا يدور القياس ولا يصدق على المحل انه محدود بل بغير اعتبار  
حقيقة والتقدير الذي ذكره مجاز متكلف بعيد عن الغم وكان الاصل الذي  
دل عليه الظاهر اولى اعلم ان الخارج عن سنن القياس على اربعة انواع التولية  
ما خصه قاعدة عامة ولم يعقل فيه معنى التخصيص كقوله والثاني ما شرع ابتداء  
ولم يعقل معناه فلا يقيس عليه غير كاعداد الكرواحات ومقادير الزكوات  
والحدود والكفارات وتسمية هذا القسم محدودا بل به غير القياس فيه يكون  
اذ لم يصب له عموم وقياس حتى يمتد حتى يخرج عن القياس بعد دخوله  
فيه بل معناه انه ليس متقاسما لعدم تعقل عليه والثالث الفواعل المتبداه  
القديمية النظير لا يقيس عليها وان عقل معناها لعدم وجود نظير خارج  
كما تبادله وله النص فلا ينافي فيه الخلق وتسمية هذا خارجا عن القياس  
فيه كجهنم ايضا كخص السفر والمسح على الخوفين فاننا فعلنا ان المسح على  
الخوفين انما جوز لعدم البرزخ ومسبب الحاجة الى اصحابه ولكن  
لا يصح عليه العمامة والتفانين وما لا يسترجع القدم لانه لا تساوي  
الحق في الحاجة وعسر الترتيب وعموم الوقوع في هذه الاقسام لا يجرى فيها القياس

بالافتان والرابع ما استثنى عن قاعدة فطرق الى استنباطه فيجب  
ان يقيس عليه كل مسألة شاركت المستثنى في عدة الاستثناء عامة  
الاصوليين خلافا لبعض اصحابنا على ما ياتي في بيان ان ساد الله تعالى  
فتبين بهذا ان المراد من العدل وان غير القياس هو هنا ما لا يعقل معناه  
اصلا وبخلاف القياس من كل وجه اما ما كان موافقا له فوجه يكون  
القياس عليه كالمسحيات هذا والتحقيق ان الشرط الثاني من غير التولية  
كقوله من اقسامه كما ذكره الامدي في الاحكام **قوله** كبقا الصوم مع  
الاكل والشرب ناسيا فان القياس يقتضي ان يفرض صومه لانه الاصل  
مناف للصوم عما كان او ناسيا ان حكمه انما س ثبت على خلاف القياس  
بالنص وهو قوله عليه السلام لا عزابي ثم على صياحه فانما اطعمنا الله سعاك  
وليس ثبوته باعتبار كونه مخصوصا بالنقص عن عموم نفس اخر وسو  
قوله تعالى ثم اتوا الصيام الى الليل وقوله عليه السلام الفطر  
عما يدخل حتى يصح تعليقه واخراج المخطي والمكرم والنايم اذا صب  
الماء في حلقه بالقياس عليه كما فعله الشافعي وبعض اصحابنا فعلة عدم  
التقصير لان التخصيص انما يتحقق فيما هو داخل في العام ثم يخرج بالخصم  
والاكل ناسيا غير داخل في العام لانه ليس بفعله وانما هو فعل الله  
لقوله عليه السلام انما اطعم الله وسقاك لا يقال هذا جز واحد  
فلا يراد به على النص لانه قول هو حديث مشهور فيجوز به الزيادة  
وفيه نظر لان ما كالم يجعل به ولا يقال لو كان بقا الصوم بعد الاكل ناسيا  
محدولا بل به غير القياس لما ثبت حكمه في المواضع ناسيا بالقياس عليه  
لاننا لا نسلم ان ثبوت بقا الصوم في المواضع ناسيا بالقياس بل بثبوته  
بدلالة النص لا بالقياس لان الاكل والجماع متمسكا وبيان في افساد  
الصوم بخطابه واحد فحان النص الوارد في احد مما ورد في الاخر لان  
الحكم اذا ثبت لاحد المتساويين ثبت للاخر والما كان متساويين  
هذا خلفه ونوقش بان اتحاد الخطاب لا يقتضي التساوي في الحكم كما كان في

سيما



الصلوة واجيب بمنزلة اتخاذ الخطاب فان كل من منها ثابت بخطاب **قوله**  
لانه عرض لا يقبل الانتقال وذلك لانه المتضمن بتخصيص العرف من محله و  
يفتقر في شخصه الى الموضوع فيكون الموضوع من عمله المستحضات فلا يقبل  
الانتقال عنه وسد اجلا في الجسم لانه اذا كان الموضوع مستحضه يكون  
محتاجا الى موضوع شخص لانه الموضوع المهم لا يكون من حيث هو مهم  
موجه في الخارج وما لا يكون كذلك لا يبيد شخصه هو حال في العرف  
اذا لا يتحقق وجوه الاموضع بعينه فلا يصح عنه الانتقال بخلاف  
الجسم غير متمايز في وجهه وتخصه الى الجزر بل يحتاج في تجزئته الى  
جزر غير معين فلا يتسخر ان يتقل من جزر الى اخر من حيث انه موجود شخص  
لا من حيث انه جزر لان كونه جزرا حاصله باعتبار الجزر وايضا الشيء  
اذا انتقل من محل الى محل يكون الاول خاليا عنه لا في حاله ومنها المنصوص  
لا يجرى حكمه بعد التقديته **قوله** واجيب بان المراد من تعدي الحكم تعدي  
اي شمله هذا لا يدفع ما في العبارة من التسامح والعناية بتقدير المضار  
لا يجرى نفعا لان قوله بعينه باياضه ويمكن ان يجاب عنه باننا لا نسلم  
استحالة الانتقال فانه قد علم تقدير كون الحكم عرضا واحكام الشرع  
لها حكم الجواهر وكن سلطنا فلا نسلم ان تقدير المضار لا يجرى نفعا  
لما ذكرنا ان المقول عليه في تعريف القياس قول الشيخ ابي منصور وقد  
اخذ المثل فيه ولا منافاة بينه وبين قوله لعينه اذ ليس المراد بالتعيين  
الذي هو الشخص بل المقصود ان يكون المعدي مثل ذات المقصود عليه  
اي متحد معه في ذاته دون عوارضه اعتراضا كما يقال ان الحكم المنصوص  
عليه قد يكون قطعيا بخلاف المتعدي فان ذكره في العوارض وهي لا تدخل  
في المحاملة فاقول والرد في نقله لمن التام في داخل قوله ثم اتوا  
النصام الى اليل باق لان الشارح اخرج فعله عن غير المنافي بالخيرين وتعال  
لن يقول قولكم حكم انما هو محدد في القياس لا في خصوصه من النفس دعوى بل هو ما ذكرتم  
فان بان على كونه متناوفا على الشارح يمكن له ان يكون في المحاملة ووجهه ان

مخصصا

مخصصا على ان التخصيص عندنا في بطون المعارضة بالاحتياج والحال  
من التمام ليس بتمام وقد امر الشارح بالتمام فدل على ان باق على الكفاية  
فيه **قوله** وسواختيار عن التعليل بالعلته القاصرة المراد به المستبط في صحة  
بها خلاف عندنا كما ياتي والمختار عدم الصحة واما التعليل بالقاصرة المنصوصة  
او الجمع عليها فتفق على صحة فتنبه **قوله** وعزائنا بان المراد ان تصور وقوعه  
اي وقوع التعدي بالتعليل الذي هو الشرط للصحة القياس لا نفس التعدي  
فان ذلك حكم وهذا التصور سابق عليه فيصلي شرطه ولا يبعد ان يكون  
مقصور الوقوع متقدما وجهه متاخر واجيب ايضا بان التعدي حكم نفس  
القياس وهو ايضا شرط الحكم بصحة على المعنى ان الحكم بصحة يتوقف على  
وجوه التعدي وكلمة بصحة غير نفسه ويجوز ان يكون التعدي حكم الشيء  
وشرط الشيء اخر تا مل **قوله** والثاني سماء فان بالنسبة الى ما تضمنه  
الشرط الثالث من الشروط الستة والاول هو الحقيقة شرطه الرابع شرط  
القياس **قوله** للمتعدي حكما شرعيا وهو اختيارنا من اللغة والتعليل وذلك  
لان الغرض من القياس الشرعي انما هو تعريف الحكم الشرعي في النوع واثباته  
فيه للمساواة في علته نفسا كان او اثباتا فاذا لم يكن الحكم في الاصل شرعيا  
بل كان لغويا او عقليا لا يكون المعدي بالقياس الى النوع حكما شرعيا فلا يكون  
الغرض من القياس الشرعي حاصلا فيكون الاستعمال بد استقالاته لا يبيد  
وسو غير جائز ومذا منى على ان القياس لا يجرى في اللغة ولا في العطف  
من الصفات والادفعال وسومذهب جمهور الفقهاء وانما لم تثبت اللغة  
بالقياس لان الاسماء اللغوية تتراد بها ما وصفت له من سميا فحسب  
ولا يقاس عليها غيرها لوجوه مثل وصف الموضوع في غير ليل يبتل عرض  
الواضع فلا يقال ان زيدا في الزيادة فيقع اسم زيد على كل ما فيه زيادة  
كالبقرة والابل والشيء وعمر في العود والبقاء مع اسم عمر وعلى كل ما فيه بقا  
كالخمر والمدس وكذلك يقال ان الشعب بكسر الشين وسوا الطريق في الحبل  
وتقعا القبيلة انما سماها بذلك لوجوه الشعب فيها فقياس كل ما يشعب بالشعب



كفر البقر الوحشي **قوله** لقوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها الا الفاظ  
الشاملة للافعال والحروف لانهما من اسم في اللغة اي علامة على سماء  
والتمخيص عرف ظاري ثم ظاهر صعد الآية يدل على ان الالفاظ باسرها  
توسعه فيمنع ان يثبت شيء منها بالقياس واعتراض بان علم آدم جاء  
بمعنى الحجر كقوله تعالى وعلمناه صنعة لبوس لكم او علمه لغته من سبقه  
من الجن او غيرهم وايضا الاسم عين المسيح فما كان يكون اللغات فوضيعة  
والقياس يظهر ما خفي كما في القياس الشرعي واجيب بان هذا كله خلاف  
الاصل وعدول عن الظاهر للفظ وما اجتمع عليه المفسرون هذه الآية  
على انا لا نسلم ان علم بمعنى الحجر في الآية وليس مسلمة فاللهام من الله  
تعالى تعليم خصوصا في حق الانبياء والقياس ليس مظهرا لكل شيء بل لما  
قد ثبت بمعنى شرعي وخطي علينا واللغات ليس كذلك لسلمون اللغات  
بزيدي الالفاظ مع قرينة الاشارة وغيرها وقيل غير ذلك والمختار  
عند المحققين هو الاول ان كان النزاع في الظهور لظهور دليله والوقف  
ان كان النزاع في القطع لاحتمال التعليم المهام الوضع كقوله تعالى  
صنعة لبوس لكم او تعليمه ما سبق وصحة خلق اخر واعلم  
انهم قد اختلفوا في تعيين واضع اللغة فذهب الشيخ ابي الحسن  
الاشعري انه الله تعالى وعلمها بالوحى وقيل واضعها البشر واحد  
او جماعة ثم حصل التعريف بالاشارة والتكرار في الاطفال **قوله**  
والدوران اي دوران الشيء وجودا وعدما ما يفيد عليه ظن الغلبة  
وهي هنا لم يحصل لان تعليم الاسماء غير جائز لا تنفاه المناجبة بين الالفاظ  
والمعاني واذا لم يصح التعليل لم يصح القياس تقدم شرطه وليس سلمنا  
ان الدوران يفيد غلبة ظن الغلبة مطلقا لكن ان ما يحصل العبد علة  
لا يتدرب عليه الحكم الا ترى انه لو قال اعتقت غاما لسوادى وله  
عبد اخر اسود لا يعنى فكذا هنا **قوله** ولا نسلم ان الاسم اللغوي ثبت  
قباسا لوجه شرعي في شيء اخر قلنا قلنا بالقياس الاسامي الشرعية لان كل اسم عليه

حكم شرعي فهو اسم شرعي وقد ثبت اسم الحجر للبند شرعا لوجه المعنى فيه  
ويترتب عليه الحد بالنص قلنا الاسماء الشرعية كاللغوية فلا يكون  
اثبات الاسم بالقياس على اي وجه كان **قوله** والشرط الثالث سماه ثالثا  
بالنسبة الى ما تضمنه الشرط الثالث والاول هو بالنسبة الى شرط القياس  
شرط خامس **قوله** ان يكون الحكم اي حكم الاصل ثابتا بالنص اي بالقياس  
لانه انما يتوصل الحكم الاصل القريب بالعلته الموجهة في البعيد فان وجدت  
في الفرع يمكن رد اليد فيكون توسط القريب لغوا وان لم يوجد استغ  
تعليل الحكم في القريب بالموجودة في الفرع لكونه معللا بالموجودة في  
البعيد وحاصل هذا ما ذكره بعض المحققين انه لا يجوز ان يكون حكم الاصل  
ثابتا بالقياس لانه ان الحد العلة في القياسين فذكر الواسطة فياخر  
وان لم يتخذ بطل احد القياسين لا يتغاضى على غير العلة التي اعتبرها الشرع  
في الحكم مثلا اننا قيس الدر على الخطة وحرمة الرباطة الكيل والجنس ثم  
اريد قياسا شيئا اخر على الدر فان وجدت فيه اعنى الكيل والجنس كان  
ذكر الدر مناصبا وفي بعض الاحوال انما اشترط ثبوت حكم الاصل ببعض  
لا بالرأى لانه جازا ان يكون خطأ فلا يصح ان يكون اصلا فافهم **قوله**  
فلا يحتاج الى القياس الا في بعض القياس الاول وهو قياس السجود على القياس  
**قوله** من غير تغيير له في الاصل حكمه في الفرع في اطلاق او تعدد في زيادة وصف  
او سقوطه او غير ذلك اما يتعلق بنفس الحكم ليلا يفتوت بذلك المساواة المعبر  
بين الاصل والفرع غير حكمه للاصل وسواء كان لكونه اثبات حكمه في الفرع  
بالرأى ابتداء **قوله** والشرط السادس سماه شرطا سادسا بالنسبة الى  
تضمنه الشرط الثالث والاول هو شرط ثامن من شروط القياس ايضا **قوله** ان لا يكون  
في الفرع نص يعني ان يكون حكم الفرع منصوصا عليه وسواء عداة مشايخنا و اختار  
مشايخ سمرقند ان القياس ان كان موافقا لنص الفرع حار قال في التحقيق  
وهو الاشبه لان فيه تأكيد للنص ولا طباق السلب على استدلال بالنص  
والمعقول في حكم واحد وتعالى ان يقول ان المراد من القياس هو التوحيدي الذي لا يكون في النزاع



لا دليل عليه لانه الظاهر من المعقول القياس لا الشرعي وان كان غير ذلك فلا يخبر  
حجة فان قلت ان معاذ النما عدل عن الاجتهاد بعد فقد ان النص فدل على انه لا يجوز  
استعماله عند وجهه قلنا حديث معاذ يدل على ان التمسك بالقياس عند فقد ان النص  
جائز فاما عند وجود النص فليس فيه دليل على جواز ولا بطلانه وان لم يكن  
كذلك لا يكون سوا خالفه او انبت زيادة لم يشترها اما الاصل فلان فيه ابطال  
حكم النص بالتعليل وهو لا يكون واما التعليل وهو لا يجوز واما ان كان في رفع  
الاطلاق وهو منقطع قيل والصحيح ما ذهب اليه العامة لان تودي الحكم الى ما  
يثبت بالنص الثابتة والتاكيد ممنوع **قوله** اذ لو كان نص فان كان حكم القياس  
الى اخره استدلال لما ذهب اليه العامة وقيل اذ كان حكم النص مضطربا  
يكون كل في الاصل والفرع ثابت بالنص فلو جعل الاصل الفرع في ما اولى من العكس  
قلت ربما يناقش بان يكون احد ما موافقا للقياس والآخر مخالفا  
فيكون جعل الواجب اصلا اولى **قوله** لم يكن للقياس فائقة للاستغناء عنها  
بالنص اذ الإضافة الى الاقوى متعينة وفيه نظر لانا لاننا لم نعلم عدم الثابتة  
بل يكون مؤكدا بدون تعيينه ودرج يمنع التوكيد لان تودي الحكم لما كان شرطها  
للتعليل فكيف يجوز التعليل بدون حتى ساكذبه النص واجيب بان وجه  
النص في الفرع لا يمنع الجعدي ساكذبه النص بالقياس وكذا ان تقول ما فائقة التاكيد  
اذ لا عبرة في التوجيه بقرعة الادلة ويمكن ان يجاب بان النص يكون حجة على  
براءة حجة والمعقول على من يراه **قوله** هذا مستفاد على الشرط الثاني من الشروط  
المستفاد التي منها المصنف للشرط فاللواطة تجري عليها حكم الزنا وكذا ان  
التمتع بالتعليل ويكون المعنى ولاجل ان الحكم يجب ان يكون شرعا لا يستقيم الحاق  
اللواطة بالزنا لانه ليس بحكم شرعي واما عقاب او لعوى فتأمل **قوله** لان  
حكم الاصل ثبوت الحرمة متناهيمة بالكفارة الى فلو صح ظهار الذي ثبت به  
حرمة مطلقة بعد ان كانت متعينة في الاصل وهذا باطل لرفع مساواة  
الفرع للاصل الواجب اعتبارا في القياس فان قلت الاطلاق والتقييد في  
اوصاف الحكم والمساواة فيها غير معتبرة بين الاصل والفرع في جواز التعليل

الحكم قطعيا في الاصل وفتيا في الفرع قلت لاننا لم نعلم عدم اعتبار المساواة  
فيها واما نوات صفة القطع في الفرع فليس بغير الحكم الاصل بل هو صحيح  
للقياس لان من شأن الفرع ان يكون اذ في حال من الاصل مع ان مثل هذا  
التغير امر حاضر في لا يستحال ان يثبت صفة القطع بما لم يحتمل وهو  
التعليل والفرعية بعد تقديرها وللخصم لم يقول لاننا لم نعلم ان الذي ليس  
بماهل للكفارة بالمال وطهارة صحيح سلمنا انه ليس بماهل للكفارة فهو اهل  
للحرمة في غير طهارة في حق الحرمة كما اعتبر ابو حنيفة اطلاق الذمي في حق الطلاق  
ولم يعتبره لا يجاب الكفارة ويجاب بان القياس على العبد قياس مع الفارق  
فان الزمي ليس باهل للصوم اصلا بخلاف العبد فانه اهل للتكفير بالمال  
الا انه عاجز عن ذلك لعدم الملكة المنزلة المتفرجة والاعتق واصاب ما لا  
كانت كفارة بالمال ايضا كما لغيره اذ استغنى وكذا القياس على اطلاق  
الابلا طلاق مؤجل والذي في اصل الطلاق لان الحرمة الثابتة باليمين  
مطلقة بالكفارة بخلاف الطهارة فان الحرمة فيه موقوفة بها وقد يقال  
من جهة الخصم ايضا كما في العبد حال كونه عبدا والذي اذا سلم لم يهرج  
من الصوم ايضا والتحقيق اذ الخلف في هذه المساواة على اهل مختلفين  
وهو ان معنى العقوبة يتبرح في الكفارة عند الخصم ولزكان فيها منع العاقبة  
فكان الكافر اصلا لوجوبها **قوله** وتقييد المطلق بعسره لان النص المطلق  
يتقضي الرجوع عن العمد باعناق الرقبة الكفارة وتقييد الا بالقياس لا يخفى  
ذلك فيكون تقييد الموجبة بالرأي وهو غير جائز كما بنينا ان تقييد المطلق  
منع عند ناد منحه النص بالتقليل باهل **قوله** والشرط الرابع الى اخر  
وهو الشرط التاسع من شرط حكم الاصل فيما اعتبره المشايخ **قوله** فان قلت  
ان اخرج تقدير السؤال ان القياس لا بد وان تعسر حكم الاصل في الحصول الى  
العموم فلو كان عدم التعسر شرطا بلزم بطلان القياس وتقديره لولم ان الجواب  
لن الزم في التغير غير المزموم في النص لغيره دون التغير في العموم فان ذلك  
مع ذلك في تقديره التعليل اذ لا فائقة الا في حكم النص كما استعمل في جواز التعليل بالعد



القاصر على ان التنصص على حكمه في ولا يتاني عمومه ولكن ينافي خلافه وانما شرط  
هذا الشرط لان تغيير حكم النص بالرأى في نفسه باطل سواء كان في الاصل او الفرع  
لا ان القياس لا يعارضه في الاصل والاولى ان يجعل هذا الشرط في شروط التعليق لان  
شروط حكم الاصل لان التعليق قد يقع مغيرا للحكم النص وقد لا يقع اما حكم  
الاصل فلا يتسام له في نفسه الى مصدر وغيره وانما التغيير امر عارض له  
باختبار التعليق فالقول بان شرط التعليق ان لا يكون مغيرا للحكم النص والى  
من القول بان شرط حكم الاصل ان لا يتغير قلت الظاهر ان هذا الشرط مستلزمه  
لان هذا مفهوم من قوله بعينه لان الضمير عائد الى الحكم فاقول **قوله** لا لا يجوز  
التعليق الا في موضعين هذا الشرط وهو باطل لانه لما ثبت ان لا يجوز  
التعليق الا في موضعين وكما قد سقط في الناصح **قوله** فلان لا يجوز ان يغير حكم النص  
في المنصوص عليه اذ في المراد تعيين المنصوص عليه هو الاصل الذي هو في  
الحكم وانما كان عدم جواز التغيير في الفرع اذ في لان الحكم في الاصل اقوى  
شبهته بالنص بخلاف الحكم الذي في الفرع فانه ضعيف شبهته بالواي فاذا لم يجوز  
تغيير الحكم في الفرع مع انه ضعيف فلان يجوز تغييره في الاصل في باب او في لقوته وايضا  
التغيير في الاصل معارضته الاصل عما لا يجوز بخلاف في الفرع واذ ابطال  
التغيير في الفرع فاذا ابطال التغيير في الفرع مع عدم تضمنه معارضته النص  
فلان يبطل في الاصل مع تضمنه المعارضة بالطريق الاولى في قول بولب نقض  
وارادى من قبيل الشافعية **قوله** تعزير الجولب الى اخره يعني انما حصصنا التعليق  
وهو ما لا يبلغ نصف ما لا يصاحبه في الكليات ولا حجة في الموزون في كالحنة  
والجفتين والذبح والمدترين من قوله صل الله عليه وسلم لا سغوا  
الطعام بالطعام الا سواء بسواء بدلالة الاستثناء لا بالتعليق وذلك  
لما عرف ان المستثنى منه في النفي اذ لم يكن محذورا عما وقف المشي تحين  
للاستثناء فانه لا يجرى الا في الجنس حيث الحقيقة ولذا قاله محمد في قوله قال  
ان كان في الدار الاثر يذبح حرام المستثنى منه بنوا ادم حتى لو كان فيها صبي  
او امرأة حنت ولو كان فيها بنت لم يذبح ولو قال الا حرام المستثنى منه حيوان حتى لو كان

فيها

فيها حيوان غير جارحت ولو كان فيها قرين لم يذبح وفيما نحن بصدد استثنى الحال  
بقوله الا سواء بسواء اذ المراد حال ساويرها في الكيل واستثنا الحال من العين وهو  
الطعام لا يتغير الا بطريق المجاز بان يجعل منقطعاً عن كنه وهو خلاف الاصل  
فقد رد الاستثناء على عموم صدر الكلام وان العموم لم يقع فيما ثبت اوله للنقطة  
خاصة بل فيما تضمنه من الاحوال المتعلقة بالبيع عملاً بالاصل وحوال الطعام  
التي تعلق بها العموم صبي التساوي والتفاضل والمجاز فلا غير وليس ثبتت عند  
الاحوال المختلفة الا في الكثير البالغ مبلغ الكيل فصار قد يرد الحديث على هذا **قوله** <sup>الطعام</sup>  
البالغ مبلغ الكيل الا يطعام مساو له فيه فلا يكون صدر الكلام متساوياً للتعليق  
بدليل مقارنة هذا النص موافق للتعليق لا بالتعليق **قوله** اذا المراد منه في التساوي  
في الكيل من عابا لاجتماع والتفاضل مع احتمال كل واحد منهما والحق ان جعل  
سواء بمعنى مساوياً متفق عليه والاستثناء المرفوع اكثر واولى من المنقطع ولذا  
ان يقول كون سواء بمعنى مساوياً مجازاً والاستثناء المنقطع مجاز فواجه  
ترجيح احدهما للمجازين علم الا حجة انما يجوز ان يكون المستثنى من الطعام  
وتقديره لا يتبعوا الطعام بالطعام الاطعاما مساوياً يطعام فلا يتجسس  
الى تقدير المصدر فيكون الاستثناء في الجنس ويمكن ان يجاب عن الاول بانه  
جعل سواء بمعنى مساوياً اكثر استعمالاً من المنقطع وشيء والحق ان جعل  
سواء بمعنى مساوياً متفق عليه والاستثناء المرفوع اكثر واولى من المنقطع  
وعز الثاني بان ذلك يستلزم المجاز وكثير التقدير والشكالة **قوله** فصار التغيير  
بالنص او حاصله به يعني حصل تغييراً في الكلام غير العموم الى الخصوص بالنص  
اي لا بد لانه مصاحبه للتعليق اي موافق له وهو منسحب على الحال في المجرور  
ويجوز ان يكون مصاحبه صارا اي صار التغيير الحاصل بالنص مصاحبا  
او يكون خبرا بعد خبر **قوله** وتقدير الجولب حاصله ان تفسر هذا النص بسبق التعليق  
بل بدلالة النص الواردة في ضمان اذ روى العباد واجاب الزكاة في اموال  
الاعيانا وهو في الفراء وذكر الشاة كذا في البس على وجه الزكاة لان الاتيان  
من جنس النص اصله وكونها معيارا للمؤثر الواجب اذ يعرف القيمة فان قيل اذ ثبت



وجوب النشأة بعبارة النص وجواز الاستدلال بدلالة فاعني التعليق بالحجة  
اذ فائدة التعليق تنوير الحكم الى كل شخص فيه ولا يوجد هنا فالجواب ان هذا التعليق  
انما وقع الحكم احرابي لظهور كون النشأة صالحة للتعرف الى الفقراء وليس بحكم ثابت  
باصطلاح الفقهاء حتى يمنع تعليقه بل حكم شرعي ثابت بالنص الدال على وجوب النشأة  
والخاص في مهنا ثلاثة احكام وجوب النشأة وجواز الاستدلال وصحة  
النشأة للعرف الى الفقير والتعليل انما وقع في هذا الحكم ثلثا وليس في هذا الحكم  
تغيير بل تغيير وجوب النص الدال على وجوب النشأة انما هو بدلالة  
النص وهذا التغيير مقارن للتعليل في حكم اخر موصل حيثما نشأ للعرف ليس  
فيه تغيير النص اصل اذ لا نص يدل على عدم صلاحية النشأة للعرف الى الفقراء  
فصار التغيير مع التعليق لانه والمنع هو التغيير بالتعليل لا معه فان قلت  
كما ان النص الدال على وجوب النشأة دل على صلاحها في العرف **قوله** تقرر الجواب  
ان حق الفقير سقط في الصورة بالنص باعتبار دوام بينه على النشأة لان حق  
الفقير سقط في صورة النشأة باذن الشرع الثابت بدلالة النقص بالتعليل  
وذكر النشأة كونها اليسر لان الاتيان في جنس النصاب اسهل وانما يلزم اسقاط  
حقها في الصورة بالتعليل لو كانت الزكاة مكافئ وليس كذلك ولا الجارية  
المشتركة واللازم باطل فكذا الموقوف وهذا لان الزكاة حق الله تعالى على الخلق  
فلا يكتفي في التعليق بغير حكم النص باسقاط حق الفقير في صورة النشأة كما تقرر في الخصم  
فان قلت سلمنا ان الزكاة حق الله تعالى على الخلق ولكن لا يجوز اسقاط حقها  
ايضا في الصورة بالتعليل كما لا يجوز اسقاط حق العباد والجامع تغيير النص بالتعليل  
في اسقاط الحق في الصورة قلنا سقطت حقها في صورة النشأة باذن الشرع  
بدلالة التثنية النص ايضا فان قلت فكيف اطلق المصنف على الزكاة حق الفقير  
مع انكم قلتم انها حق الله تعالى على الخلق لان العباد انما حق الله تعالى قلنا  
اطلق عليها ذلك باعتبار دوام بينه عليها بعد وقوعها ابتداء في كف الرحمن وادب  
بانها اذا ثبت وجوب الزكاة بالعبادة وجواز الاستدلال بالدلالة فاعني  
التعليل بالحاجة اذ فائدة التعليق تعدتها الحكم الى ما لا نص فيه ولم يوجد هنا ايضا

انجاز الواعيد لم تقتصر على مال الزكاة بل اوجب صرف الخس والكفارة والعنف  
وهذا قد انفردت فانه قال اذا بعض حوايجهم من مال الزكاة فلا يلزم عنه  
الاستدلال واجيب عن الاول بان جميع مواعيد الفقراء على الاغنياء تقديرا  
فان الفقير من لا شيء له او فله اذ في شيء وقد وعد الله تعالى يدفع حوائجهم  
فان الرزق جميع ما يتوقف عليه المعاش وغير الثاني بان التعليق الحكم اخر  
وهو صلاحية النشأة للدفع للفقير لا تانقول لا معنى لجواز الاستدلال  
الاسقوط اعتبار النشأة وهذا لا يدل على صلاحية القيمة للعرف بعد ما كانت  
باطل في الاعم السالفة فلا بد من ثبات كون القيمة صالحة للعرف وذلك  
بالتعليل وغير الثالث بان تلك امور عارضة فربما يحصل بها انجاز الواعيد  
اما الزكاة فامر اصلي لا يخلو من الاغنياء فيصير بجلا لانجاز الواعيد وفيه  
نظر لجواز خلف بلد في الاغنياء والحاصل ان الصدقة تقع لله ابتداء  
والفقير يتا فلا بد من ثبوتها حقا لله اولا وفي صلاحها للعرف الى الفقير  
ثابتا في النشأة ثبتت كلا العربي بالنص وفي القيمة ثبت الاول بدلالة  
النص والثاني بالتعليل في شيء وان الموعد ان كان مو الرزق فالتعاقب  
من عين النشأة ممكن فلا حاجة الى التعليل وان كان اعم فلا دلالة للاية  
عليها احص من المدعي والجواب ان الموعد به هو الرزق وغير لما كان  
مشد في الاحتجاج اليه الحق بدلالة **قوله** اي وعد للفقراء انما  
حول عبارة المصنف انما حول عبارة المصنف لما فيها من اتمام القيد والمجاز عاها  
لا يخفى وكان المناسب يقول وعد الفقراء بارزاقهم **قوله** وذلك اي والحال  
ان ذلك المسمى من عين النشأة والبق والناقة والمعد من المتقين وغيرها  
ولا يجمل ولا تبقى عينه بجميع تلك المقاصد في كون وملبوس ومنكوح ومركوب  
وسكون وغير **قوله** وركنه الى اخره ركن القياس مجمع اربعة اشياء الال  
والنوع وحكم الوصل والوصف الجامع لان حقيقة القياس لا تتم الا بهذه  
الاربعة فكما لا يتم حقيقة الشيء الا به من اجزا فهو ركن له واما حكم القياس  
فتمت القياس بكونه يحصل الجامع يحصل العلامة الباقية اما كونها اخر الوصل



والحكم نضاف الى الوصف الاخيرة كما في العدم المسكوك وكونها في المؤخر في الحكم  
دون غيرها او لكونها ايجاز الانية مبتنية عليها جعل كما انه موافق لادعاء  
**قوله** لان ركن الشيء ما يقوم به ذلك الشيء في التقدم لا في القيام اي لا وجود  
لذلك الشيء الا انه كما في قيام الركوع والجمعة للصلوة وادرج عليها القياس  
والعلة والشرط فانه لا وجود للقياس الا بالقياس ولا للمعلول  
الا بالعلة وكما للشرط الا بالشرط مع انها ليست اركانها فلا يكون التعريف  
مانعا واجيب بان المراد من الموجه التكون باعتبار الذات لا باعتبار الغير  
وحيث لا يلزم عليه ما ذكره وذلك ان لوجه المحدثات اعتبارين احدهما  
حقيقته في نفسه بتكوينها اثر للذاتية وهو بهذا الاعتبار وجه حقيقي  
كامل والثاني بحقيقته باعتبار غيره وهو ما يتوقف عليه من العلة والسبب  
والحمل ونحوها وهو بهذا الاعتبار قاصر بيمين سببها لعدم فيه بهذا الاعتبار  
وقد عرف ان اطلاق محمول على الكامل فيكون المراد من قولهم لا وجود له الا به  
الوجه بالا اعتبار الاول دون الثاني كما انه قبل لا وجود له باعتبار ذاته  
الا به فلا يرد ما ذكرتم لا يخفى ان التعريف المذكور تعريف بالمفرد فمخبره  
لم يحجب الى اعتذاره ولم يجوز فدل لئلا يقول المطلب بصور لان على الشرع  
اما ذات على الاحكام لا موجبات لان الموجب في الحقيقة موالته تعالى واخره  
بانه قد عرف في بيان الاسباب انه تعالى موجب للاحكام على تقدير اسبابها  
لا مطلقا فيكون الاسباب موجبة مسبب الله تعالى وذلك لا ينافي كونه  
تعالى موجبا واجيب بانه لو اراد بقوله انه تعالى موجب للاحكام على تقدير  
اسبابها ان الاسباب ايضا وليه بواسطة جعل الاسباب موجبة حقيقة  
وذلك ممنوع لانه قد ثبت بالدليل انه تعالى موالجه سبب الحقيقة  
اذ وجه الحوادث كلها نضاف اليه عند اصل السنة وان اراد انه موجب  
حقيقة وكذا الاسباب فالمنع اظهر لا سيما لانه اثبت في المؤخر من قبته  
ان اضافة الاسباب الى الاسباب مجاز لا يراد من الاحكام عليها سببا وهي  
في الحقيقة علامان فلذلك العلة الشرعية ليست موجبة انما الموجب للحكم موالته

تعالى واما وضعت سببا على العباد وهي في حق صاحب الشرع اعلام خاصة  
فتبين ان تسمية العلة علما صحيحة وقوله الحكم في الاصل غير مضاف الى العلة  
غير مسلم على اطلاقه فان الحكم بالنسبة الى النفس الاصل في غير نظر الى غيره  
هو مضاف الى العلة بالانفاق اذ لو لم يكن كذلك لما امكن القياس كونه  
في ركن القياس فلا بد ان يكون الحكم في الاصل مضافا الى العلة فنبت  
انه انما سماه علما بالنسبة الى صاحب الشرع لا بالنظر الى ما راعى الظاهر  
**قال** بعض المحققين قولهم ان ست الحكم سوا الله تعالى وغيره وان  
بالمقصود لانه ينبغي على هذا التقدير ان لا يجعل شيء من الالوهية  
شبيها للحكم بل يكون جعل مظهرا على ما ذهب اليه المحققون من ان وجه  
الكلمة الى الكلام النفسي والا وجه ان حكم النص ثبت بالنص او به جماع  
الوارد في الاصل والثاني بانه لعموم الحكم في الفرع وعدم اختصاصه  
بالاصول وهذا واضح **قوله** ثم الحكم في المنصوص ان كان مضافا الى النص  
في الاصل والى العلة في الفرع كما هو المذهب شاخ العراقي يكون ذلك  
المعنى علما على وجه حكم النص التي فرع اعترض بان كون الحكم مضافا الى  
النص في الاصل المنصوص عليه لا يسوغ كون المعنى علما على حكم النص في الاصل  
انه قد يتعدد ما يعرف به الشيء اذ قد يكون لشيء علما ما والنص جهة  
لحسرة عاينة عدل غير تسمية ذلك المعنى علة التي تسمية علما الاشارة الى ان  
حكم النص غير مضاف اليه لكنه امانة عليه والشارح رحمه الله ما نظر الى  
مرعيات النص وجعل المعنى علما على وجه حكم النص في الفرع مع ان حكم  
النص في الفرع غير موجه وانما الموجه مثلا الا ترى الى ما قالوا في حد  
القياس الممول عليه هو فانه مثل حكم احد المذكورين بمنزلة علة في الفرع  
فلو كان المعنى علما على حكم النص في الفرع لم تحقق الملزوم بدو الامر  
فان قلت بتقدير مثل مضاف الى الحكم برتبة الفناء قلت يستلزم تقدير  
المضاف لدفع الفناء فسادا آخر وهو تقدير المخذوف بلا ضرورة واجيب  
بان ليس المراد من قولهم ان العلة ما راعى واعلام انما بجميع الاعتبارات بل هي

اعلام



بالنسبة الى صاحب الشرح كثيرا موجبات بالنظر الى العباد واذ كان كذلك  
لا يتصور تعدد مثل هذه العلاقة لعدم تصور تعدد الموجب ووجه وجوب  
واحد فيبين بذلك ان الحكم في المنصوص عليه ان كان مضافا الى النص في ذلك  
المعنى علم الالفة العلمية والموجبة في المعنى مثلنا ولا يصح المعنى موجبا  
بعد ثبوت الالفة بالانحصار في المعنى العلمية ضرورة فان قلت يصلح ان  
يكون المعنى علم الالفة ايضا لان الحكم في الاصل مضاف الى المعنى بالنسبة  
الفرعية فان قلت ذلك امر اعتباري ضروري فلا يظهر اثره في صحة اطلاق  
اسم العلم عليه لان المطلق ينصرف الى ما هو ثابت في كل وجه وقوله  
والمصنف حسن وعائنه الى اخره وهم لما ذكرنا ان العلامة والوجوب مثلا  
من ان فلا يتصور كونه بدونه لانه قد سوغ ان حكم الاصل في الفرع  
وجه مثلا الا ترى ان المصنف وجميع المتأخرين قالوا حكم القياس عديدة  
حكم النص الى ما لا يفسر فيه وقالوا في شرايطه ان يتعدى الحكم الشرعي  
الثابت بالنص الى فرع موزنظيره ولا مثله ان حقيقة العقدي غير متصورة  
فيبين ان المراد بثبوت المثل في الفرع وصار المعنى حقيقة عقدي في مثل هذا  
الكلام بحيث لا يتصاحب الزعم الغير وقوله لو كان المعنى علم الزعم كذا فاسد لانه  
اللازم وهو ان المثل موجه ولذا دعوى استلزام فساده تعدد المخادف  
فاسد لانه التقدير ضروري علمي ما بيننا على اننا لا نسلم التقدير بل نقول معناه كذا  
**قوله** كما هو مذهب بعض شايخنا وهو مشايخ ممرقند وما وراء النهر وهو  
الصحيح وذهب اليه الجمهور اصل الاصول ان المراد بالعلية هو الالفة  
شرعي الحكم هو ان يكون مشتملا على حكمه صالحا لانه تكوينا مقصودا للشائع  
من شرع الحكم لا يفتقر الى العلامة والالفة بين العلة والعلية فرق وهو  
ثابت اجماعا وذكر صاحب التحقيق ان الحكم في الاصل في غير نظر الى الفرع  
مضاف الى العلة بالاتفاق اذ لو لم يكن كذلك لما امكن القياس فلا بد ان يكون  
العلية مؤثرة في الاصل لئلا يلزم القياس انتهى وكون النص قطعيا لا يمنع اضافة  
لحكم الالفة لان النص امارته على وجه الحكم كالحل **قوله** ولا مماثلة بينهما الا في الحكم

انتي الحكم في الفرع ولفظه من اطلاق القياس فذا انها مؤثرة في الاصل **قوله** ومما  
العراق الا انه المناسب لم يقول وجه قول وكان ذلك مستطافا كما ثبت **قوله** لان النص  
ايضا امارته على ثبوت الحكم كالحل لان المثبت للحكم هو الله تعالى ودروجه انما  
هو معرفة الحكم فان كان منصوصا لا يكون المقصود في اثبات الحكم ذلك المعنى فيكون  
المؤثر في حكم الاصل هو المصلحة لا النص فان قلت فعلى هذا يلزم ان يثبت الحكم قبل  
وجود النص لوجه العلة قبله قلت لا يلزم ذلك لانه انما يدعى ان العلة علم الالفة  
بل هي علم يجعل الشرع اياها علة فلا يكون لها علة حكم قبل وجود النص لانه كذا  
في العلة الشرعية **قوله** فيرتفع الخلاف ثابت على كل مراد لان هذا الخلاف ثابت  
بين المشايخ فكيف يرتفع الخلاف اذا كان المراد ما ذكره بل غاية ما فيد ان المقصود  
بحكمه في اختيار المذهب جمهور الاصوليين اللهم الا ان يقال مراده برفع الخلاف  
في عبارة المصنف حيث انها لا يحصى بقول احد الفريقين بل هي شاملة لهما  
لصدورها بالاصل والفرع معا والفرع فقط وان كان الظاهر الاول فامله  
**قوله** عما اشتمل عليه النص يعني ينبغي ان يكون ذلك المعنى الذي جعله على حكم النص  
مراد واصل الوجود في الاصل التي اشتمل عليها النص الصالحة للعلية اما بصيغة  
او بغير صيغته الا في **قوله** اي ثبت حكمه له لاحاجة الى هذا الحل بل مستدركه  
**قوله** عدى بمعنى اشتمال على الى الفرع لاحاجة الى ما ذكره من قضية التقسيم لان  
صلة الاشتمال على كلام المصنف في غاية الحسن **قوله** كما اشتمل نص الزهري غير الالفة  
عن العجز عن التسليم فذلك لان البيع يقتضي بايعا والعجز مقتضى لا مفسد العقد  
لان البايع يعجز عن تسليم بيع الابن فكان العجز ثابتا بمقتضى الزهري لا بعينه  
**قوله** وجعل بالبنا المنقول والفرع من وقوعه على البناية غير القائل **قوله** احترز  
بهذا عن العلة القاصرة المراد المسبب اما الثابتة بنص او اجماع فتكون على الكلام  
التفصيل بها كما تقدم **قوله** اي للنص في حكمه ليس يرجع الضمير الى النص وهو الظاهر  
ووجه ان يرجع الى الاصل المؤثر لانه الكلام عليه والضمير في وجهه يرجع  
الى الوصول كما فعله الشارع وكذا في كون احوال الاصل المؤثر لانه الكلام عليه  
والضمير وجعل الفرع عائنة للنص الى المنصوص عليه في الاصل حكمه في الجزاء والساد والخلى



والحرمة بسبب وجه ذلك المعنى في الرفع **قوله** وقد لا يجب أكثر كلمة في المصوغ سواء  
صير في صياغة مباحة أو غير مباحة **قوله** لأن تعليل بالعلة القاصرة لقصور  
في غير المصوغ منها **قوله** وعادوا الحكيم أن يكون ذلك المعنى وصفا عارضا  
منها كالكيل فأنه وصف غير لازم للكليات لا يخلو في بطلان عادات الناس  
في الأماكن والأوقات الجارية بل يباح كبله في قنطرة وزنا في آخره وزنا في وقت  
وكيل في آخر ولو مثل الشارح هذا الكلام اولى من تعدد العلة فانهم **قوله**  
كالدم عليه السلام في حديث المتخاضة توصي وصلي واذا قطر الدم على الحصة  
دم عرق الفجر والدم اسم جنس بصفة ولا ينفرد وصف عارض للدم وهذا  
العلة وإن كانت مركبة من اسم يدل على اعتبار صفة الجاسة وسوالدم وفي صفة  
تدل على اعتبار صفة الخروج وهي الانفجار ويجوز المحرمين يتعلق التفاضل  
وكن لا يظن وجه اجتماع الوصفين الاسم والعارض لصحة التعليل بكل منهما  
أو لصحة التعليل بالوصف العارض من مثل بد الوصف العارض لأن التعليل  
بكل منهما على الأفراد صحيح فهو مثلا صحيح كقولهم في المعنى اسما ووصفا معا ويا  
ثم المراد كونه اسما تعلق الحكم بمعناه العام بنفسه مثل كونه الخابرة في المتخاضة  
دم عرقا من غير تعلق بنفس الاسم المختلف باختلاف اللغات فلا يرد  
صحة التعليل باسم الخمر لأنه تعدد اسم الخمر إلى البند أو لا ثم يترتب الحرمة  
عليه فكيف قياسا في اللغة وهو ممنوع بخلاف ما نحن فيه فأنه تعدد في الاسم  
بالاسم فيقول التعليل بالوصف في الحقيقة فلا يتبع هذا ولكن يقول  
لا نسلم أن تعليله عليه السلام لا يتعارض الظاهر بل ينفى وجوب الاعتناء  
أو لتغيب سقوط الصلوة أو الأشكال واقع فيها لا في وجوب الوضوء فأنه يجب  
بالقول الذي هو في منه ونفي الاعتناء أو سقوط الصلوة يتلوه بدم  
الرحم لا بدم العرق والجواب من وجوب الوضوء لا شك على الجهد وهو ما أكد  
فإن دم الامتخاضة عند ليس يكثر فكيف لا يشكل على امرأة حديثه عهد  
بالاسلام فتكون تعليله لا يتعارض الظاهر على أنه يجوز أن يجعل هذا التعليل  
علة لما يصلح له من المنطوق والمعلوم فيكون بالنسبة على وجوب الوضوء والى ال

قوله  
٤

دليل على الاعتناء والسقوط استغناء بدم الرحم لا بعرق **قوله** وجبنا اي  
ويجوز أن يكون ذلك المعنى وصفا جليا **قوله** وخفي اي ويجوز أن يكون ذلك المعنى  
وصفا حقيقيا لا يقال الا بالنظر والتأمل فان قيل التعليل بالوصف الحق كتعليل  
ثبوت البيع العام من لا يجوز لأن الوصف العلة به معرف للحكم الشرعي الذي  
خفي فلا بد من أن يكون جليا لأن الخفي لا يعرف الخفي فالجواب انه وان كان خفيا  
لكن بدلالة الصيغ الظاهرة فيجوز التعليل به وهذا جازع بالجملي المعنى القبيح  
وبالخطي المعنى الاستحسان **قوله** لأن قوله عليه السلام في قوله دين الله خير من دين  
شركي لأن عمله غير وصف ثابت في الذممة وكذلك بالوجوب وهو حكم شرعي  
فإن العيني صلى الله عليه وسلم جعل حكما شرعيا وهو القبول وهذا حكم  
عام في منجزه الاصوليين صحة التعليل بالحكم الشرعي مميها بان الحكم الذي  
فرضه اما متقدم بالزمان على حصول ما فرض معلوما فيلزم تخلف المعلول  
او متاخر فيلزم تقدم المعلوم او بعد فيلزم الحكم لانه نفس في المطلوبين  
ولا قابل بالتعليل العلة لان الدين وصف في الذممة وهو حكم شرعي  
على ان العلة الشرعية ليست ليست بمعنى الاتحاد والتخصيل حتى يمنع فيها  
التقدم او التأخر ولين سلم فيجوز أن يكون أحد الطرفين صالحا للعلية دون  
الأخر ويكون ثابت بالدليل احد مادون الآخر فلا يلزم الحكم **قوله**  
وعدد اي يجوز ذلك المعنى عدما كبيرا في عددا وصف يكون كل واحد  
منها جزءا للعلة أو لا يتبع لزم تقوم الدليل على علية الهما لاجتماع علة  
من تاشرا ومناسبة واحالة أو غيرهما كما قام على علية مجموع الجنس  
والقدر لربما الفضل وقال بعض الأصوليين ان التعليل بالوصف المركب  
بأهل محتملين بان العلة صفة زايدة على المجموع لا تافعل المجموع مع  
الذممة عن كونه علة وان قامت العلية بكل جزء من الجملة لزم أن يكون كل  
جزء علة ويلزم قيام العرض الواحد بحال متكررة وهو محال وان قام كل  
كل في العلة بكل جزء من العلة لزم انقسام العلة ولزم أن يكون لها نصف ذلك  
وغيره وبطلان لا يخفى والجواب عن ان المعنى كون مجموع الاوصاف علة هو



ان الشارع قضى بالحكم عند رعاية لما اشتملت عليه الاوصاف من الحكمة  
وهي العلة بهذا المعنى صفة بجملة الاوصاف فضلا عن كونها صفة زايدة لها  
وليس صلح انها صفة لها فلا نسلم انها صفة وجودية فلا يمتنع بالتفصيل  
المذكور **قوله** ويجوز ان يكون الوصف الذي جعل علة النص اي مذكورا  
فيه كالانجار والاطون والكيل **قوله** وغيره اي يجوز ان يكون ذلك المعنى  
ثابتا في غير المنصوص عليه اذا كان ذلك الغير في ضرورة النص كقراء العا  
بالنسبة الى رخصة السلم لان الترخص في السلم ثابت بما روي انه عليه  
السلام نهى عن بيع ما ليس عند الانسان وخصص في السلم بجملة فقر العاقد  
واحتياجه وحين العلة ليست بمذكورة في النص ولكنها قائمة بما هو  
من فروقات العقد اذا السلم يقتضى عند او الفقراء صفة فكان ثابتا  
باقتضاء النص وهذا المثال وان لم يمتنع على مذهبا كون السلم واجبا  
عندنا على خلاف القياس فلا يقاس عليه غير ذلك مما هو عليه مذهب  
حتى عدى به الجواز به في السلم الموجب الى السلم الحال وبه يحصل المقصود اذا  
مناقشة في المثال هذا وذهب مشايخ العراق الى ان التقليل بالوصف  
الذي في غير النص لا يجوز لان شرط الوصف لن يكون قائما بحكم كاهو  
شان العلة العقلية والجواب عن علة الشارع اما رتب على الاحكام وقيام الدليل  
بالمطلوب ليس بشرط كالعالم فانه دليل على وجود الصانع وليس قائما به  
وكذا يصح العفو كالبسح والكناس والعاط الحلاق والعناق على شئ  
الاحكام في المطلق مع قيامها عن حكمها **قوله** والاعدام صفة اي الفرق  
صفة العاقد **قوله** ودلالة كون الوصف علة الى اخره اعلم انهم اجمعوا  
على ان جميع الاوصاف لا يصلح علة وعلى انه لا يجوز ان يكون احد منها علة  
وعلى ان ليس للعلة ان يجعل اي وصف شاملا لوصاف علة بل يدور على ان  
العلة يثبت بالنص صريحا او آيا وبالاجماع واختلوا فيها يثبت بكون  
الكهنة الوصف علة مما ليس بنص ولا اجماع على قولين قول جمهور  
الفقهاء من الحلق والسلف وقول اهل الطرد وسياقي بينهما **قوله**

صلاحه وعند التنبه ووراثته في جنس الحكم المعلق به بان يكون مجنس الوصف  
تأشير في الحكم في موضع اخر نصا او اجماعا كما ذكره في السلام وجمهور العاقد  
على الوصف لا يعسر علة الابان يكون صالحا للحكم ثم لا يكون معدولا بمنزلة  
الشاهد لا بد من اعتبار صلاحه للشهادة بالفعل والبلوغ والحزبية والا  
سلام ثم اعتبار عدالة الاجتناب عن محضوات الدين فكذا الوصف اذا جعل  
علة لا بد من صلاحه للحكم بوجود الملازمة ومن عدالة بوجود التأشير فلا يقبل العا  
التقليل بالوصف والم يعلم الدليل على كونه ملائما وبعد الملازمة لا يمكن العمل به الا بعد  
كونه مؤشرا عندنا فالملازمة شرطه بجواز العمل بالعلمك والتأشير شرطه لوجوب  
العمل ومعنى قولنا يجوز العمل بالوصف قبل ظهور التأشير انه لو عمل به جاهل بعد  
العمل به ولم ينسج كاشاهد لسوء الظاهر الجوز العمل بشهادة قبل ظهور عدالة حتى  
لو فضع القاض بشهادته ينقدو وبعد ظهور العدالة يجب العمل بشهادته فكذا الو  
العمل به اذا كان ملائما لكن لا يجب الا بعد العدالة لان الوصف مع كونه ملائما  
يجوز ان يكون غير علة لانه لا يكون علة لذاته بل يجعل الشارع آياه علة و  
في محل التردد مع الملازمة فلا بد من العدالة **قوله** الاول ان يظهر عن ذلك الوصف  
اي تأشير في غير الحكم وهو الذي يقال انه في معنى الاصل كالتعليل بالتصغير في  
اثبات الولاية كما ياتي والمداد بالعين هو المثل لان العرض الواحد الثاني ان  
يظهر اثره عن الوصف في خبر ذلك والحكم قيد في بعض الشرع بالجنس المر  
القريب لكن المثل الاخر لا يطابقه لانه من قبل ظهر اثرها في ولايته الاكلح  
كان عين ذلك الوصف اعني الآخرة مؤشرة في جنس الحكم وهو الميراث  
ولا وجه للتقييد بالقرب فان الولاية والميراث ان كانا متجانسين فنجاها  
نسيهما في مطلقا بما بعد الميراث في الاول على هذا اطلاق الجنس ليشناول  
الثالين جميعا **قوله** ثم هذا القسم وما بعده من القسمين يستعمل الملازم  
لكونه موافقا لما اعتبه الشارع والاول خص باسم المؤش **قوله** الثالث  
ان مؤشرة جنس القريب في عين ذلك الحكم وهو الذي خصوه بالملازم و  
حصول اسم الملائمة كما ظهر تأشير عينه وتقييد الجنس بالقرب بظا



المثال فان عذر الاعاخذ والجنون والحيض متجانسان في العوارض ال  
السموية فيكون تجانسها اقرب من تجانس الاعمى والسفوف مثل الكون من  
العوارض الكسبية فاملان وجد مثال اخر لم يكن كذلك فالاولى الاطلاق وقبل  
المعنى في الملايم هو الجنس البعيد او القريب والمعتبر في الموضوع القريب **قوله** الرابع  
بما ظهر في اثير جنسه في جنس ذلك الحكم ولم يعيده بالقريب لان شفة السفر  
غير شفة البيض لكونها متجانسان في كونها من العوارض في جنس هذا الحكم  
وهو سقوط الركعتين فانه ليس غير الاسقاط عن الحايض بل شطرنج و  
واذا ظهر عمل الجنس تارة قريبا وتارة بعيدا فالاولى الاطلاق لتعليل الا  
عبار والازاد الاقسام **قوله** جمع متكافئ في فتح الهم اي وفتح الكاف مصدر  
بمعنى التكاح والمصدر من التلا في علم مفعول بفتح الهم والعين قياس مطرد في  
الشافية وشرحها وفي بعض الشروح مناجح جمع متكافئ مصدر من الاكاح ويجيء  
المصدر على وزن مفعول قياس في الديد في بعض الشروح المنارة جمع  
مناجح بمعنى المصدر من التكاح والمصدر في المزيد عليه بجيء على وزن المفعول  
قياسا وفيه نظير ويجوز ان يكون مناجح اسم زمان او مكان من التكاح ويكون  
المعنى كالصفر الذي عللنا به ولانه الاخبار وقت او في مكان **قوله** القائل ان يقول  
للمصدر لا يجمع الا اذا اريد به النوع والتكاح ليس بمجمع ويمكن ان يقال جمع  
باعتبار قرار المنكوحه على غير قياس **قوله** وما قيل انه جمع منكوحه فبغيره  
شذوذ وقال المدا في المناجح جمع منكوحه والقياس المناسج فخر في الماء  
**قوله** كتعليلنا بالصفر الى آخره اشارة الى مثال النوع الاول وتفسيره ما فا  
له علما وسائر السبب الصغرة انما صغرة فثبت الولاية على نفس في التكاح  
قياسا على الثيب الصغرة والابك الصغرة بجامع الصغرة فقد ظهر  
ان غير هذا الوصف وهو الصغرة في عين الحكم الحاكم المدعى تعريفه وهو الولاية  
على النفس ولو قلنا هذه صغرة فثبت الولاية على نفسا قياسا على ثبوت  
الولاية على ما كان من النوع الثاني لان الولاية على النفس جنس الولاية  
على المال لا عينه **قوله** معلول بعلة الصغرة عندنا وبالكارة عندنا

فصية

فصية وما قلنا اولى فان الصغرة وصف ملايم لان الولاية الاكاح انما شرحت نظرا  
للولى علمها بالعجزها عن مياسة التكاح بنفسها مع حاجتها اليه كالنفقة في على  
الولاية اتفاقا للعاجز عنها والصغير مؤثر للعجز فكان التعليل به كاثبات الولاية  
تعليلا بوصف ملايم مؤثر بخلاف ما علق به الشافعي من الكارة لظهور  
ان الصغرة والولاية لال اجماعا دون الكارة والشيا به اذ ليس لهما ان  
في ذلك ولا شاهد ثابتهما مع السنة بخلاف الصغرة فانه مؤثر ثابتهما في  
الى اخره **قوله** وفائدة الخلاف الحاصل ان الكبار الصغرة كذا اتفاقا لكن الترخي  
مختلف فعندنا للتصغير وعند الكبار والشيب الكبير لا يجز اتفاقا لكن الترخي  
مختلف ايضا فعندنا الفوان وصف الصغرة وعند الفوان الكارة والبتد  
الكبية كمد عندنا وجود الكارة ولا يجز عندنا الفوان الصغرة والشيب الصغير  
يجز عندنا وجود وصف الصغرة **قوله** وجود او وجود او عند ما هذا الكلمة  
من جعله شرطا لان مكتوب في نسخ الشرح باللوذ فكان نسخ الشرح  
التي تشرح عليهم لم يقع في ذلك ويحتمل ان ذلك موجودا فيها وتماينة باللوذ  
سبب قلم من النسخ **قوله** كقوله عدم لا يقف القاضي وهو غضبان فانه  
معلول يشغل القلب اي لا بالغضب حتى يحل له ان يقضي وهو غضبان بعد  
فراغ قلبه ولم يحل له اذا كان مشغول القلب وهو حال عن الغضب واجب  
بان تشغل القلب بلازم الغضب فالحكم ثابت بالنقطة لا باللفظ فتأمل **قوله**  
لان الوجود قد يكون اتفاقيا هذا رد على القائل بان الدليل على كون الوصف  
علية هو الاطراف دو حاصله ان مجرد الاطراف لا يدل على العلية لان الوجود  
عند الوجود قد يكون اتفاقيا كوجود طباطبة الانسان عند وجودها  
هغيبه الجار كما ان العدم قد يكون باعتبار ان ما علق بعدمه العدم شرط  
لا لعلته لان المعلق بالشرط عدم قبل وجود الشرط فكيف يصلح وجود الحكم  
عند وجود الوصف وليلا على صفة العلية الوصف مع هذا الاحتمال **قوله** و  
جبر الطرد لا غير بين الشرط والعلية لان الحكم كما يدور مع العمل الشرط  
فلا يصلح دليلا على العلية مع احتمال الدوران مع الشرط وان كان الاصل



دوران الحكم مع العلمة لان سلم دوران الحكم مع الشرط عدم كما ان عدم الحكم  
عند عدم الشرط بناء على عدمه الاصل عندنا لا لعدم الشرط لان المراد بعدم مع  
العدم وعندنا لا ولا يقال الدوران دليل العلمة في العقلية انفا فلذا في  
الشرعية لانه المنبسط في الحقيقة فهما هو الله تعالى لاننا نقول ان عقاب العلمة  
العقلية لا تختلف باختلاف الزمان والمكان فيجوز ان يكون الطرد دليل على  
العلمة فاما الشرط عينه فمبنية على مصالح العباد فيجوز ان يختلف باختلاف  
الزمان والمكان فيجوز ان يكون الطرد دليل على العلمة فاما الشرعية فمبنية  
على مصالح العباد فيجوز ان يختلف باختلاف الزمان واحوال الناس فلا يصلح  
الدوران دليل على العلمة بل يقع بشئ وهو ان تجرد الاحتمال لا ينافي قلن العلمة وجواز  
العمل به لان الظن كاف **قوله** التعليل بالنفي اي لا ثبات علمية الوصف **قوله**  
من حيث ان كلامنا لا يصلح دليل على علمية بل هذا لعدم الاطراف في عدم  
صحة الاحتجاج به لان استقصاء الوصف ويتبعه من غير اطلاع على  
وجود علمة اخرى لا يمنوا الوجوه من وجه لجواز وجود وصف اخر غير من  
ثبت الحكم به لان عدم الاطلاع لا يتبدل على عدم الوجود لجواز القصور على  
ان عدم ليس بشئ وما ليس بشئ لا يصلح علمة للازمام **قوله** الاحتجاج بما  
ستصحاب الحال وهو بعد من التعليل بالنفي في عدم صحة الاحتجاج به اذ  
التعليل بالنفي قد يصلح حجة وذلك فيما اذا احدثت العلمة بخلاف الاستصحاب  
فانه لا يكون دليل الاثبات الحكم اصلا وانما يكون دليل للدفع والبقاء كما  
ان على ما كان **قوله** وقد يجزى الى اخره حاصله ان هذا التعريف في شئ  
من حيث اطلاق العلمة واداء المعلول وهذا وان كان مجازا وهو لا يدخل  
التعريفات في حمل لوجود القرينية وهو العرف والاصطلاح على ان هذا ليس  
ليس بتعريف حقيقي بل تعريف اصطلاحى واستعمال المجاز في التعريفات  
اصلا صيات غير مضر لان السلف لم يلدوا بيان المطابقة في التعريفات  
لعدم احتياجهم الى ذلك وانما التزموا بيان المعنويات التي يحتاج اليها في  
الفقه فلذلك لم يبالوا بذلك بخلاف اصل المنطق فانهم التزموا في التعريف

يقف

يقف بيان المطابقة فيكون المجاز في التعريف فضلا عند من فانهم **قوله**  
وهو ليس حجة عندنا فانهم علم ان الفقهاء اتفقوا على وجوب العمل بالاصح  
حكم عقلية وجوب او امتناعه او حسنه او قبحه بالعقل كوجوب الايمان وحسنه  
وحسنه حرمة الفرو قبحه او بطلان صحاب حكم بالعقل ثبت تاييده او نافية  
نفا او ثبت مطلقا وفيه بعد وفاة النبي وم وانفقوا ايضا على ان الصحاب  
حكم لدليل مطلق غير متعصم للذوال والبقاء ليس حجة قبل بدل الجهد  
في طلب الدليل المذيل لان الجهد بالدليل المذيل بالتقصير في الطلب ليس  
حجة وانما الخلاف في ان الصحاب اذ ابدلوا الجهد جدهم في طلب الدليل على  
بقا حكم عرف وجوبه بدليله ثم وقع الشك في عدم ذلك الحكم وزواله  
بعدم وجدان الدليل المذيل له بعد استفرغ الوسع في طلبه واحتمال قيام  
دليل من حيث لا يشعر به فقال بعض الشافعية كالمذنب والصرف وابن  
سريج والغزالي وغيرهم والشيخ ابو منصور من اصحابنا ومن تابعه من  
مشتايخ سمرقند حجة ملزمة في الشرعيات وذلك عن الشافعية  
وقال كثير من اصحابنا وبعض الشافعية وجماعة من المتكلمين انه ليس  
حجة الاثبات امر لم يكن ولا لبقاء ما كان على ما كان وقال القاضي ابو زيد و  
الشيخان وصدور الخلاف ومن تابعهم انه ليس حجة الاثبات حكم مبتداه  
ولا الاعمام فيجب العمل به في حقه نفيه ولا يصح الاحتجاج به على غيره  
**قوله** يعني ان الدليل الموجب لوجود الحكم شرعي ليس موجبا لبقائه لان  
البقاء عرض فيفتقد الى علته لان بقاء الشئ معنى موجود في نفس ذابدا  
على وجود ذلك الشئ لان الشئ في اول احواله يوصف بالوجود  
ولا يوصف بالبقاء فانه يقع ان يقال وجد ولم يبق فلو كان بقاءه عين  
وجوده لما انفك عن البقاء في الزمان الاول واذا ثبت ان البقاء معنى  
اخر و الوجود لا قيام له بنفسه صار كسائر الصفات فكان بمنزلة  
لثة الاعراض التي تحدث في الشئ بعد وجوده كالبياض والسواد  
من غير انضمام دليل آخر علمية لوجود غيره من الاعراض التي



تقوم به فلا يصلح ان يكون نفس وجود الحكم علمه بقاينه فالرليل الموجب  
للحكم لا يوجب بقاؤه فيقتضي علمه اخرى هذا ما قاله واطفا ان البقاء  
استمرار الوجود وعدمه والاي ليس معنى ذابدا على وجود الشيء حقيقيا  
بالاعتبار يا هو لغير الوجود وانتسابه الى الزمان انما هو كونه الشيء  
مستمر الوجود فيه ومعنى قولهم وجد فلم يبق انه حدث فلم يستمر وجوده  
ولم يكن ثابتا في الزمان **الثالث قوله** والجواب عن المشرحين ان البقاء فيها  
بعد الرسول عدم لتقرر الادلة الموجبة لبقاها وعدم احتمال النسخ فيها  
فالبقاء فيها يدل على بقاء الاصل بخلاف النسخ في حياته فانه يجوز نسخها  
**قوله** وان اليد دليل الملك ظاهره والظاهر للذم لا للزام لتقابل  
ان يقول كلامنا في الاستصحاب لانه الظاهر في ظاهره كان فليس هذه  
السالة اتصال بالمبحث الاعشابية كون الاستصحاب ظاهرا وذلك  
بعيد ويمكن ان يجاب بان الاستصحاب على ما فسر المصنف بقوله وذلك  
في كل حكم الى اخره يتحمل معنيين احدهما على حكم عرف وجوبه في المانع ثم  
وقع الشك في ذواله في حال وجود المانع لا اتصال للمسألة بما نحن  
فيه والثاني على حكم عرف وجوبه بدليل في حال وقوع الشك في ذواله  
في الماضي وعلى هذا اتصال بالمبحث **قوله** فلان تدخل المرافعة في الفصل  
الفصل بالشك اذ ليس احد الشبهتين باولى من الاخر ولكن ان تقول  
ينبغي ان يتحقق شبيه ما يدخل للخروج عن العدة بيقين او تقول اذا  
تعارضت الشرايين تساقطتا وبقى العمل به لانه ان التعم اذا اراد على  
مرافعة او يقع مجالا فنبه بفعل وسببا في الجواب عنه **قوله** لانه عمل بلا  
ليل لان الشك امر صادر الى اخره ان يقول دليل الشك تعارضه الا  
شبهه ودليل التعارض دخول بعض بعضا وعدم دخول البعض في  
دليل الشك فيكون دليله على عدم الدخول كحال ذفر والوجه ان يقال لا يخجل  
بتعارضه الاشياء عملا بلا دليل لان الشك امر حادث بعد المعلول وما هو  
لكذلك لا يصلح علمه فالشك ليس بعلمه فلا يثبت عدم الدخول بدون علمه

اما كون الحادث بعد المعلول لا يكون علته فبالضرورة والمايان الصغرى فلا  
في المعلول فيما نحن فيه عدم دخول الغاية والشك انما يحدث من دخول البعض  
وعدمه اذ بعض علمه الشك فلا يصلح الشك صلة له لئلا يلزم تقوم المعلول  
على علمه **قوله** وفي بعض النسخ لفظه هكذا الى اخره الشك امر حادث لا يثبت  
له من سبب وما قاله ذفر لا يصلح سببا لان ما دخل يدخل بدليل فلا يكون ذلك  
تعارضه المرفوع لانه لم يتحقق دليل الدخول وعدم الدخول فيه ومن شرط التعارض  
رضه اتحاد المحل فلا يكون الدخول وعدمه تعارضا فلا يصلح سببا للشك  
والمراد من التعارض هنا ليس التعارض المصطلح وهو تقابل الخطين للمسا  
ويتبين على وجه لا يمكن الجمع بينهما في اتحاد المحل لاختلاف المحل **قوله** ولتقابل  
ان يقول انه عمل بالاصل لا يصلح الى اخره ما يقع ما قاله ذفر انما هو ميل بالاصل الى اخره لا  
يميل الى احدهما اي احد الشبهتين وهو عدم الدخول ليلزم التوجه بل انتمج الى اخره  
ولكن ان تقول العمل بالاصل وهو البراءة الاصلية لا تخلوا اما يكون بعد قطع الد  
التفكير عن الاصل لتعارضهما وتساقطهما او لاقا كان الاول فينبغي ان تقول  
ذفر بالدخول لثبوت ذلك بتعمد عليه الصلاة والسلام كما قال به علماءنا وانا  
ان كان الشك فان ترجح شبه عدم الدخول بالبراءة الاصلية فينبغي ان يتحقق شبه الدخول  
للخروج عن العدة بيقين فيحل التعارض وقد يقال انه البراءة الاصلية عمل  
بالاصل بعد اهدار الاصلية وفعلا لا يدل على الفرضية لاحتمال ان يكون  
فعله ذلك من باب محالة التحميل المنسوب اليه ولا اجمال في الآية لانه  
لا يطبق عليها بخروج حد المحل يقع هنا شيء وهو ان هذا مخالف لقول العلماء  
ان ذفر انما قال بعد دخول المرافعة في الفصل قياسا على سببه عدم دخول  
الغاية يجب المتعاقبات **قوله** والاصح انما لا يستقل لا بوصف العلم ان ذفر  
لا يقول بعدم دخول الغاية وانما بل الغاية المذكورة فمنا لا تدخل ولا يستدل لهم  
له في النوع بان الغاية لا تدخل ليس مطلقا كما يفهم منه لان الامر للمعبر بالذكر  
وقوله كما دليل في الصوم سطرا فليس لعدم الحساس في تنبيهه والاولى ان تعكس  
عنه الترجمة ويقول لا يحتاج بوصف فارق بين المقيس والمقيس عليه مستقل



مستقل في اثبات الحكم اذا تعلق وصفه لا يستقل بنفسه في اثبات الحكم وهو المناس  
نوع فيه وجعل المجموع علمه لان الاحتجاج بالحقيقة انما هو بالوصف المستقل لا بغيره  
وان ضم اليه ذلك الغير **قوله** كما اذا سئل وهو سؤل استدلال بقوله وهو سؤل  
بضمه الى المس وهو لا يستقل بالعلمه في هذا القياس لا يتم الا بتياد وصف والا  
صل يقع به الفرق بين الاصل والفرع وبه يثبت الحكم في الاصل لوجوده فيه كاستدلال  
به بالعلم وهو غير متحقق في الفرع فلا يكون الوصف لمؤثر مشترك بين الاصل والفرع  
فيبطل القياس **قوله** الاحتجاج بالوصف المختلف فيه بين الخصمين بان يدعى احد  
هما علمته للحكم المتنازع فيه وينكرها الاخر **قوله** بقوله تعالى قل لا اجد فيما او  
جى الى مرتبة الآية العادة انه اذا كان الاستدلال على المطلوب يتوقف على تمام  
الدليل السمعى وهو محفوظ معروف يتكلم قوله ويقال لآية او الحديث او البيت  
اختصارا بالنصب على اضمار اقرا وهو الوجه الظاهر لتبادره ويجوز رفعه بقدر  
بدمبتداء او خبراى المسلو وحينئذ لا يتعدى الى اخر الآية **قوله** فانه تعالى علم بنية  
الاحتجاج بلا دليل لانتفاء الحرمة على غير الاشياء المذكورة في الآية **قوله** بان يدعى  
النفس والاثبات في العقبات المقام مقام الاضمار **قوله** يدعى حقيقة الوجود  
والعدم اي فيطالب بالدليل **قوله** في دعوى اثبات كوجوب شئ وتذكرة مدع  
حكمه شرعا يفتى فيطالب بالدليل **قوله** امر النبي صلى الله عليه وسلم يطلب الجنة والبرهان  
على النفس والاثبات جميعا يعني ان الله تعالى اخبر عن اليهود والنصارى الذين تقوا  
دخول المسكين الجنة واثبتوا دخولهم ثم امر بنبيه عمه ان يطلب البرهان على  
ذلك ولقائل ان يقول وفيه بحث لان النفع الذي لا يحتاج فيه الى دليل  
عند من قال به هو نفعي حكم الله تعالى في الحادثة بان تدعى في الحكم من صيا ويد  
عوا غيره اليه لان النفع الذي هو حكمه سلبى لعدم الجواز وعدم الدخول وليس  
النفع في الآية من ذلك بل من الثابتين فلا يكون الدليل مطابقا للمدعى على انه  
يجوز ان يكون طلب البرهان على الثبوت وحده لاعلمية وعلى النفع لا يقال  
معنى ان يدخل الجنة لن يحكم الله بدخول الجنة الا لمن كان هو الا ان ذلك عند  
عدول عن الظاهر في مقام الاستدلال فتأمل **قوله** قلت لا دليل على اخرها

غلبة

غايته عدم وجدان الدليل على الحكم وهو لا يصلح دليلا على عدل دليل في نفس الامر  
لذلا يلزم عن 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 او جى الى مرتبة  
الآية كما قلت انا صحيح ذلك من الشارع لكونه هو العالم بكل شئ فيكون ذلك  
لك من علمه بانتفاء الدليل لا جملها بخلاف البشر فان ذلك يكون منه جملها  
الدليل لاعلمه بعجزه وقصوره عن الاحاطة بجميع الاشياء لقوله تعالى **وما اوتيت  
من العلم الا قليلا** قبل التحقير فيه ان يقال للناس في قولك لا دليل عن علم  
اولا فان كان الاول فبالضرورة او الاستدلال فان كان شاركا في جميع التاكيد  
اختصاص الضرورى باحد وان كان التاكيد فقد ظهر ان نفع الحكم بدليل فلا يتبين  
بيان وان كان علم فقد نفع عن ذلك بقوله تعالى **ان تقولوا على الله ما لا  
نعلمون** الآية **قوله** فان قلت قال ابو حنيفة لا تخس في العنبر لانه لم يرد به  
الانتر ولا اشك ان هذا هو عين الاحتجاج بلا دليل وحاصله انه يقضى احتمال  
فانه لما قال لا دليل نفع للدليل فكيف يكون دليلا وورد عليه قول ابو حنيفة  
في العنبر انه لا تخس فيه لانه لم يرد فيه اثر وتقرير الجواب انه لم يقصد على الاستدلال  
بالنفع على ذكره ان بمنزلة الشركه ومعناه ان عدم الخس فيه ليس لعدم الاثر  
لان العنبر نفسه العدم ولم يرد اثره في تركه فيجب العمل بالقياس وهو انه  
لم يشرع الخس الا في القيمة ولو يوجد **قوله** قلت لم هذا قول محمد لاني حنيفة يعني  
قال محمد لم يكن في العنبر الخس **قوله** قال هذا قول ابي حنيفة جوابا لسؤال  
محمد **قوله** قلت وما حال التمسك الى آخر هذا سؤال محمد لاني حنيفة ايضا وقوله  
قال هو قول ابي حنيفة لسؤال محمد **قوله** انما يجب فيما كان اصله في يد العدو  
وحرة ايدينا قهرا وغلبته والمخرج من البحر لم يكن في يد العدو وقطه لان  
قهره لما يمنع فغيره على ذلك الموضع **قوله** وكذا تمسك به الظاهرية  
ولم يرد فيه اثر بخلاف القياس اي ليعمل به وتترك القياس فوجب العمل بالقياس  
بهذا **قوله** وحمله ما يصلح به الى اخره كان الاولى في الربطان يقول لما فرغ من بيان  
شرط القياس وركبته وما يصلح به من صحيح وكذا شرح في بيان حكمه وما يقع



التعليل لاجله اما حكمه فسباني واما حكمه ما يعقل من جملة المقاصد فهي اربعة  
الاول اطلاقه وحينئذ فلا يخفى ما في حل الشارح من الخذوه والامهام **قوله** و  
هذا اختلاف وقع في موجب الحكم اي في السبب الموجب للحكم وهو طهرته **قوله** فلم  
يصح اثباته بالرأي او لا يصح اثباته كون الجنس سببا موجبا للحكم والناحية بالرأي  
بل بالنص ما يعبر به او لانه لما جاز بالدلالة في العبارة او لا اما عدم جواز اثباته بالرأي  
لظهوره او لانه لما جاز بالدلالة في العبارة او لا اما عدم جواز اثباته بالرأي  
فلان القابض لا يحد اصلا بعينه عليه واما عدم جواز النفي به فلان النفي ان يعكس  
بالدم الذي هو الاصل فعليه ابطال دليل خصمه لانه متى ثبت ان ما ادعاه الخصم  
صحيح لم يبعد له حتى التمسك بعد الدليل فباطل دليل الخصم بالرأي غير يمكن لا  
في الدليل شرعي فلا يمكن ابطاله بحجج والرأي **قوله** فاشتباه سببه الذي اياه  
اشتباه سببه العلة شبيهه الرما احتياطا بل اشتباه كون الجنس سببا بافراجه بدلا  
له النص وثبت حرم النساء عند وجود الجنس بالدلالة ايضا كما ذكره بعض المحققين  
وعورض بالشوق بطريق الشبهة بان حقيقة الفضل لما لم يحرم عند وجود واحد  
الوصفين فلان لا يحرم بشبهته بالطريق الاولى واجيب بان ما ذكرتم يدل  
على الحل وما ذكرنا يدل على الحرمة والرجوع على المحرم **قوله** حتى حرم البيع مجاز  
فتم شبيهه الربا لانتم اتفقوا على انه لو باع صبرة خنطة وغالب رأيها الشاوي  
لا يجوز لاحتمال الفضل ولو لم يشبهه ما حقه بالحقيقة جاز **قوله** فعند  
العامته شرطا الى اخره فلا يجب عندهم في العلوية ولو جاز ما ملك في الفاذي  
ل بقوله عم ليس في العوامل صدقة في جنس من الابل السائمة شاة والذي يستدل  
على نفيه يستدل بقوله عم في جنس من الابل شاة في اربعين شاة ساه **قوله**  
وعند صاحبيه والشافعية سنة لقوله عم لا عدا في جنس صلوان كسهم  
الله عليك قال هل على غيرهما قال لا الا ان تطوع ولقوله عم ثلثان كيني  
على وهي لكم سنة الوتر والقض وهذا الاولى من الاستدلال من الاول لانه  
الذي ذكره الشارح لان نفي الكتابة لا يستلزم نفي الواجب المصطلح فتا  
مله **قوله** والرابع تعدية حكم النص الى ما لا نص فيه من الفاضل ابو زيد ولا

ولا اجراء ولا دليل فوق الرأي فيه لثبوت حكم النص فيما لا نص فيه بغالب الرأي  
وهو الظن الغالب على احتمال الخطاء قد بنا بالرأي الغالب الى القياس لا ينفذ  
العلم اذ القياس من الادلة الظنية دون القطعية وان كان وجوب العمل به  
بطريق القطع واحتمال الخطا لان المجتهد يخطئ ويصعب كما هو رأي الجمهور  
الجمهور فان قلت كيف اوقع التعدية حكما للقياس بعد ان جعل شرطها  
له فيما سلف بقوله وان تعدى الحكم الى اخره وبينه ما نزل اذ اطلق الحكم من  
شاة التاخير والشرط من شاة التقديم وهما لا يجتمعان من حيثية واحدة  
قلت او فعرا حكما على ان مراده فيما سبقت ان من شرطه القياس ان يكون  
تعدية حكما له فهي حكم في المختلفين والشرط هو كون الاختصاص ولو  
قبل بان المراد من كون التعدية شرطا لكونها شرطا لكونها شرطا للعلم  
بصحة القياس لانفس القياس لم يبعدتم لا يخفى ما في حل التعدية على حكم  
من الشارح لان حكم الشيء اثنه الثابت به فيكون غيره والتعدية نفس  
القياس فلا يكون حكمه هذا او اما فرد المصنف هذا القسم لان التعليل  
مختص به عندنا **قوله** فالتعدية حكم لازم للتعليل ولم يقل للقياس اذ لا  
خلاف حكم القياس التعدية وانما الخلاف في التعليل كما عرفت والاصل  
ان اصل الاصول اتفقوا على ان تعدية العلة شرط صحة القياس وعلى صحة  
العلة القاصرة الثابتة بنص او اجراء واختلاف في صحة القاصرة المسه  
المستنبطه لتعليل حرمة الربا في الفدين بعد الثمنية فذهب ابو الحسن  
الكرخي من اصحابنا المتقدمين وعمامة للتأخير الى فسادها وهو قول جمهور  
بعض اصحاب الشافعية وابي عبد الله البصري من المتكلمين وذهب جمهور  
جمهور الفقهاء والمتكلمين مثل الشافعية وعمامة اصحابنا واحمد بن حنبل  
والقاضي البغلاني وعبد الجبار وابي الحسين البصري الى صحة او هو مذهب  
مشايخ سمرقندي من اصحابنا **قوله** لنا ان دليل الشرع الى اخره اورد عليه  
لانه منقوص بالعلة القاصرة المنصوطة او المجمع عليه فان هذا الدليل  
يجري فيها مع جواز التعليل بها اتفاقا وانما عدم اضافته الحكم الى العلة



لانا لا نقى ان صحة الحكم ثابت بها بل هي دليل على حكم الاصل والنص دليل  
على كونها دليل على انه منقوض بغير الواحد الموافق للنص فان الحكم يضاف  
اليه مع وجود النص واجيب عن الاول بان القاصرة المنصوصة او الجمع  
عليها يفيد العلم بثبوت الحكم وعدم جواز التعليل باخرى والقاصرة المنصوصة  
المنتزعة لا بعد ثبوت ذلك وعن الثاني ان العلة لا تصلح دليلا على  
الحكم لان العلم بها بعد العلم بالحكم لا يكون مستنبطه فيه فلا يمكن كونها دليلا  
عليه لئلا يلزم الدور وعن الثالث بان الحكم اذا اضيف الى الخبر يضاف  
الى النص ايضا لانه يقطع عن النص والكلام في هذا **قوله** فلم يبق للتعليل  
حكم سوى التعدية في الفرع والعللة القاصرة بمغزل عن ذلك الحكم  
فيكون اقرب **قوله** فان قلت التعليل القاصرة الى اخره تعريب السؤال  
لان اسم حصر فائدة التعليل في التعدية حتى انفع التعليل بالقاصرة او  
لان اسم حصر دليل المنزوع في العلم والعمل فيما ذكر لان التعليل بالعللة القا  
صة يقتضيه فائدة اخرى وهم اختصاص حكم النص بالمنصوص عليه وحما  
صحة الجواب انا لان اسم ان التعليل بها يفيد الاختصاص كحصوله بترك  
التعليل لان النص انما يدل على ثبوت الحكم في المنصوص عليه وبالتعليل  
يحصل عموم به بعدى الى الفرع فاذا ترك التعليل حصل الاختصاص **قوله**  
لا يمنع التعليل بالعللة المتعدية فيجوز اجتماع وصفين يتعدى احد هما دور  
الاخر فيجب التعليل بالمتعدى لانه اقرب الى الاعتبار فلم يفيد التعليل القا  
صة الاختصاص وانما يفيد ان لو منع العلة المتعدية ولم يمنع **قوله**  
ولا يمنع نصيب على اثنين على شئ واحد وانما يمنع ذلك في العلة العقلية  
لان شرط الاضداد والانعكاس فلا يشغل فيتمرد بالتعليل بعد الا  
لتعدية فان قلت سلمنا ان التعليل بالقاصرة لا يفيد علما واعلاما ولا  
ختصاص حكم النص بحمله لكنه يفيد فائدة اخرى وهي معرفة الحكم  
المبطل للقلوب الى الطمانينة والقبول فان القلوب التي قبول الحكم  
المعقولة اميل من الى فهم الحكم ومراة التقدير فيصح التعليل بالقاصرة

قلت

قلت الكلام في القاصرة المستنبطة وهي لا تفيد العلم بالحكمة وانما يفيد الظن بها  
بها ولا اعتبار لظن بها ولا اعتبار لظن بها في الحكمة لانه من قبيل الاعتقاد وان وعي  
انما تثبت بالعلم دون الظن وهذا بخلاف المنصوصة قبل هذا يقتضى عدم  
جواز التعليل بالمستنبطة المتعدية وهو باطل واجيب بالمتبع لحوال ان يكون  
التعليل بها لاضافة الحكم لها في الفرع ولا فرع في القاصرة ليصار اليها فان قلت  
سلمنا ان التعليل بالقاصرة لم يفيد شيئا لكن لم فله ان الحكم في المنصوصة ثابتا  
بالنص لا بالعللة واذا لم يكن ثابتا بالعللة لا يكون للتعدية وجود وهذا ظاهر قلت  
انما شبهت بها لعدم صلاحيتها والاطلاق في المانع عن اضافة الحكم اليها وهو  
وجود دليل قوتها والدليل المانع منقوض في الفرع فاضيف الحكم فيه ولو فيه نظر  
من وجهه فان اضافة الحكم الى العلة ابطا عمل النص بالتعليل لان الحكم قبل التعليل  
كان مضافا الى النص فلو اضيف مع التعليل الى العلة كان التعليل مبطلا للنص لان  
النص دليل لالعللة القاصرة وهي دليل على الحكم ودليل الدليل دليل والجواب ان  
البحث في المستنبطة لا في المنصوصة والنص ليس دليلا على المستنبطة **قوله** اولنا  
الحكم الا الصنف مع وجود القوي بعدم انه يجوز الاندثار والاضافة بمعنى ما لا  
ن القطعي ايضا اما ما ذكره المثلث فهو الله تعالى وفيه شبه لان الحكم قد عرف بالنص  
فلزم تعريفه بالمعريف **قوله** ولجرب عن الدور الى اخره تفيد الجواب بالمتبع والتسليم  
بان يقال لان اسم الدور والدور لان صحة العلة في نفس المانع موقوفة على وجود  
التعدية في غير الاصل لا على صحة التعدية فان الادور لاختلاف الجهة ولو سلم  
ان دور في غير نص لكونه مقترن به وانما الحضر والتقدم والتسليم **قوله**  
لا خلاف في ان اثبات سبب او شرط او حكم ابتداء بالاراي من غير ان يكون له اصل  
اصل يدو اليه باطل اجماعا وكذا استعمال الاراي في اثبات نفيها او نفي صفاتها  
ابتداء من غير ان يكون للاراي المثبت له اصل من نص او اجماع يرجع اليه باطل  
لان الاراي والتعليل ليس تحت في نص الشرع لانه انما هو يظهر في الفرع ما هو  
ثابت في الاصل بدليله لا يثبت له او صاف الشيء معتبر به فيجوز في ما يجري  
من صحة وبطلان ولا وجه لتخصيص الثلاثة الاول بهذا الحكم فان الرابع ايضا



وهو تهديته حكم معلوم بسببه وشرطه بوصف معلوم لا يجوز ابتداء بالمراد بعد  
ون ان يكون له اصل في الشرع مستنبط منه فلا حاجة الى هذا التفصيل وكان يكفي  
ان يقول التعليل بالابتداء من غير ان يكون له اصل مستنبط منه باطل **قوله**  
والا خلاف ايضا فان اثبات الحكم بطريق التعهدية من اصل الى فرع بالشرط والم  
المعرفة صحيح وانما الخلاف في اثبات الاسباب والشرط بطريق التعهدية والقياس  
فقال بعض المحققين من السلف لا يجوز اذا ثبت سبب او شرط الحكم بقصد  
او اجزاء ان يتعدى السببية والشرطية من ذلك السبب او الشرط الى شيء آخر يعني  
جامع ليصير ذلك الشيء الاخر سببا او شرطا لذلك الحكم قال صاحب  
الكشف والخطة مذهب العامة اصحابنا يقول فظنه من ان المصنف فانه  
اطلع البطاني عن قيدا لابتداء وان كان مختصرا الكلام في الكلام وهو ممن يقول  
بجوازه وقال بعض الاصوليين بجوازه واختاره بعض اصحابنا كصاحب الميزان  
ونحو الاسلام ومشى عليه صاحب البدائع وغيره **قوله** وفي اثبات الموجب  
ووصفه اثبات الشرع اما في اثبات الموجب فظاهر لان وضع السبب الموجب  
لحكم شرعي ابتداء نصب شرع واما في اثبات صفة فلان الموجب لما لم يعمل بدونهما  
كان اثباتها بالتعليل ابتداء بمنزلة اثبات اصلها فكان نصب شرع بالرائي **قوله**  
فكان رفع الحكم وليس للعبد ذلك وحاصل ان الحكم قبل الشرط كان ثابتا مطلقا  
قاوبعدما شرط له شرط صار معلقا به ومعدوما قبل وجوده فكان اثباته ابتداء  
رفعا وسنحا للحكم وكذا التعليل لاثبات وصف الشرط لان وصف الشرط بمنزلة  
الشرط لانه مفيد للحكم كما ليس للعبد ولانه نصب الاسباب والشرط فليس له  
ولاية نصب الاحكام وكما بطل التعليل لاثبات بطل التعليل لان التعليل في دعوى اده  
غير مشروع وما هو كذلك لا يمكن اثباته الا بدليل شرعي **قوله** لان شرطه بقال  
الاصل اي بقا حكم الاصل والقياس في لاثبات والشرطه ينال بقا حكم الاصل  
بخلاف القياس في الاحكام لان الحكم في الاصل لا ينال كونه معلوما بالمعنى المشترك  
بينه وبين الفرع **قوله** فالمراد من قول المصنف التعليل لاقتسام الثلاثة  
الاول باطل اثباتها لا بطريق التعهدية الى آخره هذا مستفرد على قوله لا خلاف في

ان اثبات

ان اثبات سبب او شرط او حكم ابتداء لا يجوز وانما اختلفوا الى اخره وحاصل الكلام  
الشانح ان يقول ان كان المصنف تابع للاسلام فالمراد من قوله باطل  
اثباته ابتداء لا بطريق التعهدية لان في الاصل لا يجوز اثباتها بطريق التعهدية  
كعدم وانما سبب عامته اصحابنا فاطراد من قوله باطل اثباتها مطلقا  
سواء كان ابتداء او بطريق التعهدية لان مذهب عامة اصحابنا لذلك  
كما ذكرنا ونحن قد قدمنا لك قريبا ان ظاهر عبارة المصنف يدل على ان المصنف  
مذهب عامة اصحابنا بقدرين تطلق البطاني عن قيدا لابتداء **قوله**  
فلم يبعث استعمال القياس الا في القسم الرابع ذكره الميزان انه لا معنى لقوله من  
يقول ان القياس حجة في الفصل الا في ردون الفصل الاول لان ان اراد به ان يعرف  
فته علمه الحكم بالرائي والاشارة فذلك جائز في الجميع لان المعرفة لا يختلفوا  
ان اراد به ان يجمع بين الاصل والفرع لا يتصور الا في الاصل الا في غير  
الجميع وان اراد ان القياس ليس حجة مثبتة في حكم الجميع سواء في اثبات  
لا تثبت شيئا بالقياس بل يعرف به السبب والشرط كما يعرف به الحكم فذلك  
مستقيم **قوله** قيل هو العدول الى اخره الاستحسان في اللغة استعقل من الظن  
وهو عند المشيخ حسنا يقابل الاستقياج ومعناه طلب الاحسن لاثبات الذي  
هو ما هو به وفي الاصطلاح قيل هو الدليل الذي يكون معارضا للقياس  
الظاهر الذي ساء الاوهام اليه قبل التامل وقيل هو ترك القياس الذي يدل  
اقوى وقيل هو خصص القياس بدليل اقوى منه وقيل هو ترك الجلي بدليل  
اقوى وقيل هو خصص القياس بدليل اقوى منه وقيل هو العدول في مسائل عن  
مثل ما حكم به في نظائرها الى خلافه لوجه هو اقوى وقيل هو ترك وجه  
من وجوه الاجتهاد وغير شامل شمول الالفاظ لوجه هو اقوى منه وهو  
نه حكم الظاهر ولكن الذي استغفرت عليه الا انه اسم لدليل متفق عليه  
نصا كان او اجاعا او قياسا خفيا اذا وقع في حكمه فيسبب اليه التمام  
حتى لا يطل على نفس الدليل من غير تقابل **قوله** والاشارة الى اخره  
اعلم ان القياس يطلق على معنى اخر وهو مساواة فرع الاصل في حكمه



ويتم باعتبار اشتراك المورث الى جملته ونقص باعتبار ظهور ذلك المعنى وخفايته وقد  
بطلت القليل على معنى اخص من ذلك وهو قسم منه وهو للقياس الجلي المذكور في  
مقابلة الاستحسان في المسائل التي فيها قياس واستحسان فلفظة القليل على اشتراك  
كث بين احد قسمي الكلمة وبين قسم منه وهو العلم وكذا الاستحسان بطلت على  
معنى اعم من القليل وهو ترك القليل الجلي بدليل اقوى منه وهو هذا الاعتبار  
يكون اربعة اقسام وهي التي ذكرها المصنف وبطلت على معنى اخص منه  
وهو القليل الخفي فقد ظهر بهذا ان بين القليل وبين المعنى الاعم وبين الاستحسان  
في صورة القليل الجلي في مقابلة الخفي ووجود الاستحسان بدون القليل في  
صورة الاستحسان بالاشارة والاجزاء والضرورة ووجودها مع القليل الخفي  
في مقابلة الجلي وبين القليل الجلي والاستحسان الخفي مباينة وبين الاستحسان  
بالمعنى الاعم وبينه بالمعنى الاخص عموم وخصوص مطلقا وكذا بين القليل  
بالمعنى الاعم والاخص فلما اورد المصنف الرابع الذي في القليل بالمعنى الاعم لانه  
هو المنقسم الى القليل والاستحسان معا والولد بالقياس والاستحسان الذين هما  
قمان له هو القليل الجلي الذي يقابل القليل الخفي والاستحسان الذي هو معنى القليل الخفي  
في مقابلة القليل الجلي وبهذا ينبغي عن القيمة الزام كون قسم الشيء قسما له وتعميم  
الشيء لنفسه والى غيره **قول** فان القليل بالذي جواز عدم المنقود عليه الذي هو  
عمل القدر والعقد لا يتقدم في غير محل الا اننا تركنا القليل بالاشارة الموجب للشرح  
وهو ما روي انه عليه السلام نهي عن منع مالي عند الانسان ودرخص في العلم و  
ما روي الجماعة من حديث ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وسلم قال من اسلم عليكم فاسلم  
في كل معلوم ووزن معلوم طالما جعل معلوم فان قيل هذا من تخصيص العام فلا  
يترك القليل بالاستحسان فالجواب سلطنا كونه تخصيصا لكثرة ذلك ترك  
موجب قبله الا على سائر الساعات بهذا الاثر **قول** الانتفاع هو الفعل  
من الصناعة وهي حرفة الصانع يقال انتصفه اذا غابته عن العمل في مفعولين  
ومعناه طمئنت منه ان يصنع لي خائفا **قول** ويمكن ان يجاب الى اخر بيان  
العدان شرط التخصيص الى اخره هذا الجواب هو التحقيق وما كان ينبغي

ينبغي ايراد بصيغة الامكان فان الجواب المورث بصيغة الامكان يكون فيه  
ضعف كما هو الصريح فانهم **قول** وتطهير الاواني وكذا الحيات وبالابار  
فان القليل باق طرا ريثما بعد سحسها لانه لا يمكن صب الماء على الحوض والبئر  
ليشاقى التطهير ولان الولد والاطهار من محسان بملافة ما البئر والابنة المستين  
والانزال كذلك ما حصلت الملافة فلا يفيدان تطهير الاواني مقادير لئلا يبا  
قياس نجاسة لا يفيد طهارة لكنهم ترك العمل بموجب هذا القليل للضرورة فان  
لها اثر في سقوط الخطاب الذي فيه خرجا والخرج مدفوع بالنقص **قول** وفي الاستحسان  
الاخر الذي هو طهارة حرام والتسوية باعتبار اللحم فيكون نجسا كسور سباع البراهيم  
مجامع السور وهذا المعنى ظاهر الاثر لانها استوي في نجاسة اللحم لكنهم لم يفسدوا  
ان يكون ظاهرا مكرها الاثر اشرب بمقارها على سبيل الاحتياط والاتباع من غير خفاء  
لظنة لعاب وهو عظيم صاف ظاهر لا رطوبة فيه فلا تنجس الماء بملاقاة فيكون  
سورها كسور الادي وما طهر اللحم لانعدام العلة الموجبة للنجاسة وهي الر  
طوبة النجسة الحاصلة في الة الشرب كما في السباع البراهيم فانها تشرب بلسان  
بها وهو رطب بلعابها المتولد من نخر النجس ومكان متولد من النجس فهو نجس  
الا انه يكره كراهة تنزيه لانه سباع الطير لا ينجس عن ساول المساء والنجا  
سات مناقيرها فينتههم بقايشي من ذلك علم كما لا تجارة الخلافة حتى لو لم تاء  
كلها بالابكر وفي التطهير به لا بكرة سور الباذي والاشارة هو الصحيح وكذا  
تقول قد جعلتم سور سباع البراهيم نجسا للمجاورة وسباع الطير فاعلم بخبر  
عن المساء ثبت في سورها مجاورة للنجاسة فكان العاجب ان يكون نجسا  
كسباع البراهيم والجواب انها كذلك متفارها بالارض بعد الاكل وهو صلب  
فيذول بها ما عليه بالدلك **قول** لانه السبع ليس نجس العين وما وقع في بعض  
الاشرواح ان سباع البراهيم نجسة العين كما في تنزيه ووجه الرد ان العكس كذلك  
لما جاز الانتفاع بها من ضرورة والاذم باطل فالملزم مثل بل نجاسة ضرورية  
اعتبار حرمة لحمها الا اعتبار مع صلاحية الغداء والنجاسة المجاورة للعكس  
ثبتت على هذا التقدير فلا حاجة لنا في اثبات نجاسة عينها **قول** لما صارت



العلم عندنا علمه بانها خلافا لاهل الطرب وغيرهم سمنا ما ضعف اثره قيا  
ساو ما فوقنا اثره استحسانا بمعنى انه قيل مستحسن وتمييزا لا قويا عن الاله  
ضعف ثم القيل اذا قابل الاستحسان بالمعنى الخفي ينقسم كل منهما باعتبار  
قوة الاثر وصفته الى قسمين فيكون الاقسام اربعة اما في القيل  
فاخذها ما كان ضعيف الاثر بالنسبة الى قوة استحسانه بما يقابل والثاني  
ما كان هو الفساد والضعف بالنسبة الى ما يقابل من الاستحسان لا لكونه فا  
سد في ذاته في الواقع ولما في الاستحسان فالاول ما كان قويا الاثر  
بالنسبة الى ضعف اثره بما يقابل من القيل وان كان خفيا والثاني ما طو  
ظهور اثره دورا على مقابله الجلي وضعف فساده ووجوده بالنسبة  
الى ما يقابل **قول** قد مناع القيل الاستحسان الى احده اي قد مناع القيل  
الاول من قسم الاستحسان الذي هو القيل الحق لقوة اثره على القسم  
الاول من القيل وان كان جليا لضعف اثره انه اذا ذكر الاستحسان  
يراد به القيل الظني على القسم الاول من القيل وان كان جليا لضعف  
اثره وذلك كشيء في الاحكام كما تدور منه طيار في سور بسباع البرامح  
على ما تدور علم اي الاستحسان اعلم من القيل الخفي مطلقا فكل مقيله  
خفي استحسانه ولا عكس بالمعنى اللغوي لان الاستحسان قد يطلق على  
ما ثبت بالنص والاجماع والضرورة كما نسبته لكن الغالب في كتب اصحابنا  
انه اذا ذكر الاستحسان يراد به القيل الخفي **قول** وفيه رد على من طعن على  
اي حيفه يعني في قول المصنف الذي هو القيل الخفي رد الى آخره وحاصل  
الرد ان الاستحسان احد نوع القيل يسمى به لكن العمل بالذي قيل استحسانا  
لقوة اثره فعلى هذا لا يقال هو قسم من القيل فكيف استقام جعله  
فيما لا نافع هو جنس واحد من حيث ان كلامنا من حيث ما مبنى على  
الذي استنبطه بالعلم ولوعان من حيث الحكم فان احد ما ثبت  
ما ينفيه الاثر فينتهي ان يكون قسم الشيء فيماله وقد تقدم ذلك  
فان قلت بعد علمكم ما اذا تعارض القيل والاستحسان واحدا بالقيل

بالقيل

بالقيل دون الاستحسان لان كتم فلم يتم فاستمينا للمعنى الخفي استحسان  
لكون العمل به مستحسنا ولا علم به هنا قلت ترك الاستحسان والعمل  
بالقيل فادرك كتمان منه غير احد عشر مسألة كذا نقل الخضر عن النا طوع  
ولكن لما عدت عدت اثني عشر مسألة ولعل ذلك شهر من انما يستعملون  
دها مجردة عن التعليق احدها مسألة الثلاثة الا في ذكرها في المتن و  
الثانية اذا قام رجلان لكل منهما البيضة على ثالثي بانه ارعنة هذه  
العين التي في يده واقبالها له ولم يذكر تاريخا ففهم الاستحسان بفضه بان  
وهي عندها ولعل كانتهما ان رضاهما معا وفي القيل سائر السان ولا  
يشبع الرهن وبه ما خذوا لواقمنا كذلك على متب ففهم الاستحسان ان  
يكون في يد كل واحد منهما نصف رهننا وبه قال ابو يوسف ومحمد في القيل  
القيل لا يثبت الرهن كالاول وبه قال ابو يوسف ومحمد في القيل  
لا يثبت الرهن كالاول وبه قال ابو يوسف والثالثة ذكرها في كتاب  
سورة الاصل وهو ما اذا وقع الخلاف بين المسلم اليه وبين المسلم  
في زرعان المسلم في القيل يتخالفان وسفاسحان وبه تاخذون في الاستحسان  
سحساة القول قول المسلم اليه الرابعة ذكرها في كتاب رهن الاصل  
وهي ما اذا وقع الرهن لامرته رهننا بعمير المثل ثم ملقها قبل الدخول  
ففي الاستحسان ان يكون رهننا بالمنع وفي القيل لا يكون رهننا حتى لو هلك  
عندهما لا يذهب بالمنع ولها مطالبة الزوج بها وهو قول ابو يوسف  
وبه اخذوا كالمسئلة ما اذا غصب العقار فانه يكون مضمونا في الا  
استحسان وهو قول محمد ولا يكون مضمونا في القيل وهو قول ابو  
سفيان وبه يؤخذ والسادسة ما لو شهد اربعة على رجل بالزنا وشهد  
عليه رجلان بالاحصان فامد القاضيه برحمه فوجد الامام شاهدا هدي او  
رجعا عن الشهادة ولم يمد المدحوم بعد الا اجيب بجل ما في الاستحسان  
بدر عن عند الطرد وسقوط عنه ما يفي وفي القيل يد حد الكبرياء جلد وبه  
قال ابو يوسف ومحمد وبه اخذوا والسابعة ما اذا شهد اربعة على رجل بالزنا ففهم



ففض القاض عليه بالحد ثابتة جلية ثم تشهد عليه شاهداي مخص والجمله  
بعلم ياكل في الاستحسان لا يحم وفي القياس يحم وبه قال ابو يوسف و  
يحد وبه اخذ والثاسعها اذا وكل المسن من سنا منا اخر بالضموم ثم طفا المو  
كل يدار كذب دون الوكيل في الاستحسان لا ينعزل الوكيل بذلك وفي القياس  
ينعزل وبه اخذ والثاسع ما اذا كان للرجل ابن معتوه والمعتوه ابن بالفتح  
من امته العير فاشترى الاب ملك الامه لابنه المذكور في الاستحسان يقع الشران  
للاب وفي القياس على العكس وبه اخذ والعاشر ما اذا وقع رجل في شدة  
في طريقه متعلق بابن وثقله الآخر باخر والآخر باخر فهو باجمعا فانوا  
وجب بعضهم فوق بعض في البر في قول ان دبه الاول يجعل اثلا ثالثا اعلى  
الحافر وثالثا على الاوسط وثلثا هودر وديه الثاني نصفان نصف على الاول و  
نصف هودر وديه الثالث كل على الثاني وفي القياس يجعل دبه الاول على الثاني  
الحافر وديه الثاني على الاول وديه الثالث على الثاني ويكون ذلك على عوا  
فلمهم وبه خذ هذا ان علم انهم ما تو اذ ذلك وان يعلم بطل نصف ذلك كله  
واخذ بالنصف ونقل عن الكرخي ان القياس في ذلك قول محمد وانه القول الله  
الآخر قول ابو يوسف وهو الاستحسان والحادية عشر ما في الكفاح الاصل رجل  
قال لعبد هذ ابنه اولامته هذه ابن او فعت العتقا في هذا بالقياس وتلك الا  
ستحسان والثانية عشر ما في طلاق الاصل اذا قال امراته اذا اولدت ولد اذ اذ اذ  
طالفا وقالت قد ولدت وكثيرا الذي يقع في القياس لا يصدق ولا يقع عليه الطلاق  
وفي الاستحسان بالعكس اخذ في القياس وادع الاستحسان ولو قال لها اذا ولدت  
فانت طالفا وقالت قد حضرت يقع الطلاق استحسانا في هذا الا ان لا  
يعلم لبيضا الامن بغير خلاف لولائته والله اعلم **قوله** وقد قدمنا القياس الى  
اخره اي قدمنا القياس الثاني من قسم القياس وهو ما ظهر فاده وضعفه  
بالتشبيه الى ما يقابله للاداة الصالحة الباطن في القسم الثاني من الاستحسان وهو  
الذي ظهر اثره وضعفه فاده لان العبرة والتوجه لقوة الاثر دون الخلاو حقا  
ثم المراد بظهور الصفة في الاستحسان ظهورها بالنسبة الى فساد الخفية

وسولا نيا في فقا بما بالنسبة الى ما يقابل من القياس والمراو حقا  
بها الصفة في القياس الحلي فقا بما بان ينضم الى وجه القياس معنى دقني  
بورته قوة وزجان على وجه الاستحسان ثم الصحيح ان الصحيح ان مع الر  
حجان هنا معيين العمل بالبرح ونه ك العمل بالبرح وظاهر كلام الاسلام  
الا لونه حتى يجوز العمل بالبرح وان كان ظاهرا بالنسبة اليه **قوله**  
فانه يركع بجوارحه ركوع الصلاة ثم يعود الى محض القيام وقيل يركو  
الصلاة واليه مال اكثر المحققين سدا اذا كانت الالة اخر السورة او  
متصلة به باقل من ثلاث آيات او كانت غير متصلة باخر ولم يتخلل بين  
التلاوة والركوع فصل مقدار ثلاث آيات على اية من اقل مسند كرس على  
لم لا ينوي مطلق الركوع لانه المستفاد بالنسب لخصوص ركوع هو عبارة  
قلت دعوى استفادة المطلق ممنوعة بل انما وقع بركوع هو عبارة  
قنامله **قوله** وان شاسج يعني سجود الصلاة **قوله** الا ان الركوع محتاج  
الى النية دون السجود واعلم انهم اجمعوا على ان سجدة التلاوة تنادي بسجدة  
الصلاة وان لم ينو واختلفوا في الركوع قال سح الاسلام لا بد للركوع من النية  
حتى يثبت عن سجدة التلاوة رض عليه محمد رحمة الله كذا ذكره الشراي وقد  
في البداع اذا ركع قبل ان يطول القراءة هل تشترط النية لقيام الركوع  
مقام سجدة التلاوة فقياس ما ذكرتم انه لا يحتاج لان الحاجة الى تحصيل التوفيق  
في هذه الحالة وقد وجد نوى او لم يكن كرس دخل المسجد او اشتغل بالركوع  
يقوم مقام تحية المسجد ومن شاتجا من قال يحتاج الى النية ويدعي ان محمد  
رحمة الله اشار اليه وصرح ايضا البداع بوجوب النية في ابتداء سجدة الصلاة  
عن التلاوة فيما اذا لم يطل التلاوة وفيه قيد فلم يصح ما تقدم من نقل الاجماع  
على عدم اشتراطها بهذا كله اذا ركع وسجد على الفور فان لم يفعل حتى طالت  
التلاوة ثم ركع بنويها ولم ينو بها في الركوع ونواها في السجود لم تجز  
صارت ونباي ذمته لغوا عنها من محله فان قلت ما حد القول الناطق للركوع  
قلت قال شيخ الاسلام ان قراء بعد السجدة ثلاث آيات ينقطع الفور ولا ينو

ح

من



الركوع ولا السجدة الصليبية عن سجدة التلاوة لا يخصها ما روي عليه لوقوتها  
وفيهما فلا سادى في ضمن الغير وقال اكلوا في لا ينقطع الفور عالم بقره اكثر من  
ثلاث ايات وهو الرواية بهذا ثم النص عن اني حنيفة رحمة الله ان السجود بها  
افضل هكذا ذكره مطلقا في البدائع ووجهه انه اذا سجد ثم قام وركع حصل  
قربين بخلاف ما اذا ركع وهو خلاف ما في بعض المواضع من انها اذا ركعت  
اخر السجدة فالاصل ان يركع بها ثم اذا سجد لها وقام فركع كما رفع راسه  
دون قراة كره له ذلك سواء كانت الالية في وسط السجدة او ختمها ما اوبى  
الى الختم انان او تلت لانه يصير بالركوع على السجود فينبغي بان يقرأ  
ثم يركع فان كان في وسط السجدة فينبغي ان يختمها اذا رفع ثم يركع وان كان  
ختمها فينبغي ان يقرأ ايات من سورة اخرى ثم يركع وان كان قد بقي منها اسان  
او ثلثه كسورة بنى اسرائيل او الانتشاق كان له ان يركع بها في الاسان  
بلا حلا وفي الثلث اختلفوا قبل لا يحرم الركوع بها لا يقطع للفور يا  
لثلاث وقيل لا ينقطع وهو الحق وفي البدائع الوجه ان لغرض ان يركع  
المجتهدا ويعتبر بعد ما بعد طوبى على ان جعل الثلث قاطعة للفور خلاف  
الرواية عن محمد **قوله** يعني نعم الركوع مقام سجدة التلاوة الى اخره فان  
قلت قد قال محمد بن سلمة ان الصليبية هي التي تقوم مقام سجدة التلاوة  
لا الركوع فكان القياس على قوله ان تقوم الصليبية في الاستحسان لا يجوز  
بهذه السجدة قايمة مقام نفسها فلا تقوم مقام غيرها كصوم يوم من رمضان  
لا يقوم عن نفسه وعن قضاء يوم اخر فصح ان القياس وهو الاثر الظاهر هنا  
مقدم على الاستحسان بخلاف قيام الركوع مقامها فان القياس باجواز  
لانه الظاهر وفي الاستحسان يجوز وهو الخفي فكان حسيب من تقدم الاحسان  
لا القياس قلت عامة المشايخ على ان الركوع هو القايمة مقامها كما ذكره محمد  
رحمة الله فانه فان قلت فان اراد ان يركع السجدة فهل تجزئه ذلك قال  
امامى القياس فالركعة في ذلك والسجدة سواء لان كل ذلك صلاة واما في  
الاستحسان فينبغي له ان يسجد وبالقياس باخذ هذا لفظ محمد رحمة الله

ومن هنا

ومن هنا اسسه على صدر الشريعة **قوله** والركوع غيره الى اخره ولك ان تقول  
الكلام في تقدير القياس اجلي على المنحصر بالقياس الخفي ووجوب السجدة  
وعدم بانه الركوع عنه من قبيل المنحصر بالنص فلا يستقيم التمثيل به  
على انما لا نسلم ان وجه الاستحسان الخفي من وجه القياس بل الامر بالنسب  
لان الوجه الاستحسان يتوقف على تصور ان النص بالسجود والركوع  
ووجه القياس يتوقف على هذا وعلى ان الركوع اطلق على السجود في النص  
مجازا والمجاز يقتضي العلاقة وعلى ان تلك العلاقة في الخضوع وانها تطلق  
مناظر الامر بالسجود واما المناظر ثابت في الركوع فيصالح ان يقوم مقام السجود ولك  
ان ما كان توقفا على مقدمان اقل يكون اجلي عند الفعل بما كان توقفا على  
على مقدمات اكثر لانا لا نسلم ان القياس قد رجع على الاستحسان ويمكن الجواب  
اما عن الاول فما ان التعويل فيما نحن فيه من الاستحسان انما هو على التعويل  
لا على النص واما ذكر النص لاثبات الجامع للاستحسان به وذلك غير مانع  
من التمثيل به واما عن الثاني فلانا لا نسلم الظهور والجماد اشجع كثرة القائلين  
وقلما واما هودا يرمع وضوح العلاقة وفعالها ويجوز ان تكون العلاقة  
الكثيرة واضحة في نفسها فلا تعيد خفا وان تكون العلاقة القليلة خفية  
في انفسها وضوحا واما عن الثالث فلا تك اذا ادعت وجود معنى زايد  
الزمان بيانه لسكلم عليه ولا بعد سكت اذ لا ينقك مجرد التحويل القائل ان الشيء عن  
غيره دليل سدا ولو قبل ابتداء في شرح هذا القياس على هذا الاحسان ان الظاهر  
النص وان ورد بالسجود الا ان مواضع السجدة بدل على ان المقصود مجرد مخالفة  
المكربين باظهار التواضع للتدبير لبيان التداخل فيه والركوع في الصلاة  
صالح للتواضع لكونه عبارة بخلاف خارج الصلاة وبذلك اقامة مقام سجود  
الصلاة لان كلاهما مقصود بالامر بنفسه بصفة الجمع بينهما على من يقوم  
مقامه كاداء القيمة في باب الزكاة كان اولى **قوله** لان كل واحد منهما مقصود  
بنفسه لقوله تع اركعوا واسجدوا واحدا من الاول وفيه شيء فانهم قالوا  
القيام والركوع وسبلان الى السجود فالمقصود بالذات انما هو السجود



حتى لو قدر على القيام والركوع دون السجود صلى قاعدا والاصل انه علم  
 مما ذكر ان للقياس فسادا ظاهرا وهو تغيير حكم النص وله اثر ظاهر وهو  
 الخسوع والاستحيان وله اثر ظاهر وهو العمل بوجوب النض وفساد طين  
 وهو جعل ما هو غير مقصود **قوله** والعمل بالمجاز وهو الركوع مع امكان الحقيقة  
 الذي هو السجود **قوله** وهو جعل المقصود وهو سجود التواضع مساويا للمقصد  
 وهو سجود الصلاة **قوله** ثم المستحسن بالقياس الخفي قد سبق ان الاستحسان  
 دليل تقابل قياسا جليا سواء كان اثره او اجامعا او فردا او قياسا خفيا واما  
 هنا يريد الفرق بين المستحسن بالقياس الخفي وبين المستحسن بغيره في ان  
 الاول يقبل التعدي الى صور اخرى وان في لا يقبلها لانه معدول عن القياس  
 ومن شرط صحة التعدي ان لا يكون حكم الماصل معدولا به عن القياس كما **قوله**  
 بخلاف الالف الاخر وهو المستحسن بالانتهى والمستحسن بالاجماع والمستحسن بالفرود  
**قوله** لانها غير معلومة اي مقولة لكونها معدولا بها عن سنن القياس  
 وتختلف عن الباني اي المشتري لانه هو المنكر وحده لانه لا يدعي شيئا حتى يكون  
 البائع ايضا متكرا **قوله** لان المشتري يدعي الى آخره هذا التعليل ليس كمدان  
 نظرة الى جل الشارع وهو سخي الفان وكان المناسب ان يقول لان البائع  
 يتكر وجوب تسليم المبيع بما اقربه المشتري من الثمن كما ان المشتري يتكر وجوب  
 زيادة الثمن فتوجه المبيع على كل منهما كما للاركارا ويقول لان المشتري  
 يدعي تسليم المبيع باقل الثمن وهو يتكر والبائع يدعي زيادة الثمن على المشتري  
 وهو يتكر فيجوز التحالف بينهما وان نظرت الى المتن مجردا عن اكل فاعليل  
 الشارح متشب **قوله** حتى لو اختلف القصار ورب الثوب في الاثر قبل ان  
 القصار في العمل سخي الفان لان كل منهما يصلح مديرا ومكرا ولا جارة مما يتحمل النسخ  
 بالاعدار وفي التحالف ثم النسخ دفع الضرر عن كل منهما فان قلت قد سبق الخفي  
 فكيف يصح تعدية المستحسن بالقياس الخفي فقلت المعدي بالحقيقة ثم حكم اصل  
 الاستحسان الذي هو القياس المعنى اصيقت التعدي اليه اذ لم يوجد في الاصل الذي هو  
 ساير الفرات بين المنكر بفتح الكسفة وهو ان يتوجه على المتعارفين في تقييده

والرد

واحدة **قوله** فاما بعد الغيبة لم يذوق الما اختلاف بين المعاقدين  
 في البذل بعد قبض المبدل فالقياس يقتضي ان لا يكون البيوع على البائع كما  
 المشتري لا يدعي لنفسه شيئا على البائع لان المبيع مسلم اليه ولكن لم يجب بين البائع  
 الا الاستحسان بالانتهى **قوله** وهو قوله عم اذا اختلف المتعاقدان والسعة فائمة تجا  
 نفا وتراوان لفظ الترادف يشبه الى انه بعد القبض لان الترادف لا تصور الا بعد تحقها  
 بسقط مما قبل لم لا يجوز ان يحل هذا الاثر على ما قبل القبض بدليل قول عم البيوع  
 على المدعي والبيوع على من انكر **قوله** فلما يصح تعدية الى الوارثين حتى لو مات الفاعل  
 واختلف ورثته كما في المقدار لا تجوز الفان ويكون القول لورثة المشتري وكذا  
 لا يتعدى الى حال هلاك السلعة ولا الى غير التبايع من العقود كالقواجر لانه  
 معدول به عن القياس فلا يتعدى الى غير المنصوص **قوله** وعند محمد تجري التحالف  
 بين الورثة لا التحالف عند ما يكون باعتبار ان كل واحد منهما يدعي هذا  
 والاخر متكر اذ المنهج يلف غيره بالعين وهذا المعنى متحقق قبل القبض **قوله**  
 فيثبت التحالف في الجميع ويتعدى الى الورثة والاجارة وهو مردود وعند  
 البيوع لا يختلف باختلاف الثمن ان البيع بالف قد يصير بالعين بزيادة الثمن  
 والبيع بالعين قد يصير بالف بجزء الثمن **قوله** وانما لم يبين الاجتهاد لشبهة  
 الى اه الاجتهاد في اللفه افعال من تحمل الجهد بغير الجهد بمعنى الطاقه والمنفعة  
 ومنه استقواع الوسع في تحصيل امر مشتق وهو مفعول لوجه بانه بذل الجهد  
 في نيل المقصود ولهذا يقال اجتهد فلان في حمل حجر عظيم ولا يقال اجتهد في حمل  
 حصاه وفي الاصطلاح الاصوليين هو استقواع الفقيه وسعة في طلب الظن  
 من احكام الشريعة بالنظر في الادلة الشرعية والاستنباط منها ومعه استقواع  
 الوسع بدل تمام الطاقه بحيث لا يجس من نفسه المزيد عليه وهو كالجس  
 وبعد الفقيه خرج غيره من اصولي ومكتم ونفس وغيرهم والفقيه من قام به  
 الفقه قد تم تعريفه في اول الكتاب وبقية الوسع غيره من احوال الناس  
 وغيره وبقية الوسع يطلب الظن فرح طلب العلم والشك والوهم يقتضيه  
 بالاحكام خرجت الطبايع والعادات والفتاوى وتكونا وبقية الاحكام الغيبة

ن



خرجت العقلية والحسية وبإشارة من البعضية فخرج اشتراط الاستوفان  
لان افلاحة كل مجتهد بالاحكام كلها بالنقل ليس بشرط في صحة الاجتهاد ووجه  
قال البعض وقال اخرون بعدم جواز وتظهيره ذلك في جملة ما يجمع لبعض  
الناس في جمع المسائل ما هو مناط الاجتهاد من الادلة دون غير ما قيل له  
يجتهد فيها فاجازته من اجازته ومنعه من منعه فممن اجازته لو لم يجز  
البحر في لزوم علم المجتهد بجميع الماحذ ويلزمه العلم بجميع الاحكام واللائم منف  
ثبوت لا ادركي ولكن منع ان العلم بجميع الماحذ لا يوجب العلم بجميع الاحكام  
لجواز ان يكون عدم العلم ببعض المعارض المادلة والوجه الحالى او الرئائي  
عن المبالغة في الغرض او التشويش الكفر فلا يلزم من ثبوت لا ادركي بحري  
الاجتهاد ولا يخرج عن التعريف اجتهاد النبي عم على القول بان مسعد بالاجتهاد  
وانه يطلق على علمه بالاجتهاد واسم الفقه دون ما عكس بالوجهي فلا يجزى علمه على قول  
من لم يقل بانه مسعد فلا يرد عليه على التعريف واعلم ان الاجتهاد اعم من العلم  
وهو مذهب الجمهور اذا القيس يفتقر الى الاجتهاد ودون العكس فان الاجتهاد  
قد يكون من النص والاجماع لان معانها قد لا يكون ظاهر اجماع الى الاجتهاد و  
في صيغ العموم والمفهوم والاشارة والاقصا والقصود وحمل المطلق وغير ذلك  
وقيل كما ستراد فان واليه اشارات في كتاب الرسالة **قوله** لان تجزى اى جمع  
علم الكتاب اى القرآن اى مع معانيه جعل الباء بفتح مع رفعا لتعميم المسببه والماء  
بالمعاني مدلولات مفرونة وجواص مركبانه من حيث اللغة والشعر فيفتقر  
الى اللغة والعرف والنحو والمعاني والبيان الا ان يكون ذلك حاصله ب  
الليفه فلا يحتاج الى كسبه فان والى المعاني المؤثرة في الاحكام مثلها  
في قوله تعالى او جاء احد منكم من الغارط ان المراد بالغايط الحد وان علم الحكم  
خروج النجاسة عن بدن الانسان **قوله** ولا يشترط ضبطها الى اثره يقع المراد  
يعلم الكتاب علم قدر ما يتعلق بمعرفة الاحكام لا علم الكتاب بمجموعه ولا حفظه  
عن ظهر قلب بل المشروط هو العلم بمواقع ذلك القدر بحيث يتمكن من الرجوع اليه  
عظيمة الحكم **قوله** وعلم السنة بطرقها بان يعرف متونها واسانيدھا والله اعلم

الينا

الينا من تواتر وشهرة واحاد وجرح ونقد بل الى غير ذلك مما تقدم ذكره في  
بحث السنة **قوله** اى طرقه وشرايطه واحكامه واقسامه المقبولة والمردودة  
ليتمكن من الاستنباط الصحيح ولا يدمع ذلك من معرفة الاجماع ومعرفة موطن  
ايتامخالفة في اجتهاده وقيل لا يشترط علم الكلام لجواز الاستدلال بالادلة  
السمعية للجازم بالاسلام تعليدا ولا علم الفقه لانه بمنزلة الاجتهاد فلا يشترط  
والذي نظره وجوب اشتراط الكلام لعدم صحة التقليد عند الكثر من مائة  
عند الجمع وعدم افادته الفقيه بالنظر المتين وكذا الفقه لان نصيب الاجتهاد  
في زماننا انما يحصل بممارسة الان فهو طريق اليه ثم اعلم ان هذه الشرايط  
ما هو في حق المجتهد المطلق الذي يقضى في جميع الاحكام واما المجتهد في كل  
حكم فعليه معرفة ما يتعلق بذلك الحكم فقط مثلا الاجتهاد في حق يتعلق بالقول  
لا يتوقف على معرفة جميع ما يتعلق باحكام النكاح **قوله** المختار انه عليه علم  
منعدا بان يتطار الموحى فيما لم يوح اليه ولا ثم الاجتهاد ثانيا وقيل بالجواز مطلقا  
وقيل بالمنع مطلقا وقيل بالجواز في الحروف خاصة وادلة كل من هذه اقوال  
مذكورة في المطولات **قوله** وحكمه الاصابة بالرئى اى الاثر الثابت بالاجتهاد  
علمية النظر في الحكم مع احتمال الخطا فلا يحري الاجتهاد في القطعية ولا فيما يجزى فيه  
الاستناد الجازم من اصول الدين وهذا على ان المصنف عند اصحاب المجتهدين **واحد**  
وقد اختلفوا فيه بناء على اختلافهم في ان الله تعالى لم يزل في كل صوت من الحوادث  
حكم معين ام الحكم ما ادى اليه اجتهاد المجتهدين فقال الجمهور بالاولى ولكن اختلفوا  
على اربعة اقوال فذهب عامة الفقهاء ان ذلك الحكم غلبته دليل ظني يحلف  
المجتهد باصابته لغرضه فمن ظفر به فهو مصيب وله اجران ومن لم يظفر به  
فهو مخفي وله اجر واحد **قوله** والحق بالنصب عطف على المجتهد يعني ان الحق  
في موطع الحدك واحد بالكتاب والسنة والاجماع وخرب من المعقول اما الكتاب  
تعالى وداود وسليمان الى قوله فقتهما حاسلمان فان الله تعالى خصص سليمان  
الحق في الواقعة بعد اشتراط كسهما في الحكم بدل على اصابة سليمان دون داود  
والا لما كان لخصص سليمان بالقرآن فابعد وفي هذا النص دليل على اتحاد حكم الله

هذا القول في السنة والاحكام



في الحادثة وان المصيب في الاحتياط عند اختلاف المجتهدين في الواقعة الواردة  
 واحد وان حكمهما كان بالاجتهاد ثم اختلفا فيهما وان رجوع احد المجتهدين الى الآخر  
 صحيح وان الاجتهاد للانباء فيما لا يوجب اليتم جازم وان الخطأ يجوز عليهم  
 من غير ان يعرف عليه وماروى من قول داود سليمان الغضائلي ان المصيب  
 ان يرد تشعبنا على هذا الاستدلال واما السنة فماروى من قوله ام اذا  
 فلك عشر حسنة وان اخطأت فلك حسنة وفي حديث آخر جعل للمصيب اجرين  
 وللخطي ابر واحد ولذا الاجماع انه وان الامم قد اجتمعت على شرعية المناظرة بين المجتهدين  
 ولو كان كل مجتهد مصيبا بما ادى اليه اجتهاده لم يكن للمناظرة فائدة اذ لا فائدة لها  
 الا الاصابة ومعرفة الحق وتبين عن الخطأ واطهار الصواب وتصويب الجميع فيكون  
 واما المعقول فهو انه لو كان كل مجتهد مصيبا لزم اجتماع المتقابلين وبهما العقدة  
 والفساد والخروج والاختلاف ووجود الحكم وعدمه في محل واحد وزمان واحد في حق  
 شخص واحد وهو محال بالضرورة والملازمة كما وان تكون ضرورة فلا حاجة الى  
 التطويل سائنا **قوله** باثواب مسعود رضي الله عنه الخ فهذا شرعي وزيد  
 ابن ثابت وابن مسعود في تحطيتهم لابن عباس في القول وان ابن عباس في  
 تحطيتهم لهم فيه وقال من باهلني باهليته ان الله لم يجعل في مال احد نكفا ونكفا  
 وثلاثا هذا ان نكفا ذهبا بالمال فابن موضع الثلث **قوله** وقالت القصة كل  
 مجتهد مصيب بغيره ان ليس في الحادثة حكم معين لله تعالى قبل الاجتهاد وان حكم  
 الله فيها تابع لظن المجتهد وبه قال الاشعري والمزني والقزالي وبعض متكلمي اهلي  
 الحديث **قوله** ولانهم ان المجتهد في القبلة مصيب لا محالة بل المذهب ان المجتهد  
 يخطئ ويصيب فان اصحاب ابي حنيفة قالوا في قوم يحرمون القبلة يخطئون فيها  
 فمن علم منهم حال امامه وهو مخالف له في الجهد فسدت صلواته لا عقده ان كان  
 محطيا اذ لو كان كل مجتهد مصيبا لصحت صلوات الخالف المذكور لاصابتهما جميعا  
 في جهة القبلة وهي وجه الله تعالى واما عدم اعادة الخطأ الكعبة فلما تخالف  
 مقصودة حتى لو فسد بالتوجه اليه تعظيما كان كقوله الا ان الشرح جعلها وسيلة  
 الى المقصود وهو وجه الله تعالى فاقترنت عليه ظن اصابتها معام صابتها

واستشكلت

واستشكلت صورة هذه المسئلة لان وصفها في البيلة الظلمة والصدق  
 فيها بجهة فحينئذ يعلم حال الامام بصوته واجيب بكون الصلاة قضاء فلو  
 الامام ترك للبرئاسا وبانهم عرفوا الامام بصوته انه قد امهم لكن يميز  
 واصوته انه الى اي جهة توجه وقيل بصويرها ان كانت تحارة  
 ففي عريان وان كانت لتدثه ففي الصم **قوله** وبهذا في النقل لا في العقليا  
 اي الخلابن الفريدين في تصويب المجتهد وخطئته وتصويته مطلقا و  
 الحق وتقدره انما هو في النقلية الظنية من مسائل الفقه كتقدير  
 مسح الراس بالربع وجواز التوضي بالنيب عند عدم الماء ومعه باليقين  
 وحرمة البيت من الزنا وهل الثلث العيني وصحة سح السارقين في  
 بيع مترك التسمية عمدا الى غير ذلك من مسائل الخلاف لا في النقلية  
 لان المصيب فيها عند اختلاف المجتهدين واهدانا فالعدم وقوع التقيين في  
 نفس الامر الا ان المجتهد ملة الاسلام كما قرأتم خطي مطلقا سواء اجتهده وغيره  
 عن معرفة الحق او لم يجتهد لظهور ملة الاسلام لظهور الشمس وسط النهار  
 عن نقاب الاسرار اسفار الاسوع مع الاجتهاد فانه لا ياتي الا فيما خفي مسلكه  
 عن ظاهر الاظهار ولهذا يقال في الاصول مذهبنا حق ومذهب الخصم باطل  
 وفي مذهبنا صواب ويحتمل الخطأ ومذهب الخصم خطأ ويحتمل الصواب **قوله**  
 اي في اجتهاده ولم يصادف ما اراده الله من الحكم الشرعي في تلك الحادثة  
 اي فيما اراد اليه اجتهاده وانتهى اليه سعيه وهو الحكم في نفس الامر **قوله** لقوله  
 عدم ان اخطأت فلك حسنة اطلق الحسنة والمطلق ينصرف الى الكامل  
 المحطى ابتداء وانتهى لقوله عدم في اسرار كما يدرك من قول تعالى لولا  
 كتاب من الله سبق لم تكتم فيما اخذتم غدا ب يوم عظيم لئن نزل بنا غدا بما يحسنه  
 الامر اذ لو كان بيننا اصابة ما كانوا سخطين لنزول العقاب **قوله** والمجانبة  
 مصيب ابتداء اي في نفس الاجتهاد وطلبه في قول العلي بن ابي طالب  
 حتى كانت اصحاب الحق عند الله تعالى فيكون ما يؤرا في ذلك بار **قوله**  
 محطى انتهى اي في اصابته المطلوب وهو الحق عند الله تعالى الذي عنده



وهو اصابتة وعلية الاثمة الاربعة ونقل عنهم القول الاول ايضا على ما تم  
ولكن رجع المنقول عن ابي حنيفة بان كل مجتهد مصيب الى هذا القول اذ يجوز ان يكون  
مراد الامام بذلك انه مصيب لخالقها لانه عند الله تعالى من الحكم التي في الحادثة او التي  
يكون متعدد وعند الله تعالى لا واحد والامام غير قائل بل فتعين ان يكون معنى القول  
واحد السها بالقول الاخر اذ التوقف فيه من الشك فيكون المعنى ان كل مجتهد مصيب  
في نفس الاجتهاد وانما ابتداء في حق العمل مع ان الحق واحد بكل الخطأ والصواب  
وانما كان هذا الوجه هو المتعارف لانه لا يمنع في الافة الشرعية والادلة الطنية  
ان ينافي المطالب والاحكام مع رعاية الشرايط بعد الواسع وهذا ومنه في  
اجتهاد وادب الحكم والعلم في مقام المساوية مع كونه خطأ بدلالة سوق الكلام  
تخصيص سليمان باصابتة الحق فلو كان خطأ من كل وجه لما كان حكما وعلما بل جعل  
وخطأ والمراد اجتهاده عليه السلام في هذه الحادثة والالم يكن لذلك الحكم والحق في هذا  
قائمه اذ لا سعة على احد ان النبي كان قد اوتي علما وحكما في الجملة هذا فيما  
لا دخل فيه اما ما فيه نص وقصر المجتهد في طلبه فانه يكون فيه خطأ اما لا يجوز  
تخصيص العلة اي المؤثرة فان تخصيص الرطوبة جائز ذكره في الاسلام ويجوز  
ان الفقهاء اجمعوا على ان يخلق الحكم عن الوصف المدعى علة لا مانع يوجب الية  
ضلتوا فيما اذا حلف عن المانع فقال مشاع سمع قد كان منصوصا بالبريد في الاسلام  
شمس الاثمة ومشاع ما وراء النهر واكثر اصحاب الشافعي انه لا يجوز وذهب  
العراقيون من اصحابها والقاضي ابو زيد وابو الحسن الكوفي وابو بكر البرازي  
وماكث والحابلة واكثر المعتزلة الى جواز ومن الناس من قال ان الحكم سببي  
على القول بعروض المعاني قال ان الخلاف مبنى على القول بعروض المعاني قال  
به جواز تخصيص العلة كما يجوز تخصيص العموم ومن لم يقل يجوز والظاهر ان  
ذلك بناء على ان التخصيص ابطال للعلة او لا فالمانعون قالوا بذلك والمجوزون  
منعوه وقيل بالجواز في المنصوصة دون المسببة وقيل بالعكس وقيل المنع  
عدم الجواز في المستنبط الا مانع وعدم شرطه والجواز في المنصوصة اذا ثبتت  
العلة بظاهر عام قوله لانه يؤدي الى تصويب كل مجتهد لاصحة الاجتهاد والاثمة

سلامة

سلامة من المناقضة وفاد وخطاوه باسقاطه فاذا جاء تخصيص العلة  
امكن لكن مجتهد اذا ورد عليه النقص في علة ان يقول حكم على ثمنه بالمنع مع  
في كل مجتهد من لزوم القول بالاصح والصواب مطلقا باطل بما قرر في محله ذكره  
ولقابل ان يقول اذا الى اخره هذا وارا من جهة المجوز للتخصيص وتقريره  
ان يقول الخضم التخصيص انما يؤدي الى التصويب ان لو قيل منه مجرد قوله  
امتنع حكم على ما منع اما اذا شرط بيان ما يمنع صالح للتخصيص فلا اذا ايتت  
لكل مجتهد عند ورود النقص عليه بيان ما يمنع صالح للتخصيص واجيب  
باننا لا نسلم ان كل مجتهد لا يقدر على بيان ما يمنع بل يقدر لان المانع  
اما انه او اجماع او ضرورة او علة صالحة وعن الثاني بان احتمال الخطا ثابت  
في كل مجتهد فلا يلزم من اجتهاده عدم العلة في صورة النقص عدم احتمال الخطأ  
في الاجتهاد وعن الثالث بان الاصلح في حق كل مجتهد ان يكون مصيبا و  
الاول بانه منع بلا سند وكون المانع ما ذكره مسلم ولكن ليس بقدره كل مجتهد  
على ايداد هذا المانع في موضع النقص واحتمال الخطأ لا كدبه نفعنا اذ لا يقع به  
الفرق بين التخصيص وعدم العلة لانه يمكن للتخصيص ان يقول النقص وان ائتم  
عن العلة بايراد هذا المانع لكن لم يقطع عنه احتمال الخطأ عند الله تعالى مستدل  
بالتصويب لا يتصور في القول بوجود الاصلح لان القابل بالتصويب له مسندا  
ذا حد مسندا والثاني امتناع تكليف ما لا يطاق والاول للمعتزلة والاشاعرة  
التي على ان الحكم ان يغلبوا هذا عليكم بان يقول المالك ان عدم الحكم عندكم في صورة  
التخصيص مضافا الى عدم العلة يتعين ما يمكن حينئذ لكل مجتهد اذا ورد عليه  
نقص ان يقول عدت على في صورة النقص لزيادة وصف فيها ونقصا عنها  
ويخلص عن النقص فتبقي علة على الصحة فيكون كل مجتهد مصيبا وفي ذلك قول  
بوجود الاصلح وهو باط واثم ستمائة يلزم تصويب كل مجتهد لكن في حق العن  
لا في حق الحكم الثابت عند الله كما روي عن ابي حنيفة ان كل مجتهد مصيب وذلك  
لا يؤدي الى القول بوجود الاصلح والا لكان هذا الزام واراد عليكم لانهم قالوا  
باجل السنة بالتصويب بجهد المانع قوله قلت التخصيص بالمانع يستلزم الشكل



الى آخرة لا يخفى على ذي بصيرة ان هذا الجواب لا يحسم مادة السؤال ذغاية بانه  
الوقت بين اضافة الى المانع والاضافة الى عدم العلة ونوصحه ان عدم  
العلة قد يكون لزيادة وصف على ما يجعل علة بان يكون عليه مشروط  
لعدم ذلك الوصف فينبغي بوجوده كالبيع الفيدر المعيد بشرط علة للملك  
فاذا اريد علة الخيار لم يبق مطلقا فلم يبق علة وقد تكون لعصان وصفا  
هو من جملة اركان العلة وشروطها فينبغي الكل باسعا جزئية او شرطية لا يركب  
ينعدم بافتمام جزئية كالخارج الخمس فانه مع عدم الجرح علة لانتقاض الوضوء  
فعد وجود الجرح لا يكون علة كما في المسحاة وصينيد فلا يخفى على المتأمل  
ان في صورة زيادة الوصف والعلامة وجد المانع فقدمه شرط او شرطية  
وجوده لعدم العلة لا يقدم ركنها او شرطها لا يقال يلزم ان يكون العدم  
وهو باطل لانا نقول هذا اذا كان المانع وجوديا اما اذا كان عديميا فلا يلزم  
لان نقض وجودي على ان كون المانع دائما فوات شئ فلا يلزم كون العدم جزء  
العلة فامله والاصل ان العلة تقدم بزيادة وصف او نقصانه فالجورون  
سمون هذا المفهما فافحصا فيقولون ان عدم الحكم مع بقاء العلة  
لو وجود مانع ذلك تخصيص كالنقض العام بالحكم خصوص مسمى نصا فيما وراموضع  
المخصوص ونحن نقول ان عدمت العلة ما ذكرنا فيعدم الحكم لانعدامها وقدموا  
الجواب فرساعن لزوم القول بالتصويب على تقدير اصابة الحكم لعدم العلة  
واما بيان وجه التناقض بوجود العلة وعدمها فليس بظاهرا لانهم يقولون بكون  
مع عدم الحكم بل الوجه ان كونها علة تامة يقتضي وجود الحكم في جميع الاحوال وانما  
يقتضي عدمه في بعض فتوى ذلك الى القول بوجود الحكم وعدمه في محل واحد  
وهو باطل ويكره بوجبه كلام الشارع بان الحكم لا كان لازما للعلة غير متفك فوجود  
يقتضي الحكم وعدمه يقتضي عدمها لاستحالة وجود الملزوم بدون لازمه فيكون  
علة غير علة قبل العلة اماره فيجوز جعل الشارع اناها علة في صورة دون اخرى  
فلا يوجب بالتحلف عدم علتها ولا الناقض واجيب باننا نسلم مع عدمها  
التحلف اذا كانت مسطحة لغوات ظن العلية لعدم ترتب الحكم عليها على ما ينبغي

كونها

كونها اماره بالنسبة البناء كما مر ولا يقال المراد بالعلة الباعثة وبعث التحلف  
وجود الباعثة لانا نقول لا يكون من تخصيص العلة في شئ فانهم واجيب عنهم ايضا  
بان الاطلاع صرح المجتهد لكن بالنظر الى ما سوى صورة النقص واعتبار عليته  
فيه فان نقض شئ او زاد في صورة النقص كان صافا والافهو نقض بخلاف  
التخصيص فانه اذا قال علمي كانت يقتضي ذلك لكن منع عنه مانع كان قوله يقتضي  
في غير الشارع ولم يكن الاطلاع على الاقتضام وجود النقص فعدير **قوله** لغوات  
ركنه وهو الامسك عن المطرات حصول النافي وهو وصول المفطر الى قوله **قوله**  
حكم هذا التعليل لى المقتضى لغا الصوم بغوات الركن **قوله**  
ثم اى في صورة التنبه **قوله** مع بقاء العلة المناسب ان يقول فانه وهو قوله  
وم فاما اطعمك الله وسعان فانه مبني للصوم مع قيام العلة المفوتة لركن الصوم  
**قوله** ونحن نقول ان عدم العلة ان قلت هذا مذهب الكشافه وليست بذهب  
اهل السنة لان عدم الحكم عند العلة غير مضاف الى عدم العلة بل هو مبني  
على عدم الاصل الاقوى الى قول الاصولين عدم العلة لا يوجب عدم الحكم قلت نعم  
لكن المصنف سماح في العبارة لكون ذلك امر مشهورا عندهم او شدة اراؤهم  
العلة اجمالا لم تخصصها **قوله** فقط عنه معنى الجزابة حتى صار باصدر عنه حقيقة  
معد وما شرعا وللشارح ان يترك الموجود معدوما والمعدوم موجودا **قوله** بقا  
ركنه ان قلت كيف يفي الشئ مع وجود ما يضاوه وينافيه وهو الاكل قلت ابن  
انت من اول الحديث وهو قوله عدم ثم على صومك فلو لم يبق صوم الناس لم يكن  
لقوله ثم على صومك فائدة لانا نقول الاكل علة للقطر يجعل الشارع اياه علة لها  
في صورة النسيان لم يجعل علة فيبقى على ركن الصوم لا محال فان قلت قول المصنف  
ان فعل الناس منسوب الى صاحب الشارع مسلم لكن ان ذلك في دفع الحكم وهو  
لا في رفعه فالفعل لانه موجود مسا ومشاهدة ولا امكان لانكار المحسوس  
فيلزم التخصيص قلنا سلمنا ان حقيقة العقل موجودا لكن لا نسلم ان مجرد العقل  
فلا يلزم التخصيص لعدم العلة ولو وجد المانع **قوله** كذا في جامع الاسرار شرح المنار  
يعني حل بني في جامع الاسرار على البناء والفاعل لانه قال فيه بني من اجار تخصيص



الى اخره فمن اجاز التحريض ما على بنى وتقسيم من غير تنوين لاقصا الى الموانع  
بالمنصب مفعول بنى **قوله** والاولى ان يعرأ بنى على صيغة المجهول ويرفع <sup>بنوع</sup>  
البناء لعدم اختصاص هذا التقسيم عن ذكر لانه تقسيم للمانع من حيث هو لا  
للمانع للحكم مع وجود علته لانه مشتمل على ما هو مانع للعلته بنفسها فضلا عن الحكم  
**قوله** مانع يمنع العقاد العلة في نفسها كبيع الحر لانه ليس بالمال والبيع مباح  
المال بالمال فلما ينقصد البيع فيه ولا يلتمس الايجاب بالعمول لوجود المانع  
لمفوت كماله المحل وهو المهر **قوله** وما منع يمنع تمام العلة عن الاعتقاد ولهذا يبطل  
ولا يتوقف على اجازة الوارث ولا يمنع اصل الاعتقاد كبيع عبد الغير بغير اذنه  
فان اضافة البيع الى مال الغير تمنع تمام العلة دون الاعتقاد ما في حق المالك  
لعدم ولاية الغير على المحل بغير اذنه وان لم يعقد في حق العاقد ولهذا الوارث  
المالك جاز ولو بطل بطل بخلاف من بائنه العقد مع فصولي حيث يلزم العقد  
من جانبه وهم حتى لا تكون له ولاية ابطاله بعد انعقاد قبل الاجازة كما هو <sup>المعنى</sup>  
بعد ما قلنا انه منققد في الملك انعقاد غير تام وفي حق المباشرة انعقادا ما **قوله**  
يمنع ابتداء الحكم وثبوت عقب الايجاب والقبول في حق من هو له بدل لانه  
يبطل بموته ولا يتوقف على اجازة ورثته ولا يمنع الاصل الاعتقاد **قوله** اي  
كالخيار الثابت بالشرط ليس في حل عبارة المتن بهذا كثيرة **قوله** فانه يمنع  
ثبوت الحكم وهو الملك حتى لا يخرج البديل عن ملكه لانه انما رالى ملكه صاحبه  
اسمع الحكم بالخيار يتعلق الثبوت بطلب **قوله** يمنع تمام الحكم اي دون ابتداء  
**قوله** كخيار الروية فان البيع صدر مطلقا عن الشرط فوجب الحكم وهو الملك  
ولكن لم يتم لعدم الرضى به عند الروية **قوله** بدون قضاء ورضى اي العقد تمام  
كخيار العيب الى اخره اختلف مراتب هذه الخيارات والشرط في البيع يبطل  
الحكم دون السبب وهو السبب لما عرف فيتعلق بالشرط وهو معدوم صلواته في  
ابتداءه واما خيار الروية فلان البيع موجب للملك لكن لا يتم الرضى بدون الروية  
لم يتم الملك الا بها فكان مانعا عن تمام الحكم لانه ابتداءه واما خيار العيب فلانه  
جعل للسبب والحكم تمامه تمام الرضى لانه قد وجد الروية لكن على تقدير

الاطلاع

الاطلاع على العيب دفعا للضرر عنه فكان مانعا من لزوم الحكم واحد قلنا ان المشتري  
يتمكن من رد بعض المبيع قبل القبض في خيار العيب لانه تزيق للصفحة بعد التمام  
وهو جائز وفي خيار الروية لا يتمكن منه مطلقا لانه تزيق قبل التمام وذلك كقول  
فان قلت سدا يثبت الى الزوق بينهما بعد القبض والمدعى الفرق مطلقا قلنا الفرق  
بينهما ثابت اما بعد القبض فلما ذكرنا واما قبل القبض فلان المشتري في خيار الروية  
من الشخ قبل القبض بدون الرضا والقضا بخلاف الروية فانه يفرق بالرد بقضا  
ولارضا مطلقا ولو جعل المصنف اقسام الموانع اربعة وجعل خيار الروية العيب  
عما يمنع لزوم الحكم للمكس المشتري من الشخ فكما فعله القاضي ابو زيد لكان اوجه  
لان العلة الطردية ليست بعلة شرعية العلة الطردية هو كل وصف غير علمه لدران  
الحكم معه وجود عند البعض وعدمه عند البعض من غير نظر الى ملائمة وبتوسه سره  
في موضع بنص او جماع والمؤثرة ما ظهر اثرها بنص او جماع في موضع من المواضع ومنها  
من الطردية مطلقا اما على قول من شرط الانكاس في العلة فيها عموم من وجوه لا يمكن  
ليس شرطها المؤثرة فيغرد الطردية في عدم التاثير وبجتماع في المؤثرة الطردية والمرد  
بالانكاس ان كتما انعدم العلة عدم الحكم ومع الطراد كتما وجدت **قوله** ان  
المؤثرة لا يخرى فيها المناقضة وفساد الوصع يخرى في الطردية **قوله** القول بموت العلة  
انما قدم موجب العلة لانه يرفع الخلاف بتسليم موجب عليه فهو حق بالتقدم الى  
الى المناقضة عند عدم امكان الموافقة ثم قدمت المناقضة على اليقين لان المتأخر  
منها ثم قدم فساد الوصع لانه اقوى في الرفع ان المناقضة محل مجلس وهذا انقطاع  
ولم اردوا دعاهم الى ترك المعارضة هنا مع ان العلة الطردية تدفع بها العلة المؤثرة  
كانهم ظنوا ان الطردية تدفع لاجل حاله تاخذ منه طرقا وحينئذ لا يجامع السائل الى الا  
شتغال بها **قوله** وهو الرام ما يلزمه المعلن اي قبول السائل ما يوجه المعلن به علة  
وهذا معنى قولهم هو تسليم ما اخذه المعلن حكما له عليه على وجه لا يلزم تسليم الحكم المتنا  
زع فيه واعلم ان القول بالموجب يقع على ثلاثة اوجه الاول ان يلزم المعلن تسليم  
ما يتوهم انه محل النزاع او ملازمة مع انه لا يكون محل النزاع ولا ملازمة اما يصح على  
المعلن كما اذا قال المعلن يتقبل قتل ما يقتل غابا فلما بنا في الفصل كالقول بكون



فيجاب بان الشرايع ليس في عدم المناقاة بل في ايجاب العصاص وانما محل المعنى  
عبارة على اليس كما في مسألة تثليث السح وبفس النسبة فان المعلن يريد  
بالتثليث اصابة الماء محل العوض ثلاث مرات وبالتعيين تعيينا قاصدا من اهل العلم  
والسائل محل التثليث على جعل ثلاثة امثال العوض والتعيين اعم من ان يكون في العوض  
او بتعيينه بتعيين الشارح حتى لو طرح العليل بمداه لم يقبل القول بالموجب بل  
المناقاة الثاني ان يلزم العليل بتعليقه ابطال ما يتوهم انه ما في الحضم في التثليث  
موجب دليله مع بقاء نزاعه في الحكم بتبيين ان ذلك ليس ما في ذلك فانه قوله الرقة  
اخذ مال الغير بلا اعتقاد اياه وتاويل فيوجب الضمان كالقضاء في حال غير الا  
اسما الحد بمنزلة الا بد في اسقاط الضمان الثالث ان اسند المعلن عن بعض المقدم  
لشبهة فالسائل فسلم المقدمة المذكورة وبقية الشرايع في المطبوع في المقدمة  
المطوية وربما يحل المقدمة المطوية على ما سيج مع المقدمة المذكورة وبعض حكم  
العلل فيصير قلب كما في مسألة غسل المرفوع فان المعلن يريد ان الغاية المذكورة  
في الآية غاية لنفس الغاية لا تدخل تحت المقياد فلا يدخل المرفوع في الغسل والسائل  
يريد انها غاية للاسقاط فلا يدخل في الاسقاط فينبغي داخله في الغسل فلو صح في  
المطوية يعين منعها فتأمل **قوله** فان سلمت بهذا لم يبق هذا البحث اوردته العليل  
السمقندي في حاشيته على التحقيق ولم يجب وتامة فان سلمت هذا فكيف ينبغي  
الخلاص واللا فكيف بلم موجب تعليقه **قوله** قلت الى آه الجواب كقولنا عند  
صاحب التحقيق وما صله ان الحضم ان اطلق السم ولم يقيد بالقصد رفعنا  
بالمناقاة وهذا السؤال والجواب يتكفي في الامثلة ايضا فلا يعمله **قوله** المناقاة  
هو عدم قبول السائل ما ذكره المعلن من مقدمات الدليل كالتها وبعضها من  
اقامة دليل عليه وقبل على امتناع السائل عن قبول ما اوجب المعلن من غير دليل  
وهو اعم من الاول سئل عن منع الحكم ولذا في حاشية غالب شرايع الاصول بالسائل وطى  
اصل المناقاة لانها وضعت على امثال الخصومات في الدعوى الواقعة في دعوى  
العباد والمعلن يدعى لزوم الحكم الذي رام اساتة على السائل والسائل يدعى  
عليه فكان به مثله الا انكار فلا سعي بان يتجاوز الى غير ما لا عند الضرورة

وهي تلج اصحاب الطراد الى القول بالاشارة لان السائل لما لم يذكره من غير  
الدليل ولا دليل يلقبه شوى بيان الاشارة لاضط المعلن الى اثباته بتمكينه لا يلزم  
الحضم وانما قدمها على الباقي لان المنع اسهل منها **قوله** كقول الشافعي في كفاية  
الافطار الى آخره هذا مثال منع ثبوت الوصف في الفرج فانه هو حد الزنا والفرج  
كفاية الصوم والحكم عدم الوجوب بالاكل والوصف العقوبة المنعوبة بالاكل  
وقد منع السائل صدقة على كفاية الصوم فظهر فادما قبل ان هذا مثال نسبة الحكم  
الى الوصف يعني ان وجوب الكفاية لا تتعلق بالجماع بل بالافطار بل الكفاية  
متعلقة بالافطار بدليل انه لو جامع ناسبا لا يفسد صومه وان كان الوطئ ناسبا  
بوجوب الحد ولو جامع ذكر الصوم في وجود الفطر وان كان الوطئ حلالا  
لان الجماع اله الفطر والحكم لا يتعلق بالاله وانما يتعلق بالحر الى اصل بالاله  
معرفا مما يتعلق بالافطار على وصف الجناية وهذا الوصف عام يتناول  
الجماع والاكل والشرب على السوافت الحكم بكل واحد وعند هذا بفظ  
الحضم الى بيان خوف السائل وهو ان الفطر بالجماع يكون فوق النظر  
بالاكل والشرب في الجناية فلا يمكن الحاشية به قياسا ولا دلالة  
ولعدم الماء اذ قلنا لان شهوة الفرج  
اشد هجاءنا من شهوة البطن بل الامر بالعكس لان شهوة  
البطن بغضى الى الهلاك ولهذا رض تناول المحرمات عند الفورة بخلاف الفرج  
ولان الصوم يدفع شهوة الفرج ويعوى شهوة البطن فكما ادعى الى الزاجر  
**قوله** او في صلاحه اى صلاح الوصف لان الوصف انما يصير صالحا للمصلحة  
بالاعنة والباشرة ايجاب الحكم فكل وصف لم يظهر له اثر منع من ان يكون  
دليلا كالحج ولما كان سببا لوجود العصاص توصف السببية لقبول ثبوت هذا  
الوصف لا يجب العصاص فان قال الحضم الاثر ليس بشرط بل الطراد عند حجة  
بدون التاثير فلا حاجة الى بيان التاثير تقول انك لا يجتمع الى اثبات الحكم  
على الحضم ولما لم يكن الوصف بدون التاثير حجة عند الحضم لا يصح الاحتجاج به  
عليه اليه اشافخ الاسلام رحمة الله ان المراد من صلاحه صلاحه للعمل به



وذلك بموافقته للعقل المنقولة عن السلف ومناسبة واهل الطردون  
 في اشراط الصلاح بهذا المعنى دون الاول **قوله** قلنا لان اسم وصف الكفا  
 صلح لاثبات الولاية لانه لم يظهر له باسرى موضع اخر بخلاف تقليدنا الولا  
 لصف فانه طهره بشبهه للضرورة والعجز في الصغيرة وصغير بنص الشارع  
 هكذا تم بعض الشرايح هذا المثال بما ذكرناه واعتراض بان الكبر اليفه عاجزة  
 ايضا لعدم الممارسة امر الكناح وحال الرجال واجيب باننا لا سلم انها عاجزة  
 فان كانا ما كمالا تحصل به المعرفة بالصلاح والعص والسوال ومشاهدة  
 احوال النكاح في امور النكاح من غير ممارسته بخلاف الصغيرة ولا يخفى ان هذا المثال  
 ليس من قبيل القياس فضلا عن ان تكون العلة طرية وفيه تشبيه على ان الاعتراض  
 لا يخص بالقياس بل نعم الادلة ولهذا لم يمثل غالب شرايح الاصول بهذا المثال  
 اوردته بعضهم بصيغة قبل وما مثلوا به في هذا المقام قول الشافعي في البت  
 الصغيرة ترجى مشورتها فلا تسلم الابرة بها كانت البالغة ونحن لان سلم صلاحية  
 هذا الوصف لكونه مناط الحكم بنان ان يقول له ما تعنى بكونك لا تنكح الارواح  
 اربا با قايما في الحال ام ربا بانتظر احد ورثة في المال ام انكحها كان فان قال  
 اعنى زيدا قايما في الحال لم يوجد في الفروع وانما قال ربا اعنى ربا بانتظر الم يوجد  
 في الاصل لان المانع في البالغة الرأى القائم لا المنتظر والوصف اما لم يكن مبره كما  
 بين الاصل والفروع لا يكون صالحا لافادة الحكم للفظ **قوله** او في نفس الحكم  
 الممانعة في نفس الحكم هي منع ثبوت الحكم المدعى في الاصل والفروع بان يقول بعد  
 تسليم صلاحية الوصف للعلة لا سلم ان الحكم ثابت فان قلت التعليل انما هو  
 لاثبات الحكم في الفروع فمنع الحكم فيه يكون مانعا للمدلول من غير قدح في الدليل  
 فلا يكون موجها عند اهل المناظرة قلنا المراد منع امكان ثبوت الحكم في الفروع  
 فيكون سغا للمدلول من غير قدح في الدليل فلا يكون موجها للتفريق بشرط  
 القياس اذ من شرط القياس امكان الحكم في الفروع **قوله** فنقول لا سلم  
 ان التثنية مستون في الفسل بل السنة فيه التثنية بعد تمام الفرض لان  
 السنة هي اكمال الفرض في محله بالزيادة على المقدار المفروض من جنس

كما في اركان العقيدة الا ان الفرض في الغسل ما استوجب محله صرا الى التكرار  
 ليكون ضربا من التطويل وفرض المسح لم يستغرق محله فافسح تطويل  
 بالاسبق الذي هو سنة فيه فلا يصار الى التكرار واعتراض بان يجوز  
 ان تكون السنة في بعض الواجبات التطويل وفي بعضها التكرار اذ لا يخفى  
 ان المناسب في القيام والقوة التطويل لزيادة الخضوع وفي الغسل التكرار  
 لزيادة البقا واجيب بان هذا لا يدفع الممانعة المذكورة فان السكينة  
 التثنية وذكر ان السنة هي التكميل ووفق بين الفروع والاهل مما يدفع ما ذكر  
 الا باقامة الدليل على ان نفس السكينة سنة في الاصل فقولنا ان يكون  
 كذا لا يدفع ما ذكره **قوله** لا خفاء ان المناسب كذا وكذا مسلم ولكن تلك المناسبة  
 باعتبار ان التكميل يحصل بذلك المناسبة اذ التكميل في القيام والقوة زيادة  
 الخضوع وذلك بالتطويل وفي الغسل زيادة السقا وذلك بالتكرار والتكميل  
 هو المقصود دون نفس التطويل والتكرار **قوله** اي بان يقول لا سلم ان الحكم  
 ثابت بهذا الوصف بان يجوز ان يكون ثابتا بوصف آخر والفرق بين المقتضى  
 في نفس الوصف والممانعة في نسبة الحكم اليه ان الاول في منع تعلق الحكم بالوصف  
 في الفروع مع تسليم تعلقه في الاصل والثاني في منع تعلق الحكم في الاصل بالوصف  
 وهذه الممانعة اعلم من الممانعة في الصلاحية لان منع الصلاحية يمنع تعلق الحكم به  
 من غير عكس وقد تمنع الصلاحية عن وصف جعل علة في الفروع ومنه تمسكه  
 بوصف جعل علة في الاصل **قوله** مثل ان يقول اي ان الفروع ومثل ايضا يقول  
 النكاح ليس عال قدا يقبل فيه شهادة النساء كالحودد وبقوله الاح لا يقتضى  
 على اخصه عند الدخول في ملكه لعدم البعضية كالمع والعم وقلنا لا سلم ان عدم  
 قبول شهادة النساء في الحدود لعدم اليقين بالابيل لان الحدود لا سدرى  
 بالشك ولا سلم ان عدم الاعيا قاي ابن العم لعدم البعضية بل لعدم الولاية  
 المحرمة للنكاح وكل تعليل يكون بعدم وصف او عدم حكم يبطل بهذا الاعتراض  
 لان عدمه لا يصلح علة **قوله** وفاد الوضو هو حال قياس موضوع على مقتضى  
 ترتيب موضوع الادلة وقيل هو عبارة عن كون العلة معتبرة في نقيض الحكم

فعي  
 لا يقتضى  
 ب



نقص او اجماع وقيل هو ان لا يكون القياس على الهيئة العنانية لاعتبار في ترتيب  
الحكم كسلفي الصغرى الى التوسع والتخفيف من التغليط والاثبات من التخييل والاثبات  
وقدمه على المناقضة لانه اقوى منها في الرفع او المناقضة محل مجلس يكن الاثر عنه  
في مجلس آخر بالجواب عن النقص او بزيادة قسيل يندفع به النقص بخلاف فساد  
الوضع فقد القاعدة التي بنى عليها الجيب كلامه اصلا فانه بغير ظهور لا يمكن  
الاعتراض عنه **قوله** وهو عهد خاص لا قاطعا فبشيء فان الفقرة لم تزلت من صحتها  
الاسلام لا من نفسه وهو اخذها الدين وقد لا يصلح الشئ لاثبات حكم موجب  
يصلح له كشر القريب فانه غير موجب للعنف بل الملك والملك موجب للعنف  
بان موجب الشئ تابع له وهو انما يصلح سببا لاثبات حكم اذا كان مرتبا على ذلك  
الشئ شيئا يلزم من ذلك موجب المترتب على الشئ امر اخر كما في شر القريب لما اذا  
لم يكن مرتبا عليه بل يترتب عليه فيقتضيه فلا يصلح جعل موجب سببا لذلك الامر  
وجعل اختلاف الدليلين سببا للفوق كذلك لانه حينئذ لا يترتب على الكلام  
موجبة **قوله** هو تخلف الحكم على الوصف المدعى علمه اي سواء كان مانعا او لا  
عند من لم يجوز تخصيص العلة وعند من جوزها وهي تخلف الحكم عن ما ادعاه المعلل  
علمه لالمانع اعلم ان هذا تعريف للنقض عند اهل المناظرة اما المناقضة عند من  
منع مقدمة الدليل سواء كان مع السند او بدونها فالمنافضة عند الاصوليين  
هي النقص وعند اهل النظر غير النقص كما ذكرناه ثم المناقضة مرجعها الى التام  
لانها امتناع عن تسليم بعض المقدمات من غير تعيين وتخلف الحكم بمنزلة المنه  
ولتأويل ان يقول تعريف المناقضة تخلف الحكم تعريف بالمباين وهو لا يصح كالا  
يصح بالاعم والاضيق وذلك لان النقص صفة المناقض والتخلف صفة المقدم  
فلا يصح تعريف احدهما بالآخر فالاقرب ان يقال هي منع الدليل مع بيان تخلف  
الحكم عنه وايضا المناقضة لا تختص بالتخلف المذكور بل هي عبارة عن منع الدليل  
بان يقال هذا الدليل غير صحيح لا يستحق ان يستدل به اما تخلف الحكم عنه او استلزامه  
فاد اقر على وجه كان ثم المناقضة يلج اصحاب الطرد الى القول بالاشتمال  
الاقسام المتقدمة لان الطرد الذي تمسك به الجيب لا ينقض ما اورده

السايم

ان نزل من النقص لا يجدي الجيب بدامن المخلص عنه بيان الفرق وعدم ورود  
نقضا ولا يتحقق ذلك الا بالعدول عن ظاهر الطرد الى بيان المعنى **قوله** هذا  
استفهام على سبيل الانكار اعلم ان حقيقة الاستفهام طلب الفهم وقد يخرج  
ارادة الاستفهام عن معناه الحقيقي فتمر ولما ان على المحوز منها الانكار لا بطلان  
وهو ما بعد تاخير واقع وان مدعيه كاذب خو انا صفاكم رتبكم بالبينات وتخذوا  
من الملايكة انانا فاستفهام الترتيب البنات ولهم البنون **قوله** هذا استفهام  
خلقهم اجب احدكم افعينا بالخلق الاول قال بعض المحققين من النجاة ومن جهة  
انما دة هذا الاستفهام فني ما يوجب لزوم ثبوته ان كان متفيا لان نفي النفي اثبات  
ومنه اليس الله بكافي عبده ولهذا عطف ووضعنا عنك على الم نشرح لك  
كان في معناه شذضا ومثله لم يجدك تبينا ناولي ووجدك ضالا لم يجدك  
كيد هم في تضليل وارسل عليهم ومنها الانكار التوسعي وهو يقتضي ما بعد الاضافة  
واقع عكس لا بطلان وان ما علمه ملزوم شرعا وعقلا خو افعينا الله تعبدون تعبدون  
ما تتخون ومنها التعقيب ومعناه حل المطالب على الاقرار والاعتراف بامر قد  
استقر عن ثبوته وتقبينه في التعقيب بالفعل ضربت زيدا وبالنا على انت  
ضربت وبالفعال اريدا ضربت ومنها التوكيد وسواها من احوال الكلام عن  
ضد مقتضى الظاهر استهزا بالمطالب خو اصلوتك تا مكر ان تترك ما يعبد  
اباونا هذا وانما مثلها بالهمزة لانها اصل اداة الاستفهام **قوله** فيضطر الى  
الرجوع الى يضطر العقل عند ذلك الى بيان وجه المسئلة الى المعنى الفقهي  
المؤثر الذي سدغ فيه النقص وينفع به الفرق بين الطرد الذي هو تمسك ما انتقص  
لا بعد منه مخلصا الا بالعدول الى بيان المعنى المؤثر قبل هذا تايم جعل ذلك انقطاعا  
كما هو مذهب البعض وسأله ان نزل فيه اذا لم سأل سائل في ذلك بل  
يقول انك اجتجت على باطراد هذا الوصف وقد انتقص ذلك بما اورده  
تلك جميع منك بيان التاثير والشروع في الفرق في هذا المجلس لان ذلك  
انتقال عن حجة الى اخرى لاثبات المطلوب الاول وهو انقطاع منك  
وتقابل ان يقول لا سلم ان دفع نقضه لا يملكه الا بالعدول الى التاثير للعدول



بان يقول الطهارة بالتواطي وبالاشتراك على الطهارة عن الحدث وعلى الطهارة عن  
الحدث ومرادنا ههنا الاول فلا بد وما ذكره نقضا ويمكن ان يجاب عنه بان  
المراد لا يدفع الايراد **قوله** بان يقول كل واحد منهما طهارة حكيمه غير معقولة  
المعنى بل ثابتة بطريق التقيد لان معنى التطهير ازالة النجاسة وليس على اعضاء  
المتوضي نجاسة تزال بمنع الطهارة لانها ظاهرة حقيقة وحكما بدليل انه لو سلم  
وهو حاصل فحدثا جازت صلاة ولا يجس الماء علاقاتها وانما عليها امر مقدر  
اعمره الشارع فانما لصحة الصلاة عند عدم العذر وحكم بان الوضوء يرفع  
واذا ثبت انه امر يقدي كان مثل التيمم الا ان معنى التقيد في التيمم في الالة  
وفي الوضوء في المحل فتشترط فيه النية كالتميم تحقيقا لمعنى التقيد بخلاف تطهير الحدث  
فانه حقيقة لما فيه من ازالة النجس بالماء سواء اذ لم ينو **قوله** بنا على ان الضفة  
اذا ثبتت في ذات كان المصنف بها جميع البدن فان سمح بصير وان كان  
سمح بانته وبصير بعينه ويعلم بقلبه وهذا حقيقة كما اختار بعض العلماء  
اذ لو كان كما زعمه نفعه ومعلوم ان من قال فلان ليس بسميع وبصير والحدث  
يكذب عرفنا فثبت ان الحدث غير مقتصر على الحج بل سار الى جميع البدن وتعايد ان  
يقول سلمنا ان هذا الاطلاق حقيقة لكن ذلك لا ينبغي طول الحديث بجميع اجزا  
البدن بل الخلو في البعض كان لصحة الاطلاق كما في سميع وبصير وعالم فلما  
يتم التقريب لا يقال سداية الحدث الى جميع البدن منته على حكم الشارع بها  
فتيم المطلوب لانا نقول حكم الشارع بذلك من غير ان يعقل معناه ولهذا لم يصف  
بالنجاسة الحقيقة جميع البدن حيث لم يحكم الشارع بذلك وحيث يكون تخصيص  
الاعضاء الاربعة معقولة وتعتبر في الغسل من الطهارة الى النجاسة غير معقولة  
ممنوع بل كل منهما معقول فتأمل **قوله** فلا يكون غسل الاعضاء المفردة غير معقولة  
المعنى بل عدم غسل غيرها مخالف **قوله** بل التفسير وصف كل الاصل من الطهارة الميغرة  
اعلم ان في الاسلام ذكر ان تفسير وصف كل الفصل من الطهارة الى النجاسة غير  
معقول وذكر صاحب البداية رحمة الله ان تأثير خروج النجاسة في زوال الطهارة  
معقول وبين الكلامين منافات بمعنى غير المعقول المعنى انما هو يعتبر وصف كل

الفصل

الفصل من الطهارة الميغرة وهي صيرورتها بحال الطهارة الاعضاء حقيقة ونوعا  
اما حقيقة فظاهر واما شد عا فلان الحدث لو غرس في الماء القليل لا يحس  
واورد على كل منهما اشكال اما ورد الاشكال على كلام في الاسلام  
فلانه وجب ان لا يصح قياس غير السيلين في الحكم بكون الخارج النجس  
سببا للحدث لان من شرط القياس ان يكون الحكم الاصل غير معقول المعنى  
واما على كلام صاحب البداية فلانه لا يجب صحة قياس سائر المايعات على  
الماء في رفع الحدث كما يصح قياسها عليه في تطهير الحدث ويمكن التوفيق  
بين الكلامين ودفع المناقاة بالمراد في الاسلام بعدم معقولية زوال  
الطهارة عن محل الفصل ان العقل لا يستقبل باذراك ذلك من غير ورود  
الشرع اولا بعقل ان يحس البعد او العجز بخروج النجاسة من السيلين ومرار  
صاحب البداية رحمة الله بمعقولية ان الشارع لما حكم بزوال الطهارة  
عن اليد عند خروج النجس من السيلين ادرك العقل ان هذا انما هو لاجل  
هذا الوصف وان لم يكن بعد خفض لا يعقل العقل على سسه ولا منافاة بين  
عدم استغلال العقل بذكر نفعه وبين ادراك اياه بمعرفة الشرع ويمكن  
الجواب عن الاشكال الاول ان المعنى في القياس هو المعقولية بمعنى ان يدرك العقل  
سبب الحكم على الوصف اعلم ان يستقل بذلك او يتوقف على ورود الشرع  
وهذا حاصل في زوال الطهارة بخروج النجس من السيلين فيصح قياس غير السيلين  
وعن الكتاب بان قياس المايعات على الماء في تطهير المحل عن النجاسة الحكمية  
**قوله** فالنية لا تصلح ان تكون مشروطا للاول الى بصير الماء ظهور لان  
الماء مطهر بطبيعته كما انه مزيل للنجاسة ومر وبطبعه لان الله تعالى خلقه  
كذلك قال الله تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا والظهور هو الظاهر  
في نفسه المطهر لغيره كذا قاله طيب من امة اللغة واذا استعمله في محل النجاسة طهره سواء  
الاخرى اولا **قوله** ولا تتأهل لثبت للحدث في المحل لانه ثابت في المحل قبل النية ولهذا كان  
الشرط عند الحكم برفع الحدث لا اثباته **قوله** بخلاف التراب فانه ملوث بطبعه عند عدم  
اعاء وكان اثبات التطهير غير مطهر ولهذا لا يزيد النجاسة الحقيقة شرعا معقول **ج**



ان النية بتطهير فعله على خلاف طبعه ويصير مطهراً فان قيل المصحح شرع في الوضوء مطهراً  
وهو غير مقبول المنفعة في تطهيره لان اثره في تكثير النجاسة لانه اذا ارتها فكان مثل التراب  
في انه ملوث لا مطهر فينبغي ان يشترط فيه النية كما في التيمم قلت الجواب عنه من  
وجوه الاول ان الطهارة طهارة غسل ما في الجزء بالكل والقيلد بالكثير الثا  
المصحح حلف عن النفس وفقاً للحج فيبصر فيه حكم الاصل وهو الاستغناء عن النية  
الثالث الاصابة جعلنا بمنزلة الاسالة في ازالة الحدث واما مادة الطهارة  
لانه الميزان من القوع لكونه مطهراً طبعاً ولما في النجاسة من الصقف لكونها حكيمه  
وخص الداس بذلك تيسراً ودفعاً للخروج **قوله** وللحج ان يمنع كونه من الاحقية  
الماخوذة ويجاب بان الله تعالى حكمة الله للطهارة في اصله فيحصل بها ازالة النجاسة  
حقيقة كانت او حكيمه نوى او لم ينو وكون الوضوء تطهيراً حكماً لا واجباً  
اشترط النية في رفعها وازالتها باماء الذم خلق ظهوراً فانه امر مقبول حكم الشارع  
به في حق جواز الصلوة يعني انها ما نفع له كالنجاسة الحقيقية **قوله** واما الموثرة اعلم  
ان طريق دفعها قد يكون صحيحاً وقد يكون فاسداً ووجوه كل منهما اربعة اما  
وجود الدفع الصحيح فالمانعة ثم القلب المبتل ثم العكس كما سبغ في المعارضة واما وجود  
الدفع الفاسد فالوقوف بين الاصل والفروع بعلة اخرى تذكر في الاصل ولا توجد  
في الفروع والمانعة وصاف الوضوء وجود الحكم عند عدم العلة **قوله**  
ليس لسائل المراد بالسائل من نصب نفسه لتلقي الحكم وبالعلل من نصب نفسه للثبات  
بالدليل وقيل المعلق هو الحافظ في الوضوء باقامة الحجية والسائل هو الهادم للوضع  
بالمنع والمعارضة وقيل المراد من العلة ناقص الوضوء باقامة الحجية ومنه السائل  
حافظ وهذا طائفة المعارف بين الاقدمين في صناعة الجدول اذا المتعارفين بينهم  
ان ناقص الوضوء باقامة الحجية سائل وحافظ معلق والمراد بالوضع ما يكون  
مستقداً وملتزماً كما طرد ارب المختلفة وقيل المعلق هو الذي يدعي النية الحكيمه  
بين السائل اما اجاباً او سلباً والسائل هو الذي يناقضه ويعارضه **قوله**  
فيما بعد الممانعة يعني انه ليس لسائل في دفع العلة الموثرة اذا وردت  
عليها طريق من طرف الدفع الا طريق الممانعة فاذا وردت لم يكن له طريق

واعلم

واعلم ان ظاهر كلام المصنف ان القوم بالوجوب بالاحتياط في العلة الموثرة بل  
يختص بالبطونية والانتهاج جبراً بان ما فعل القول بالوجوب دعوى المعترض ان  
المعلل ينصب الدليل في غير محل النزاع وهو لا احتياط في له بالبطونية ولا يخفى جبراً  
المعادفة في الطردية ايضا بل هي فيها اظهر **قوله** التي تخرج اساس المناظرة اعلم ان الممانعة  
هي نفع مقدمة الدليل امام السند وبدونه والسند ما يكون المنع من تعليمه فاعلموا  
بمقدمة الدليل بعض المقدمات او كذا والمراد بالمقدمة هنا ما يتوقف عليه صحة  
الدليل سواء كان من جهة المادة او من جهة المصنف والممانعة هي ما يستشعر  
على مقدما ما يكون العصف علة ووجوده في الاصل وفي الفروع وتحقيق شرط  
التعليق بان لا تعبر بحكم النفس ولا يكون مفيداً ولا ينافي عن سائر القياسات وتحقيق  
او صفات العلة من التامية وغيره كما في المعترض ان يمنع كلاماً من ذلك بان يقول  
لا نسلم ما ذكرت من كون الموصوف علة او صاحب العلم ومنع الممانعة في نفس الحجية  
ولو سلم فلا نسلم وجوبها في الاصل او الفروع ومنع الممانعة في الوضوء في الاصل  
والفروع ولا نسلم تحقيق شرط التعليق ومنع الممانعة في شرط التعليق او في  
او صفات العلة ومنع الممانعة في اوصاف العلة واحتمل في قبول الممانعة في نفس  
الحجية والصحيح قبولها لاحتمال ان يكون الممانع متسكناً لا يصلح دليلاً كالطرد ولا  
يستصحاب الحال وكالتعليق بالعدم واعلم ان الممانعة في نفس الحجية هي ما سبق  
المناظرة لعموم ورودها على القياسات اذ قل ما يكون العلة قطعية وعندنا  
يرجع المعلل في الحقيقة عنها الى سلكه العلة وعلى كثره وعلى كل منها انما في طول  
القال والقيل ويكثر الجواب والسؤال فلا ينبغي للسائل ان يتجاوز الممانعة  
الاغنة الفروع **قوله** الا المعارضة فان قلت قد ذكرت ان الاعتراضات الصحيحة اربعة  
اوجه قلت المعارضة تتضمن الاثنية الثلاثة القلب والكسر والممانعة الخالصة على ما  
يكفيك بيانه فنصار مع الممانعة اربعة بالتحصيل فان قلت وقد اظهرنا قبض  
ما ذكره صاحب المنهاج في حواشيه اذ لا يثبت ما اذ عاهه الممانعة بعلة  
مؤثرة فيجوز السائل عن الممانعة الى القول بالوجوب العلة  
لانها ممكنة والشيخ رحمه الله ذكر انه ليس لسائل بعد الممانعة الا الممانعة

٤



كما ذكر الام في الاسلام في اصوله وذكره في نسخة اخرى ان الثانية اذا ثبت  
 للوصف تجاوز السائل عن الممانعة الى القول بوجوب العلة ان لم يكن ثم الى القلب  
 ثم الى العكس ثم الى المعارضة وهو واضح لان المدفع ان لم يكن يتسلم ما عليه  
 الختم مع بقاء الخلاف مع انه اقرب الى الممانعة كان اول من الذائب الى المعارضة  
 التي هي اسو احوال السائل **قول** ومن الادلة المقام مقام التقليل لا الواو كما ان  
 المناسب لان من الادلة لا تجعل التناقض وفساد الوضع فلا يجتهد في التناثر  
 اثبات بها لان في مناقضته وفساد وصفه مناقضتها وفساد وصفها بخلاف  
 اعراضها فانها يقع صورة بين النصوص انفسها جملتها بالناجح والمنسوخ فكذلك  
 يقع بين العلة المستنبطة جملتها بما هو علة الحكم في الواقع واعلم ان المصنف رحمه  
 تايغ القافي والشيخان في جعل المناقضة وفساد الوضع على العلة المؤثرة اعراضا  
 ناسدا في جعل الممانعة اعراضا صحيحا واعترض عليهم بانهم ارادوا ايضا  
 قبل ظهور اثر الوصف فذلك ممنوع لان الاعراض بالممانعة لا يوجب الاحتمال ان  
 يكون الوصف مؤثرا صحيحا بها ايضا لهذا الاحتمال وان ارادوا فسادها بغيره  
 وصحة الوصف فلم تكن الممانعة بعد ثبوت الاثر فاصح ايضا لان التناثر ما ثبت  
 بدليل مجمع عليه لم يبق محل الممانعة كما لو لم يبق محل المناقضة وفساد الوضع واجب  
 عنه بالشرام الشق الاول والفرق بينهما وبين الممانعة ان ما ثبت بالدليل ناثير  
 الوصف تبين انه لم يكن محتملا للمناقضة وفساد الوضع بخلاف الممانعة فانها طلب  
 الدليل على صحة الوصف وتاثيره وبعد ظهوره لم يثبت ان ذلك الطلب كافيا  
 وانه في هذا الجواب من المحل لا يحق على ذي النهى وكان هذا الاعتراض انما نشأ  
 من حمل كلام السلف على خلاف مرادهم لان هذا المقترض وهو انهم فرقوا  
 بين الممانعة والمناقضة وفساد الوضع ان الممانعة اعراض صحيح يجب على  
 المحجب قبوله ووقفه ومنها فاسد ان بمعنى انها لا يسمان منه ولا تستغل بوجوب  
 عنهما وكيف للمحجب ان يقول هذا الاعتراض فاسدا لا سيما  
 منك ولا التفت اليك فينبغي على وجهه ان يدعى وليس مرادهم  
 ذلك واما لكان قولهم بعد ذلك ان تصور مناقضته يجب دفعه بوجوب

اربعة تناقضا بل الظاهر انهم لا يفوقون بين الممانعة والمعارضة وفساد الوضع  
 والمناقضة في ان كل واحد منها مما يسمع من المسائل ويجب على المحجب  
 المخلص عنه **قول** انه ورد نقض صورته لان المناقض الحقيقي لا يتصور لما ذكرنا  
 ان التاثير يثبت بهن الادلة وهي لا تجعل التناقض الحقيقي فكذلك  
 التاثير الثابت بها ولكن اذا حمل عند السائل مناقضته يجب وقعه  
 بطريق اربعة الاول المدفع بالوصف بان يقول ما ذكرته علة ليس  
 موجودا في صورة النقض الثانية بالمعنى الثابت بالوصف بان يقول ليس  
 المعنى الذي جعل الوصف به علة وهو التاثير موجودا في صورة النقض  
 الثالث بالحكم بان يقول ليس الحكم المطلوب بالوصف تجا ما علة الوصف  
 في صورة النقض بل هو موجود وفيه الرابع بالوقوع المطلوب بالتقليل بان  
 يقول ان ذلك ليس فوضنا كما سفسه ان شاء الله تعالى بخلاف  
 العلة الطردية حيث لا يمكن دفعها عنها لان النقض الوارد عليها يظهرها  
 حقيقة اذا لا اطراد مع النقض **قول** وحيث لم ينتقل من مكانه لا يصير  
 خارجا واما قوله فتدله بالحكم الاخره في النوع من المدفع انما يستقيم  
 على قول من جوز تخصيص العلة قال صاحب التحقيق في الكشف انما اورد الشيخ  
 هذا القسم في هذا الباب هو انكار تخصيص العلة انما نالها ما لم يثبت  
 الى زيد نانه اورد في التقيوم لكنه ليس بصحيح لانه ذكر في شرح التقيوم  
 بعد بيان هذا الوجه ان المدفع هذا الوجه لا سلم عن القول تخصيص  
 العلة وانه لا يجوز فوننا انه منكر بهذا الوجه من المدفع مثل انكار تخصيص  
 العلة وتحقيقه ان السائل لما اورد نقضا على الوصف الذي جعله  
 المحجب الوصف الذي هو علة موجود موجب للحكم لكن تاخر ما نفع فلو  
 جعل مانع دليل القدم في هذا الوجه وان الحكم عدم العلة لم يبق هذا  
 بالحكم وصار دفعا بالوصف الذي هو القسم الاول وحاصله ان الحكم يتخلف عنه  
 لعدم العلة وقد اعترف بان هذا المدفع تستقيم على قول من جوز تخصيص ايضا وان  
 عدم معدوم وامتنع الحكم لعدمها وهو مدفوع بما ذكرناه اذ هذا الكلام ثابته

دفعاً



في القسم الاول وهو الدفع بالوصف والمسائل المحرجة على الدفع بالحكم وتدفع في  
الدفع بالوصف وان امكن تحرجها على القسم الاول وهو الدفع بالوصف  
حتى يتبين هذا الدفع على قول لكنها تخرج عنه الدفع بالحكم وتدفع في الدفع بالوصف  
والكلام في هذا القسم دون ذلك والى ذلك انما اشار في الاسلام  
وتمسك الائمة في اصولها فتأمل **قوله** ثم بالمعنى الثابت بالوصف الى قوله فان  
الخارج النجس انما صار حدثا باعتبار انه ما تدفعه نجس ذلك الموضوع في حيث  
اذ لا نسلم ان الحديث باعتبار النجس فان النجس والقبح غير متجانس مع  
كونها حدثين وعند الخصم مثل المرأة والمنع حدث عن نجس والطوب عنه  
انه قد ثبت بالدليل ان الحديث باعتبار النجس فان النجاسة بالمثل اثر في  
اتصافه بما عطفوا ذلك لا يتصور فيما يكون من بدن الانسان الا بالخروج  
فوقنا ان المؤثر في ايجاب التطهير هو خروج النجس ثم بعد ذلك ادب الحكم  
على الخارج النجس والنفخ خارج نجس لا يتبعه من محل النجاسة والاتصال  
من النجاسة به وله انه في ايجاب التطهير اذا كان الموضوع رطبا على ما قيل وهذا  
لم يكن الريح الخارج من الاقليل وقيل المرأة حدثا والنفخ سبب الخروج غالبا  
ناقيم فهو حدث عندنا والآ فلا والمنع نجس عندنا فلا يد علينا نقصا ونقص  
ان لم يقبل يلزم عليه بالدليل **قوله** وهناك لم يجب غسل ذلك الموضوع قبل عدم  
وجوب غسله جاز ان يكون دفعا للفرقة كالداء مابل وسائر المبشرات ومع  
ذلك لا يجب غسل ما خرج منه ولم يتجاوز عن راس الطرح ولم سس ايضا  
وانما يستعمل باد لا طريح لانه تحت كل جلق رطوبة وفي كل عرق دم يطهر  
ان عند زوال الطائل مكن كان في صفة مستنزا رفعت كان ظاهرا وباديا  
لا خارجا وانما يكون حارجا اذا نارق لطيفة **قوله** ولكن تاجر حكمه الى ما بعد خروج  
الوقت لسمكن المكلف من الخروج عن عمقه ما كلف به من اداء الصلوة  
والحكم قد تبطل بالسبب وقد يتأخر عنه مانع كالبيع بشرط الجوار وتأخر الحكم عن العلة لا  
تكون مناقضة وهذا النوع من الدفع انما يستقيم على قول من يجوز تخصيص العلة بما عند من  
لم يكون فلا يتبين هذا الدفع على مذمبه **قوله** وكان الدفع كالف لاصل المراد بالرفع الدم والصل

البول **قوله** واما المعارضة وعلى اقامة الدليل على خلاف ما قام المعلن عليه والمراد  
بجلا في مدعى الخصم مهننا ما يخالفه وينافيه مالا يغيره على وجه كان او قيل على  
منع الحكم مع تسليم دليل المستدل وصورتها ان يقول السائل للمعلن ما ذكرت  
من الوصف وان دل على الحكم ولكن عند ما يدل على خلافه فان قلت ينبغي ان  
لا تكون المعارضة من اقسام الاعتراض لان مدلول الخصم قد ثبت بتمام  
دليله قلت من في المنع نفى لتام الدليل وبعاد شهادته على المطلوب حيث  
قيل بما يمنع ثبوت مدلوله ولما كان الشروع فيها بعد تمام دليل المستدل  
ظاهر الم يكن عسبا لان السائل قد قام عن موقف الاشارة الى موقف الكسند  
**قوله** وهي نوعان الاولى اعلم ان قدح المعترض في المدلول اما ان يكون يمنع  
المدلول وهو مكثرة لا يلتفت اليها واما باقامة الدليل على خلافه وعلى المعترض  
وخرجه في الحكم بان يفهم المعترض دليلا على نقيض الحكم المطلوب وفي علة بان  
يقوم دليلا على نفى شيء من مقدمات دليله والا في يستعمل معارضة في المقدمة  
والمعارضة في الحكم اما ان يكون دليلا للمعلن ولو برباق نفي عليه بغير تعزير  
وتفسير الاعتراض او تبديلا وعلى معارضة فيها معنى المناقضة اما المعارضة فمن حيث  
اثبات نقيض الحكم واما المناقضة فمن حيث ابطال دليل المعلن اذ الدليل  
الصحيح لا يقوم على النقيضين فان قلت في المعارضة تسليم دليل لطيف  
من حيث الظاهر بان لا يتعرض للاشكال فصد ان قيل نفي معارضة معنى  
المعارضة لان نفى حكم الخصم وابطاله يستلزم نفى دليله المستلزم له ضرورة  
انفا المدعوم بانتهاء اللازم قلنا عند تعارض الدليل لا يلزم ذلك للاتصال  
ان يكون الباطل دليل المعارضة بخلاف ما اذا اتخذ الدليل في دليل المعارضة  
ان كان على نقيض الحكم بعينه فغلب وان كان على ما يستلزمه فمكروا ان  
يكون بدليل آخر وعلى المعارضة والمخالطة والمصارضة في المقدمة ان كانت تحصل على المستدل  
مفعولا والمعلول علة فمعارضتها بالمعارضة والمعارضة طاعة لتأويل ان يقول ما ذكرنا في العلة  
كيفية معارضتها بطريق الدليل الذي هو جعله العلة بعينها على نقيض الحكم فتأمل **قوله** فان في ايراد العلة في الامور طاعة  
اذ المعارضة عبارة عن ابطال دليل المعلن دون ايراد دليل كسند والمعارضة عبارة عن ايراد العلة دليل

لا  
رضة



متبادر دون التعرض لدليل العقل ولما كان كل من القلب والعقل مركبا من احد  
جوحيين احدهما المعارضه وهي ابداعه مبتدا والثاني المناقضه وهي ابطال الدليل  
سمينا بها باسم آخر غير المعارضه والمناقضه بين عليهما وهي معارضة فيها مناقضه **قوله**  
فان المعارضه قصد به ان تعرفه قال بعض الشارحين انما جعل المعارضه اصلا  
ولم يقل مناقضه فيها معارضة لما ان ابتداء العلة بمقابله دليله السابق على الازد  
النقض لعلته لتخلف الحكم فعمل ما هو سابق اصلا وفيه نظر لان المعارضه عبارة  
عن تسليم الدليل بدون المدلول لدليل آخر والنقض عبارة عن منع الدليل  
لتخلف الحكم في ضوء والمنع بعد التسليم لا يجوز عند اهل النظر وانما المنع قبل  
التسليم فكيف تكون المعارضه سابقة على المناقضه حتى تكون اصلا فتوجب الشرح  
او **قوله** لاستدراهم اجتماع النقيضين وهما تسليم الدليل وعدمه لان  
المعارضه عبارة عن تسليم الدليل كحتم والمناقضه عبارة عن منعه والتسليم  
والمنع نقيضان **قوله** وهو في اللغة على مفيين احدهما جعل الشيء اسفله كقلب  
الصفة والثاني جعل ظاهر الشيء باطلا كقلب الجواب وكلاهما يرجع الى معنى  
واحد وهو تغيير ميثم الشيء على خلاف ميثم التي كان عليها استعمال ايضا  
بمضيين وكلاهما يرجع الى معنى واحد وهو تغيير التعليل الى ميثم مخالف الميثم  
التي كانت عليها **قوله** لان العلة اعلم من الحكم والحكم اسفل فسد ثبوتها بتبطله جعل  
الاثنا منكوسا لكن هذا انما تكون معارضة اذا قام الممتنع دليله على نفي عليه  
ما دعه الممثل علة والافرو عما نفع مع السند نفع الوشيت كون العلة معلولا  
لزم نفي عليه لان معلول الشيء لا يكون علة له وما يقال من انه معارضة في الحكم  
من جهة ان السائل عارضه تعليل المستدل بتعليل اخر لزم منه بطلان تعليله  
فخرج منه بطلان حكمه المرتب عليه ففيه نظر لان بطلان التعليل لا يدل على  
انقضاء الحكم لواز ان يثبت بعلته اخرى وانا قلنا ان في قلب مناقضه  
لان يبطل به عليه المجهول جنس جعلها حكما **قوله** لعدم احتمال الوصف ان يكون حكما  
شرعيا وعدم احتمال الحكم الثابت به ان يكون علة **قوله** الكفران جنس  
كله بكم مانه جلد ويدعم سهم كالمجان الى آفة فانهم اخذوا جلد البكر

وجعلوه

وجعلوه علة الرحم المثلث فيقلب عليهم ذلك ونقول المسلمون انما كلد بكم مانه  
لانه يرمم بينهم فيجعل ما جعلوه حلة ويوجد البكر معلولا وما جعلوه معلولا وهو  
رحم الثيب علة فيبطل به **قوله** فمن معارضة صورته حيث علل السائل بتعليل  
يدل على خلاف الحكم الذي اوجبه الممثل ولكن فيها معنى المناقضه لان ما جعله  
الممثل علة لما صار حكما في المفسر علة بتعليل الغالب واحتمل صورته حكما  
فدال اصله وخرج من ان يكون مقيما علة للمستدل في الحكم المطلوب فيبقى  
قياسه بلا مقيس عليه فيبطل واعترض بان منع مقدمه دليله فلم دليله فلا  
يكون معارضة ثم المناقضه كحتم وجود العلة مع تخلف الحكم وهما ما لزم هذا  
لتحققهما مقابل ما لزم الحكم بما جعله الممثل علة وهذا ليس بتخلف الا ان يقال  
لغرض من بيان التخلف بيان تخلف التأثير وقد حصل واجيب بان السؤال  
انما يدور ان لو كان المراد من المعارضه والمناقضه المعنى المصطلح كما ظن وليس  
كذلك بل المراد بالمعارضة ههنا معناه اللغوي وهو المقابلة على سبيل مخالفة  
وكذا المراد بالمناقضه معناه اللغوي وهو الابطال فافهم **قوله** ليس المراد انه  
اذا ورد ندمه بهذا الطريق فالصاحب الكشاف ليس المراد بالمخلص انه اذا  
ورد ندمه بهذا الطريق بعد ووده بل معناه انه اذا اراد ان لا يدعيه  
فهذا القلب فطريقه ان يخرج الكلام يخرج الاستدلال لا يخرج التعليل قلت وهذا  
ظن فيه ان العقل صار منقطعاً بالقلب فلا يمكن التدارك بعوم وفيه نظر  
لان الممثل منقطعاً لا يخلو اما ان يصرح بان هذا علة لذلك او لا على  
التقديرين يمكن التدارك اما على الاول فبان نقول العلة كما تطلق على  
المؤثر تطلق على المعرف والمراد هو الثاني فلا يصح لنا القلب لان الشيء مجاز  
ان يكون مؤثرا لشيء وود ذلك الشيء مؤثرا ايضا كما لنا مع الايمان واما ذكرت  
من القلب لا ينافي عرض فظهر ان العقل لا ينقطع بالقلب وله ان يتخلص عنه  
بهذا الطريق ولكن لا يتم للعقل هذا الا اذا كان بين الحكيمين تلازم في  
الثبوت شرعا حتى يمكن ان يستدل بثبوت كل منهما على ثبوت  
الاخر ويكون كل منهما دليلا على الاخر ومعلولا له كالتوحيين لان الدليل



ليس يثبت بل مطر اما العلة فمفلا يجوز ان يكون كل واحد منهما مشتقا للاخر لان  
العلة سابقة على المعلول رتبة فيلزم سبق كاد احد منهما على الاخر وهو قال كما  
بيناه وفيه شبهة فان المبتدئ في الحقيقة هو الله تعالى والاضافة الى العلة فيتم في  
واذا كان كذلك فلا فرق بين الدليلين والعلة فتأمل **قوله** كقولنا الصوم عبادة  
تدل بالندى فتدل بالشرع بمعنى صوم النطوع وصلوة الطوع عبارة تدل  
بالندى فتدل بالشرع لان كلما يلزم بالندى يلزم بالشرع اذ اصح كالتحج فان  
قلت الحضم هذا بان قال الحج انما يلزم بان قال الحج انما يلزم بالندى لانه يلزم  
بالشرع لانه يلزم بالندى فتقول نحن استدلالا بحد الحكمين على الاخر  
بعد ثبوت المساواة بينهما والندى مع الشرع في الايجاب كالتوفيق لا يحصل  
احدهما عن الاخر لان النادر عهد ان يطبع الله فلهذا الوفاة فكذا الشارع امر  
يحفظ ما اراد من العبادة ونهى عن البطالة او تفعل النذر والشرع معلولا  
على و امره وهو الوفا بالعهد الا ان التهديم بالقول ومنها بالعمل وهو اقول  
فقبح الاستدلال سوت الحكم باجدهما على ثبوته بالاخر **قوله** وهذا المخلص انما  
اذ اثبت ان التبين متساويين فان قيل ان اريد المساواة من كل وجه فغير  
متصور كيف والمال مبتذل والتفليس مكره وان اريد من وجه فالفرق  
لا يفر اجيب بان المراد المساواة في المعنى الذي بين الاستدلال عليه  
لا حاجة الى التعريف في الولاية فان قيل قد يتحقق الحاجة الى التعريف في المال كيبلا  
تاكله الصدقة بخلاف النفس فانها ساخرة ما بعد البلوغ اجيب بان قد يكون  
بالعكس فيحتاج في النفس لعدم الكفو بعد ذلك ولا يحتاج في المال ككثره فساويا  
**قوله** والثاني تلبي الوصف شاخدا على الحضم بعد ان يكون شاهدا  
في آخره حقيقة هذا القلب ربط خلاف قول الاستدلال على علمته  
اخا قابا صلة فان قلت ان لم يتعرض السائل في القلب لتقيض  
الحكم المثل لم يقدح ذلك في دليده وان تعرض لا يمكن اعتباره بل  
الاستدلال لا اثباته بعلمته لا استحالة اقتضاء العلة الواحدة حكمين متباينين  
قلت شرط القلب اشتمال الاصل على حكمين غير متباينين في ذاتهما قد

اشنع

اشنع اجتماعهما في الفرع بدليل مفصل وان لا يكون مناسبة الوصف كحكم وتقيض  
حقيقته بل اقتضاه واذا كان كذلك يقع حصولهما في الاصل من غير استحالة لعدم  
تناهيهما في ذاتيهما ويمكن ان تكون العلة مناسبة حكم في نظر المستدل وتقيضه  
في نظر السائل لان هذا النوع من القلب لا يكون الا صفا زائدا على  
الوصف الذي ذكره الممثل ولهذا كان هذا النوع دون النوع الاول **قوله**  
بعد تعيينه بغير تعيين معان الشارع والحاصل ان صوم القضاء وان ساوى  
صوم رمضان في مطلق التعليل لكنه يفارقه من حيث ان صوم القضاء انما يبيح  
بالشرع من العيد وصوم رمضان معان بتعيين الشارع قبل الشرع فيضار  
صوم القضاء بقلب العلة جهة لنا بعد ما كانت جهة علينا لكن بزيادة وصف  
بعيد تعيينه لا يقال القلب انما يكون بتعليل الحكم بذلك الوصف تعيينه فلو زيد  
عليه وصف اخر لم يكن ذلك الوصف بعينه علة فلا يكون تلبا لانا نقول المراد  
لعدم الاول لا لعدم وهذا لان الحضم لا كالتحج هذا صوم فرض ولم سأل انه  
متعلق في هذا الوصف تلبا علينا الحكم الحضم ازالة الايجاب لتتمكن من الجواب فليس  
ذلك تبعا وانما هو تفسير لكل النزاع في مقام الاحتجاج **قوله** واعلم ان تجوز الاعراض  
اي تعرفه حاصل تقوية الاشكال كيف يعجز ايراد القلب بنوعه على العلة المؤثرة  
واما جواب وهو شتم على المناقضة وهي لا يحتمل المناقضة على ما ذكره ولكن ان يجاب  
عنه بان قوله واما المعارضة من قبيل قوله تعالى توتة الملك من تشاء فيكون ذلك  
المعارضة الحالية فقط واما جواب العلامة الصريح بكون المناقضة ثبت في  
ضمن المعارضة وهي تد على العلة المؤثرة وكلم من تشاء ثبت ضمنها لا قصد ان يبين  
بنظام لانه ان اعني بذلك ان المعارضة الحالية التي تد على العلة المؤثرة هي  
ولكن لا يتم التقريب وان اعني به ان المعارضة سبقها تد عليها فنسوع  
واما دعوى كون المناقضة في نفس المعارضة فسهولان المعارضة  
التي فيها مناقضة مجموعها اسم لنوع واحد لا انها معارضة قصدية  
ومناقضة قصدية كما قلنا على ما ينظر لصاحب التامل والخبر ان القلب  
انما يرد على العلة الطردية دون المؤثرة الابدية الا قول صدق الاسلام



ان القلب الاول انما يحى في كل طرد جعل الحكم فيه علة والقلب الثاني يدعي على كل طرد  
 ما لم يظهر التام غير فكيف حصل نوعي القلب بالمثل الطردية **قوله** وقد تغلب العلة  
 من وجه آخر في هذه النوع من القلب يسمى قلب التسوية وذلك اذا  
 دل دليل المعترض على حكم لو يلزم منه ذلك النقيض لا على نقيض الحكم **قوله**  
 وهو ضعيف في فاسد فسر الشارح الضعيف بالفاسد نظر الال من يقول  
 انه لا يقبل وهو مختار المصنف والا فيبصرهم قال بعتي في سبأ **قوله**  
 كقولهم في قول اصحاب الشافعي في ناقلة الصلوة من عبادة لا يضر في سبأ اذا  
 فسدت لا يجب المضى في فاسد ما فلا يلزم بالشرع فان كل عبارة يجب بالشرع  
 يضر بحسب المضى فيها اذا فسدت في الحج فيلزم حكم لعكس النقيض ان كل عبارة  
 اذا فسدت لا يجب المضى في فاسد ما فلا يجب بالشرع كالوضوء فيقال لهم  
 عند ارادة قلب هذا الدليل عليهم لو كان ما ذكرتم من نقل الصلوة والصوم نظر  
 الوضوء في عدم جواز الامضاء فيه بعد الفاد بما ذكرتم من الدليل لوجب  
 ان لا يكون بخلاف اطال بالنسبة الى الذر والشرع كما في الوضوء **قوله** بطلب  
 المناقضة التي هي شرط القلب لقابل ان يقول لهم ان نقولوا ليس تناقض  
 امكن ذاتا بشرط صحة القلب بل انتفاء الجمع بينهما بدليل منفصل كان لتحقيقه  
 وقد وجد لان ثبوت الاستواء مستلزم لانتفاء مدعى المستدل بجمع دفع  
 هذا السؤال من الوجه الثاني **قوله** وهو في العكس لغة عبارة عن رد النسخ عن  
 سنة وطريقة الاولى ما فورد من عكس المرأة فان عكس نوزا بدم نوزير  
 البامر فيما وراءه على سنة وطريقة حتى بره وجهه كان في المرأة وجه آخر  
 واصطلاحا عبارة عن تعلق نقيض الحكم المذكور بنقيض علة المذكورة ردا  
 الى اصله وهو من صيغ المعلن لا السائل وكان ينبغي عن ذكره اذا المقام  
 بيان صيغ السائل لا المعلن لكن ذكره تسميا للفرقة في رد قول الشافعية  
**قوله** والنوع الثاني من العكس في يقدم فرع اول من العكس حتى يكون هذا  
 ثابتا الا ان يقال جعله ثابتا باعتبار ما بعد من قوله وهذا النوع من  
 العكس في قال العكس نوعان احدهما رد النسخ على سنة الاولى

وهو يصح في كل المثل والثاني رد النسخ على طلاق سنة فالقسم الاول من  
 باب المعارضة فاسد وليس حكم حقيق بل هو قلب وانما ذكرنا البديع  
 باعتبار الحقيقة باعتبار ان احدهم معارضة صوتة وان كانت فاسدة  
**قوله** من نوعان انه ما يطلق عليه اسم المعارضة سواء كانت مقبولة او غير  
 والاول يتناول النوع الثاني منها واقام الثاني كلها فاسد في  
 المعارضة الحاصلة بالنظر الى قائمتها غاية حتم في حكم الفساد وثالثه  
 في علة الاصل في بيانها وبالنظر الى النوع والاصل في بيانها  
**قوله** وهو ان يعارض السائل بما يخالف حكم العلة الى لفظه وهذا النوع  
 اصح المعارضات الفرعية **قوله** مقابلة حتمية فيمتنع العمل بهما معا  
 من العليان للاخوة امتناعا لا يمكن العمل بشيء منهما الا بعد تبيح احدهما  
**قوله** رد الاول الا في وجه قبل كانه الواجب ان يكون اقر من الاول  
 لانهما احدهم والقلب يقدم على المعارضة الحتمية عند العامة  
 لتضمنه ابطال علة الخصم واجيب بان ذلك لا اعتبار اقره لكن لم يذكر  
 منها الا على جهة المعارضة وهو من نوع العلة ليست باقره من الاول **قوله**  
 لكن ايراد هذا السلام ظاهرا ورواه غالب الشارح ولو قيل في  
 الجواب بان معارضة فيها معنى القلب فيكون ايراد في النوعين مستورا  
 يتم السائل في ايراده بان ان يورده معارضة او قلنا او ما يورده  
 فيما بنا اعتبار ما شمل عليه من معنى المعارضة والمناقضة فإيراده في  
 الاول باختياره المناقضة وفي الثاني باعتبار المعارضة لم يمتنع  
 قد خلص عن هذا الاشكال من لم يتعرض لتقريب المعارضة الى الحاشية  
 والمستوية بالمناقضة كالقاضي في زيد وشمس والائمة بخلافه من يورده  
 كقول الاسلام ومن تابع المصنف **قوله** وما ذكره نقيض الشرع المأثورة بغير ذلك الما  
 السع حيث قال ان النهي معارضة ذاتا ومناقضة ضمنا فورد في نظرنا اذا ما ولم ينظر الى  
 ما في ضمنا المسمى وهذا الجواب لا يرفع الاشكال اذا خلص من كونها متضمنة للمناقضة ويمكن  
 ان يقال ان قلب شمل على اعتبارين وقع النظر عن احدهما بايراده ضمنا يكون بذلك

لصحة







هو المشهور من اصحابنا وقد ذهب بعض النظار من المصنفين المعارضين  
في الاصل **قوله** لان الحكم يثبت بعلل مختلفة فان قلت ثبوت الحكم الواحد بعلل  
مختلفة على معنى انه يثبت بكل واحدة منها والآخر اثبات الثابت بل ثبوته  
اما بواحدة منها او بالجمع وعلى التقديرين لا يكون ثبوته بعلل مختلفة فحينئذ  
يكون عليه وصف السائل منافية لعلته وصف العلة قلت بعد تسليم ان  
علل الشرع موجبات انما نفع بالواحد منها الواحد بالذات لا بالاشخاص  
فلا يلزم منه اثبات الثابت كحده ان الثابت بالعلل الكافية تعدد بالاشخاص  
الاتية انه لو وقعت فارة في الحرم صارت الحرم لا يطهر وان زالت نجاسة  
الحرم بقا ونجاسته الفارة لكنها تكتفي باطلاق النجاسة لشمولها لهما **قوله** اعلم  
ان المعارض في علم المعتبس عليه هو الاصل **قوله** من عارضه عند الجمهور  
هو مختار في الاسلام وتبعه المصنف رجاؤه وذلك لان المقصود منها  
نفع الحكم في الشرع وعند بعض من غير المعارضة لان حاصل نفع المعارضة  
راجع الى الممانعة فيقبل والمعارضة لا تقبل وعند بعضهم المعارضة في الاصل و  
الفرع جميعا على المعارضة حتى لو اقتصر على احدهما لا يكون وقاما وكانت صحيحة  
في نفسها فيبين المصنف وجه ايراده على طريق العمل منه فقال وكل كلام  
صحيح الا قوله وما يوقه طريق الايراد الصحيح وهو ان يذكر  
الاعتراض على سبيل الممانعة المقبولة دون المعارضة المدودة وهي من  
اجل الفوائد **قوله** لان الاعتناق الاخره على اصحاب الشافعي في اهل السنة  
بان الاعتناق تصرف من الداهن تلامه حق المرتين بالابطال الى يبطل حقه في  
الدين بدون رضاه وهو البيع بالدين عند واجهين الدين عند تافهة  
مردودا كما اذا الدين الموهون بغير اذن المرتين فقال اهل الطرد من اصحابنا  
الفرق بين البيع والاعتناق بين ذلك لان البيع يحتمل النسخ بعد وقوعه  
فيمكن القول بانقضاء عيونه يمكن المرتين من نسخ بطلان العقد فلا يحتمل النسخ بعد  
الوقوع فلا يظهر اثر حق المرتين في المنع من النفاذ فيعقد لازما فبين معنى صحيح في نفسه ولكنه سمي  
توجبه لانه اورد على اللفظ من جهة من ليس ولاية الوق وهو سائل يكون فاسدا لا مقبولا والوجه

في ايراده على وجه الممانعة ليعمل ان يقول ان العيب لتدنية حكم النفس الامارة  
فيه من غير تعبر ونحن لا نسلم بوجود الشرط هنا لانك اذا ادعت ان حكم  
الاصل وهو البيع البطلان فهو ممنوع لان الحكم عندنا في حق الداهن التوقف لان  
حق المرتين لا يمنع انعقاد البيع من الداهن بالاجماع حتى لو يترص الى ان يذهب  
حق المرتين ثم البيع واذا كان كذلك لا يكون الحكمان مماثلان فكيف تعبر بالعدد  
واذا ادعت التوقف في الفرع ايضا الربوات بان العقد لا يحتمل الفسخ  
فخص الممانعة صحيحة فان قلت كان يكفي في توجيه من الممانعة منع حكم الاصل وهو بطلان  
البيع قلت هذا اذا كان المقصود بحد المنع اما اذا كان الغرض بيان الوقف  
الذي ذكره العلة فلا يات في ذلك الا بالطريق الذي ذكره السائل بل حكم الكمال  
التوقف ولو وجه في الفرع كان كافيا لان ذكر ذلك دفعا لما عسى ان يلزم  
المعلل التوقف في الفرع **قوله** لان الجمع بين النفي والاشبات محال بالوجه لان المقصود  
من نفي اما كان السبيل الترجيح اذا قامت المعارضة فيه لدلائل اعمالها الا انها  
ولم يكن العمل بالمعارضين لاستحالة الجمع بينهما في حالة واحدة وليس احدهما  
احق بالعمل من الاخر لقيام المعارضة فيصير الترجيح **قوله** فان لم يات للجب  
الترجيح علة ان امكنه ذلك لم يبطل المعارضة ووجب المصرا الى دليل لفراد  
الوقف فان لم يكن ذلك لانه ما ادعاه الجيب **قوله** اما في الدلائل القطعية  
الاخره هذا اذا كانت قطعية من الجانبين وان كانت قطعية من الجانبين  
وطنية من الاخر انتفت المعارضة من الاصل لعدم التاوية فضلا عن  
الترجيح **قوله** واجيب عنه الاخره اجيب ايضا بان الضمير راجع الى الرجحان بفهم  
من الترجيح ويكون الضمير عائدا على المذكور منه قوله تلامه اعدوا هو اقرب للتفوق اليه  
العدل فانه المذكور منه لدلالة اعدوا عليه او بانه اراد بالتبجح الرجحان فذكر  
المؤثر واراد به الاثر واطلق التايم واراد الملزوم اذ الرجحان لازم للترجيح **قوله**  
ومعنى العبارة الكشف والافهار الى اخره قال صاحب التحقيق العبارة مناهة لفة  
التعريف اذا استعملت بدون صلة عن قوله الله لما ان كنتم لتؤبوا تقبروة  
فاذا وصلت بكلمة عن معناها التكلم والتلفظ لا غير يقال عبرت عن فلان اليه



بجملته عنه ومعنى قولهم هو عيان عن كذا هذا اللفظ معناه كذا هذا حقيقة  
العرفية التي لا يفهم منها غيره في اصطلاح الفقهاء وعندهم ولا يصح الكشف  
والاظهار مع كلمة عن اصلا فخلها على الاظهار واكتشف في هذا المقام مع وجه  
كلمة عن كما ذكره بعضهم مدعيان ان ذلك معناه اللغو في خروج عن قاعدة اللغة  
والعوب فاعلم ذلك **قوله** يخفى لا يكون ذلك الشيء الذي يقع به الترجيح وليلا  
ينفـ حاصلة ان الترجيح انما يقع بالاعتقاد لا يتصور به المعادة والمعارضة ابتدا  
ليكون نازلة منزلة الوصف من يد عليه لا بما هو اصل يقوم به المعادة والمعارضة  
ابتداء مثل ومنه ارجحان في الوزن بزيادة شئ لا يقع به الممانعة ابتداء ولا  
تدخل تحت الوزن منقودة عن المزيد عليه قصدا كالجيم في العشرة وهذا لان  
الترجيح ضد النطفيف نقصان يظهر في الوزن او الكيل بما لا ينعدم بالمعارضة  
حتى جاز في قضاء الدينون بامثالها بقوله عدم للوزان حين اشتراء سراويلا  
يدري بيان زود ارجح نانا معاشر الانبياء هكذا نذره رواه اصحاب السنن  
الاربعه لتنتزلة منزلة الاوصاف بخلاف ما اذا كان الفضل عما يقع به الرجحان  
بانقاده بان زاد على العشرة درهما مثلا لزوم الربا اذ لا يجوز ان يكون حية  
بطلان حية المشايخ تكون حية باطلة حيث لا يجوز ان ما تقوم به  
المعادلة وتكون مقصودا فالوزن تكون مقصودا في التملك وهو ليس  
بمختار فيكون الحكم فيه البطلان كما هو الحكم في حية المشايخ مثل بعض الشرايين لوجاز  
الترجيح بما يصلح للتعارض للزم الترجيح بلا ترجح وهذا ما سدد بيانه ان الترجيح انما  
يكون بمعنى زائدة احد الدليلين ولو جاز الترجيح بذات ما يصلح للتفاضل لا يكون معنى زائدة لغير الترجيح  
بلا ترجح فيلزم الغناد **قوله** بل يكون وصفا للذات غير قابل بنفسه انه تابع لغيره كجر الواحد الذي يروى  
العدل غير فقيم اما اذا كان غير تابع لا يكون رجحان كما تصح القياس فلا يقال ان  
راجح على القياس لعدم التعارض اذ الترجيح انما يكون بعد ثبوت التعارض للتعليق على المساواة بل الجيب  
في مثل ذلك العمل بالقوة وتلك العمل بالاضعف لكونه في حكم العدم بالنسبة الى الاقوى  
والحاصل ان المعارضة تحققت باذا ساويا الدليلان ان المتساويان في القوع وبما اذا كان  
احدهما اقوى بوصف تابع وقد تقدم ما هو اقوى من ذلك في فصل التعارض

بين الحج فلا تضل **قوله** كما اذا كان احد الصيغ رضا والاخر ظاهرا او احدهما مقسرا  
والاخر حكما او احدهما مخرجا والاخر كناية او كان احدهما خبرا مشهورا او متواترا  
والاخر خبرا واحدا وكذا دليل القليل اذا تعارضتا ترجح احدهما لغوه فيهما لا تخسار  
مع القليل هذا قبل ولغايل ان يقبل لا يسمى هذا رجحانا لاسانه على المعارضة  
الحقيقة المنبئية على المماثل ولا مساواة بين هذه الادلة ويمكن ان يجاب بان هذه  
معارضة صور بين من حيث ان الدليلين يقض ضد ما تقضي الاخر لا بالمعنى  
المصطلح لان هذه المعاني تثبت بقوة في احد الدليلين ليست في الاخر **قوله** انما ترجح  
بقوة فيه كقوة الاثر في علته القليلة والفقو والعدالة والضبطة والاعادة في رواه  
الحرو والاحكام والتعريف والنصا ص وللصراحة والطقية في نية الكتاب بلا  
بقوة مكسبة من امر خارج عنه كمنه احد وحديث اخر او قائل اخر وعن بعض  
مشايخنا انه يترجح ما حصله موافقة من النص المتعارضين بالقيل لان القيل  
غير معتد في مقابلة النص فكان بمنزلة الوصف لما يوافق بينهما فيتم  
مرجحا والاصح خلافه لان القليل من جنس ما يصلح حجة بنفسه بطريق الاصل  
وان لم يكن حجة في هذا الموضوع **قوله** حتى لو خرج رجل رجلا خراجه واحدة  
خطا خطا وخرج اخر احاد خطا كل واحدة منها صالحة للسعد الى اخره وكذا  
اذا كان في الجرحان عد الجرح القصاص عليهم لان كل جرح من جرحان من  
عدد من جرح احاد على نامة صالحة لمعارضة جرحه صاحب الجرح الواحد  
فلا يصلح ان يكون بعضا وصفا لبعض لانه اصل بنفسه فلا يكون تابعا لغيره فيحقق  
المعارضة بين كل من تلك الجرح من المتعددة وبين تلك الجرح الواحد  
على وجه كان لم يكن ثم غيرهما فيتحقق للمعارضتين بينهما وبين من على وجه يلزم التسوية  
في لزوم الموجب **قوله** وفيه بحث الى اخره والى ان المعارضة ان المعارضة اذ لم يمكن ترجح  
احدهما ويعلم النازح ولم يكن الحج بينهما تلقيا للتعذر العمل بهما ولقد عمل الالعمل  
ليس باولى من الاخر ولا يمكن الترجيح بلا ترجح على ان احدهما يحتمل انه منسوخ واذا  
تساقتا وجب المصير الى دليل اخر سالم عن المعارضة يتعرف منه حكم الحادث  
ويضاف الحكم اليه لكونه بالتحقق مع عالم يوجد فيه نية للساقط الدليلين فقوله



ثم اذا عدل الى السنة ووجد فيها حديث يوافق احد الجانبين وعلم به يكون ترجيحها  
الى اخره ممنوع لانه اذا قلنا ساقطا وصار العمل بالدليل السالم عن المعارض لا يتا  
في هذا الكلام فلان ما فاة في كلام المصنف كلفنا ان يقول اذا قلتم بالسنا  
فقط ووقع العمل بالدليل السالم عن المعارض فلم لا يجوز ساقطا لاسن  
ووقع العمل بالاية السالمة عن المعارض وكذا السنة ويجاب عنه بان يترجم من هذا  
حينئذ الترجيح بكثرة الادلة ومنه ذهب المصنف وعلمته للصولين ابرون ذلك كما قد  
منه وهذا هو الموجب لقولهم في فصل التعارض اذا وقع بين اثنين فالميل الى السنة  
واجب وان وقع بين سنين فالميل الى اقول الصحابة واجب ولم يقولوا الى اية  
اخرى او سنة اخرى لانهم لا يرون الترجيح بكثرة الادلة اذا كان موافقا للحديث  
الواحد **قوله** صورها اذ اشتركة لا يتصور المسالمة فيما ذكره بل من صورها  
اذ اشتركت الدار مشتركة بين ثلاثة ولا حدهما الثلثان ولا اخر السدس و  
للثالث السدس ببايع صاحب السدس رصمه وطلب الاخر ان يشفعه فان  
السدس من المبيع يكون بينهما اثنا عشر صاحب السدس **قوله** لان الشفعة  
الشفعة من مرفق الملك اى منافعها وثمرتها ليكون المبيع مقسوما على قدره  
قلنا بل علمه الاحتسان انما هي الشركة وهي تحققت بكل جز وان قل وما ذهبنا  
اليه اولى بخلوه عما في قول الشافعي من الفساد فانه جعل الاستحقاق وهو علم العلة  
متولدا من العلة وهو للملك ومنقسم على اجزائه وليس كذلك لان الحكم ينشأ  
باجاد الله تعالى مقادير العلة لا بطريق التوكيد من العلة عند اهل السنة والجماعة  
ولا ينقسم على اجزائه من اجزاء الحكم العلة لما يلد من العلة لزوم القول بعلمه كل  
جزء من اجزاء العلة وهو مخالف لموضع الشرع فان الشارع جعل جميع العلة  
على بلع الحكم فالقول بالاقسام فيكون شرعا مبتدئا وهو باطل وقد تر  
ترك الشارع لهم الله تغليل هذه المسألة لنا وعلى الخصم وهو انما لا ينبغي  
مخالفة ان لا شفعة على عدد الزوس عندنا وعندك افعي على عدد الارض **قوله**  
وانما وضع المسئلة في المنقضى وان كان الحكم الجواز عندنا كذلك حتى ان

من كان جواز في جوانب لا يترجم على ان جواز في جوانب واحد بكثرة الاثقال  
لما ذكرنا ويجوز الترجيح بقوة الاتصال كما لم يطر في نفس المبيع او حقه يقدم  
على الجانب بسبب الاستحقاق وزا في الكليطه افعي لوجود اتصال كل جزء  
من المبيع بجزء من ملكه وقوة السبب موجب للترجيح **قوله** ليتا في خلاف  
الشافعي فانه لا يقول بالشفعة بالجواز **قوله** لان المعنى الذي صار به الع  
صف حجة فهو الاثر فصار المقصود من الحجة هو الاثر فصار المقصود من  
الحجة هو الاثر فدل قوة اثرها على قوتها الاثبات المعلوم بحسب ثبوت  
العلة والقوة هي المرجحة وكل ما كان الاثر اقوى كان الاحتجاج بالوصف  
كالاختسان اى الذي قوى اثره في معارضة القياس الذي ضعف اثره وهو مختص  
في تلك المسئلة الذي قد منا حصرها في بحث الاحتسان بالعكس وهو ما عدنا كل  
المسائل مما لا يكاد يخصص من هذا النوع للجزء فانه لما صار حجة باتصاله بالرسول و  
حب رحمة بما تدبر به مع الاتصال من الشريعة وتفه الراوى وحسن ضبطه واعلم  
وملاحة **قوله** وصف القياس الاخرى بان كثر اعتبار هذا الوصف في جنس هذا  
للكم **قوله** لان هذا مخصوص في الصوم وايضا لان الفريضة لا يوجب الامتنان  
باجاد الله اى موزونة لا للعس فان الحجة بمطابق النية وبه النقل عنده ايضا فيكون  
اثره مختصا به ببعض العبادات والاصل في العلة التعدينية **قوله** بخلاف التعيين اى  
بخلاف ما علقنا به من وصفنا التعيين فانه ليس بخصوص محل النزاع لانه تعدي  
منه الى كل ما هو حكم لازم موجود في المعاملات وسائر الفرائض كالزكاة فانه اذا  
تصدت بما فيه الزكاة من المال على مصرف ولم يولد زكاة منحه عن العرته وكما لا  
فانه اذا تجر ولم يولد حجة الاسلام انصرف حجة الى حجة الاسلام وان لم يولدها **قوله** المراد  
منه التعيين اطلاقا للسبب على السبب حاصلة ان في عبارة المتن نساخ حيث  
قال بخلاف التعيين وانما كان المنكسب اى الخالف التعيين فانما علمنا بالتعيين  
لكن لما كان التعيين مستبعا عن التعيين اطلاقا للسبب بعبارة السبب بخلاف  
**قوله** حتى لو ذهب او باع مرجع الى كل من المعضوب والمبيع بعبارة **قوله**  
وفيه بحث الى اخره هو بحث جديد وعلم ان يجاب بان صوم رمضان انما يتعني



عن التعيين لكونه متبعاً بتعيين الشارع وكل ما كان متبعاً كذلك استغنى عن  
التعيين كنهه المسائل المذكورة فان ردة الودائع والمغصوب والمبيع تبعاً لما  
وتوجهها متعين عليه فلا يجب ان يعنى وكذلك الايمان بالكل لا يشترط فيه بينه  
التعيين بان تعنى ان يودى الغرض مع انه اقوى الفروض بل على اى وجه ما تى  
يفع عن الغرض لكونه متبعاً غير متزوج الى فرض ونقل فتأمل **قوله** الا ان  
الجهان المختلفة والتعدد باعتبار الجهات ففوقه الاثر باعتبار الوصف  
وقوة التباين باعتبار الحكم وكثرة الاصول باعتبار الاصل فلا اختلاف بين الاصول  
بحسب الاعتبار ولهذا قال الامام ابو زيد وقد ما يوجد نوع من هذه الثلاثة الا  
مع الاثران وتذكر المصنف مثلاً لهذا القسم لان مثال القسم الثاني  
يصلح مثلاً وقال شمس الاثمة ما من نوع من هذه الانواع الثلاثة اذا افرد  
نوعاً في مسألة لا يمكن تقدير النوعين الاخرين فيما يضاف وقيل الفرق بين  
هذا القسم والقسم الثاني ان في هذا القسم غير متزوج وهو كثره الاصول و  
في القسم الثاني اعتبار الاصل وهو التباين على الحكم المشهور وفيه نظر لان تباين  
الوصف على الحكم بوجوده في صور كثيرة ليس الاكثره الاصول وكثرة الا  
صول ليست الا هو تعرف يادق ماثل **قوله** وبالعدم عند عدم اى الترتيب  
بالعدم المتعلق بالحكم في جميع الصور عند عدم المتعلق بالوصف **قوله** وهو  
العكس اى لادع المعكس المتعارف فيما بينهم وهو جعل المحكوم به محكوماً عليه  
لقولنا كل انسان ضاحك وكل ضاحك انسان فعكس قولنا كل ما وجد الاضاح  
ضاحك وجد كل ما وجد الوصف وكقولنا كلما انتفع الوصف انتفع الحكم وان كان  
لاذماله عند المناطقة الا انه عكس مما في عند الفقهاء لان انتفاء الاثر من متعلق  
متعلق بانتفاء الملزوم وليس بعكس منطقي والاصل ان الوصف اذا كان  
مطرده انعكس بان يكون محالاً بوجوده عند وجوده وينعدم عند عدمه  
او يح من الوصف الذى يظهر فلا ينعكس **قوله** ولا اعتبار للعدم لكنه ترجيح  
ضعيف لا التزامه اضافة الرجحان الى العدم والرجحان لا يبدل من وجوده لا يعكس  
العدم وان كان نفيها محضاً لكنه معنى له اثر في الاشياء عقلاً وسرّاً فان عدم

يكون بعيداً عن الخلاف وما عندنا شيئاً حد هادون الاخر فلا نزاع في تقديم الموثور  
ان كان الآخر اكثر او اهم واسطه ويمكن ان يقال بان ذلك محل وفاق وهو  
لا يمنع وقوع الخلاف والا لا عدم اعتبار الترتيب مطلقاً صحيحاً كانت  
او فاسدة وهو مما اطيعوا على اعتباره فانهم **قوله** اى بنوع من انواع الرفع  
لتفسير باى بنوع مستدرك وكان يكفى ان يقول مما ذكره فان انواع الرفع  
رفع ويكون من بيان **قوله** كما قيل في الصبي للوديع اذ السبي ملك الوديع انه  
لا يضمن خلافاً لابي يوسف والشافعي وبها المراد اى بالسائل **قوله** مثاله ما  
اذا علق جواز اذ عتاق المكاتب الذى لو يود شيئاً الى اخره حاصل ان المعتل قد  
اسفل في هذه المناظرة من اثبات حكم وهو عدم منعه من التصرف الكفاية  
الى اثبات حكم اخر وهو عدم ايجابه نقصاً في الرق بالعلة الاولى وهو قبول عقد  
الكفاية للتسليم وهذا ليس بانقطاع لانه لما اورد عليه القول بالموجب ما  
صار ملزوماً من ثبوت الحكم الذى زعم خصته نازعه فيه بالعلة الاولى مسلمة  
واذا سلم الوصف الذى اثبت به الحكم الاول واواد المستدل اثبات حكم اخر به  
لك الوصف كان له ذلك ولم يكن به باس ولم يكن انقطاعاً عن التعليل الاول  
لثبوت ما دعاة به **قوله** على بوصف الاخره ويجوز ان يقال هذا العقد اثبت  
العنة اصلاً فاذا لم يثبت العنة لا ينتقض الرق لان الرق ليس بمنزلة الاتفاق  
**قوله** الرابع قد اختلف في هذا القسم فذهب الجمهور الى كونه انقطاعاً وذهب  
بعضهم الى صحته متمسكاً بعصمة الخليل **قوله** جازله ان سمي بعلة اخرى ولا يكون هذا  
انقطاعاً منه لانه ما ضمن بتعليله اثبات جميع الاحكام بالعلة الاولى **قوله** اذا كان  
الدليل متناهياً يطول محالاً لمناظرة من غير طائل وهو اظن بالحق لان  
المعتل كلما اراد السائل عليه دليله انتقل الى غيره وهم خير فلا يحصل ثبوت  
المدعى بل يظهر به عن المعتل عن الوفا بما التزمه من اثبات الحكم بما ذكره من  
العلة بانتقاله الى علة اخرى قبل تمام الحكم بالعلة الاولى **قوله** الا انه ينتقل الى اخره و  
مثل هذا الانتقال حين عند قيام الحجية الاولى وفعالاً يستعباه الموهوم والا فاما  
الباطل فان الجيب اذا تكلم بكلام دقيق يخفى على من حضر والحكم ليس بحرف



ان ينتقل الى جهة اخرى لظهور من الاولى بطرفها القوم والطريق فيه ان يقول الحبيب  
بعد اثبات علته على ان نقول او الذي يوضح ما نقول لانه يحصل من انضمام بعض الحجج الا  
طهسان مثلا ما يحصل من انضمام بعض الشرح الى بعض من زيادة الانوار واعيا  
ان الانقطاع اربعة انواع الاول وهو اظهرها السكون كما اخبر الله تعالى عن العبد  
بقوله فيمهر الذي كفر الثاني انكار ما يعلم من الضرورة الثالث المنع بعد التسليم  
ومنه الانواع الثلاثة تتحقق من جانب المعلل والسائل الرابع عجز المعلل  
عن تصحيح العلة التي تصدقها اثبات الحكم وهذا النوع من الانتقال انما يكون  
انقطاعا في حق المعلل دون السائل فانه لو انتقل من دليل الى دليل لا يكون  
به يلى لانه معارض ككلام الحبيب فمادام في المعارضة بالرفع الصالح للاعترا  
ض لا يكون منقطعاً بخلاف المعلل كذا اشار اليه صاحب الميزان **قوله** فصل في  
معرفة اقسام الابواب والاحكام والعلل والشروط **قوله** اي حمله ما يشبه بالحجج  
التي سبق ذكرها فبنته في الاصلاح بقوله سابقا باب القيلين في اوصوله وكذا فعل  
صاحب المنب وما صاحب الفقه وغيرهم لان هذه الاشياء لا تثبت بالقبول عند عامة  
المتأخرين امان يقول انه مثبت كذلك وهو ظاهر كلام المصنف فلا يحتاج الى  
هذا القيد لكونه مقدم من المصنف ان التعليل لاثبات ما يتعلق به الاحكام  
لا يجوز فلا بد منه ثم التعليل للقيلين انما يصح بعد معرفة هذه الجملة وطرف الاحكام  
الاحكام وما يتعلق بها لان القيلين لتعديدهم على معلوم ثابت نسبة وشروطه يو  
صف معلوم ولا يتحقق ذلك الا معرفة هذه الاشياء وهي وسيلة اليه فان قلت  
لما كان معرفة هذه الجملة وسيلة اليه كان ينبغي تقديمها عليه في الوسائل مقدمة  
على المقاصد قلت قد مر المقصود بالذكر لكونه وان كان ينبغي في الخارج لا يوجد  
الا بعد وجود وسيلة اولان القيلين يحتاج الى حكم هو مقيس عليه وعلته جاز  
معه بين الاصل والفرع وهو القدر عرف في بيان دكن القيلين وهو كافي في صحة  
بعد وجود شروطه المذكورة ولا يحتاج الى ان يكون ذلك الحكم حق الله ولا حق  
العبد ولا الى ان يكون العلة اسما ومعنى وحكما او اسما ومعنى لا حكما الى اخرها  
جوه الابنة لان ذلك امر فائد على اصل العلم والعلة فلهم هذا الخبر فلهذا الجملة عن

القيلين وما قيل في الجواب انما قدم القيلين على الوكيل لتكون الحجج كالمسئلة فبنته فيه  
نظرا لان ذكر الوكيل قبل القيلين ليس بمانع ان يكون ترتيبا على الكتاب والسنة  
والاجماع كما ان ذكر الشروط اولاً لم يكن مانعا لفرسنة فافهم **قوله** من الخلل والحرمة و  
الفصل في الوجوب والندب والكلية والباحة والصحة والفساد **قوله** من  
السبب والعلية وغيرهما من الشروط والعلية وغيرهما اي من الشروط والعلية **قوله**  
قيل انه تميز والظاهر انه حال ولعائل المقدري المضاف اليه علمها هو الصحيح من مذ  
هب الكوفيين وهو ان المقيد في الاضافة يصلح عاملا في حال او مقدرا حتى يتدل علم  
عليه حقوق الله من تحريم تحقير اي يستحقها الله خالصة كذا في بعض الحواشي و  
قال الاماني خالصة حال مؤكدة لتقدير مضمون الخبر وانما اليه كما في زيد ابوك  
عطوف او اختلف في العامل في المؤكدة التي بعد الائمة كما هنا فقال سببوه العا  
مل مقيد بعد الجملة تقديره ابوك احقه عطوفاً وفيه نظر وقال الزجاج العامل هو  
الخبر لكونه مؤولا يسمى نحو انما خاتم منخيا وليس شئ وقال ابن ضرور المبتد النعمة  
معنى التنبية فوانا عرو وشجاعا وهو بعيد لان عمل المضمرة والعلم عالم ثبت نظيره في شئ  
من كلامهم ولا اولى ما ذهب اليه ابن مالك وهو ان العامل في الجملة كما قال يعطه ف  
عليك عطوفاً وحق ذلك مصدقا وهو هنا المعنى مستحقها خالصة **قوله** اما الاحكام فار  
بعة اي القسمة العسة بعد سقوط التساوي بين الحقيقين اذ لم يوجد قسم اجمع فيه  
حق الله وحق العبد على التساوي في اعتبار الشارح **قوله** والمراد من حق الله قبل الحق في  
اللغة عبارة عن الموجود من كل وجه وجود الاشك فيه ومنه هذا الذي حققه  
موجود بذاته معرفة ومعنى ولقد ان حق في ذمته فلان اي شئ موجود من كل  
وجه والمراد بحق الله ما يتعلق به لنفع العام بجميع العالم فلا يخفى واحددون  
اخر وضافة الى الله لتعظيم خطره وتثوب نعمة الملك والاختصاص من لاسوا العالم  
ولا للنفع والضرر لتعالبه عن ذلك فهو من باب بيت الله وفاقه الله والمراد بحق  
الله ما يتعلق به مصلحة خالصة وهذا لان الاشياء كلها لله الا ان الله لتكريمه ولطفه  
جعل بعضها حق الادبي فلما كان كذلك قلنا ما كان نفعه عاما فهو حق الله لان هناك  
ليس ادمي يجعل حقه من غيره وما كان نفعه فاصفاً كان فانه اية فهو اولى بحقه



فضلنا ان حق الامم قد كرهنا ان لا يتصور في حقنا على  
التساوي وفيه نظر لانه لو كان المراد من الحق هنا هو الوجود من كل وجه لكان يقع  
قولنا حق الله ما وجد الله من كل وجه وهو باطل الاستلزام في وجهه كونه للعبد  
اصلا فيؤدي الى انتفاء القسمين وايضا العبادات الخاصة ليست مما تنقله  
التفيع العام فان نفع العبادات قد لا يكون متعديا والحق هو الثابت من حق الشيء  
اذ ثبت والشيء يمكن ان يثبت من وجه دون وجه والنفع المتوجه للعالم قد يكون  
خاصا بالنسبة الى امر الاخرة والعبادات كذلك **قول** كونه ما لا يغير الى اخره ان  
قلت صفة ما لا يغير مما ينقل به النفع العام وهو صانعه اموال الناس قلت لم  
تشرع تلك الصفة لصيانة اموال الناس اجمع الا يرى ان الكفار يملكون اموالنا  
بالاستلاوي وحملك اموالهم بملك اموال المؤمنين عقد وجود الرضا منهم **قول**  
تعلقها الى اخره اما اجتمع الامرين فلان سببه ليس القتل هو جناية على النفس و  
قد اجتمع في نفس حق الله وهو الاستعباد وحق العبد وهو الاستمتاع سعائره  
فكانت العقوبة البتائية بسببه وهو القصاص سببه على الخفين ايضا وما غلبه  
حق العبد في اجماع الان وجوبه ثبت بطريق المماثلة المسببة على معنى الجبذ  
بفقد الامكان والجزء لا يكون الا في حق العبد فتشبهت بغيره في حق العبد  
فيه واليه الاشارة بقوله تعالى ولكم في القصاص حياة فان قوله لكم اشارة  
الى حق العبد في اسم القصاص المبني على المماثلة اشارة الى معنى الجزا ولا  
اسفاه مغوض الى سوال والارث جائز فيه ويقع الاحتياض عنه بالمال بطريق  
الصلح ويصح عفو العوي عنه بالاجماع وهذه الاحكام تدل على رجحان حق العبد  
لان خواص حق العبد اكثر من خواص حق الله من السقوط مسلمة بالشبهة وغيره  
وبه يظهر الفرق بينه وبين حد القذف **قول** اصول وفروع ولو اختلفت وذواته  
يفض ان الايمان مشتمل على اصل وملحق به وذواته وان جملة الفروع مشتملة على  
اصل وملحق به وذواته لا يفتى ان كل فرع من تلك الفروع مشتمل على ما اشتمل  
عليه الاصل وملحق به وذواته لفساده وعدم مسمه فاصل الايمان هو التصد  
يقا الذي هو اذعان القلب وقبوله لوجودانية الله وسائر صفاته ونبوته  
محمد صلى الله عليه وسلم وجميع ما علم بحجة به بالضرورة والمتحقق به هو الاقرار باللسان  
لكونه برهجة على الخيان وليس باصل لان معدن التصديق هو القلب ولهذا  
يسقطه الاقرار عند تعدد شرا في الاخرس او تعذرهما في المكره هذا عند من

من قال يكون الاقرار سكتا ايدا ملحقا بالتصديق كشمس الامنة وفيه السلام  
وكثير من الفقهاء وما عند غيرهم فالايان هو التصديق وحده والاقرار بشرط الاجزاء  
الاحكام في الدنيا حتى لو صدق بالقلب لم يصر باللسان مع تمكنه منه كان مؤمنا  
عند الله وان لم يكن مؤمنا في احكام الدنيا وعليه جمهور المحققين من الاعرابية  
ولما يريد به وهذا الوقف باللفظ والعرف والنصوص ومعاذ الله الا ان في  
عمل القلب حقا فيثبت الاحكام بذليل الذي هو الاقرار ولهذا اتفق الفقهاء على  
انه اصل في احكام الدنيا لانها على الظاهر يعني كونه الجزا في اذني على الايمان فاقرب  
متم منه وقيل بما انه في احكام الدنيا حتى مع قيام القرينة على عدم التصديق ولو  
أكد المؤمن على الردة والتكلم بكلمة الكفر ففعل لم يكن مرتدا في حق احكام  
الدنيا لان التكلم بكلمة الكفر دليل الكفر فلا يثبت حكمه مع قيام المعارض و  
هو الاكراه وركنه انما هو بتدجيل الاعتقاد وذوات الايمان على الاعمال قوله  
والمراد بما لها ان يكون عقوبة محضة لم سبب انقض لتدبير على جنابها كاملة  
عن نقض سائرها الا باحتمال وهو حد الزنا وحد الشرب وحد القذف وحد السرقة  
فانما شرعت لحفظ العقول والاعراض والاموال **قول** فان قلت سلمنا ان  
حد الزنا والشرب حق الله خالصا لانه لم يشرع بجنابية وتعمت على حق العبد  
اما الشرب فظاهر وكذا الزنا فان لم يشرع بجنابية على الذاتي ولا على المذنب بل في  
نفعها وهو قضا الشهرة ولكن لان اسم ان حد السرقة حق الله بل لا بد  
من دليل قلت العين بالسرقة لا سببه حقا معصو بالعبد اذ لو يقع طاعة مباحا  
في نفسه ولم ينفه للمقطع ووجود وجود الشهية الذاتية للحد كحد القطع  
ثابت بالاجماع فعلنا ان العصمة في العين انتقلت لالة ووقعت السرقة على  
جنابية على حقه فقال قلنا انها حق الله **قول** وعقوبات قاصدة رصاصا  
نمها اجزائية فرقا بينها وبين الكاملة وان كان الجزا يطبق على العقوبة كقول  
تعالى جزا ذمها كسبا وعلى المشوينة كقوله تعالى من قرءة اذ كان نواحا  
يعلمون ولا انصراف معنى المطلق الى الكلام فعبد وهما بالقصور ومعنى  
القصور فيها انها عقوبة ماله لا يتصل سبها لم يظهر ان يرد بخلاف الحد  
فيل المراد بالبيع في قول عقوبات الواحد اذ ليس في هذه النوع الامثال المذ



كوفي المتن ولهذا قال شمس لا يمتنع عقوبة قاصرة وكذلك بعض بسنخ المح  
وقيل يجوز ان يلحق حرمان الوصية بالفعل وجوب الكفارة بالنقل خطأ  
من حيث ان معنى العقوبة في ما قاصته فيمنه يكون اللفظ نحو اللفظ حقيقة  
**قوله** حرمان الميراث بالنقل وانه حق الله اذ لا يقع فيه للمنفق وهو عقوبة القابل  
لكونه حرمانا لغيره فقال الله تعالى حيث حرمان الميراث مع وجود علة الاستحقاق وهي  
العربية لكونها قاصرة من جهة ان القابل لم يلحقه الم في بدنه ولا نقصان  
في ماله بل امتنع ثبوت ملكه له في تركه المقتول وقبل سقوطه ما قبل الانسحاب  
حرمان الميراث عقوبة قاصرة لا تثبت المعلول فتصور بحسب ثبوت علة  
ان كانت كاملة كما في الاموال وان كانت ناقصة كان ناقصا والحرمان يثبت بتقل  
الخطيئة والامم بان يتقلب على مورثه وفي فعلها فتصور فيكون الحرمان عقوبة  
قاصرة لان ثبوت المعلول فتصور والتوليد على تصور فعلها عدم وجوب  
القصاص عليها ولو كان واجبا لوجب **قوله** اما ان فيها معنى العبادة الى  
اخره ثم هي على فممن الاول ما غلب فيه جهة العبادة وهو ما عد الكفارة  
الفطر للاختيار فالاداء والاداء انما هو عبادة وهو الاعتقاد والصوم و  
والاطعام واشترطه التنية في الاداء والوجوب على المعذور كما في اطلاق  
والكدره ولهذا لم يوجبها في اليمين الغموس والقتل العمد والعدوان لان  
فلا من ماحرام محض فلا يصلح ان يكون سببا لما فيه معنى العبادة لان سبب  
الشيء يجب ان يكون مطلقا والثاني ما غلب فيه معنى العقوبة وهو الكفارة  
الفطر فان جهة العقوبة فيها راجحة لوجوبها بما يقابلها الجنائية الكاملة وهي  
هتك حرمة شهر رمضان عد او ذلك صام محض فلا يوجب سببا لوجوبها  
دعة ولسقوطها بالشبهة كما حد ذلك ان تقول لو كانت جهة العقوبة راجحة  
لبي لسقطت عن افطر جماعة اهل ويطعم مملوكه لان الملك يبيع فلا اقل  
من شبهة الاباحة لسقوط الحد عنه في تجارته التي هي اخصه من الرضاة و  
الجواب ان المعبر شبيهة تورث جهة الاباحة فيها هو محل الجنائية وملك الفطر  
والطعام لا تورث اباحة الافطار في رمضان بخلاف وطئ المارثة التي هي  
اخصه لان محل الجنائية منافع البصع وملكه ثابت فيه فصله شبهة ولشأنه

لا يفرق بين كفارة الافطار وغيرها من سائر الكفارات في السقوط بالثبوت  
ويذكر عليه قوله عم من افطر في رمضان متعمدا فعليه ما على المظالم حيث جعلها  
صلوات الله وسلامه مثل كفارة الظهار وكفارة الطار عقوبة وسببها اجماع  
وقيد الاظهار بصفة التعمد التي تتحقق بها تكامل الجنائية ثم ثبت وجوب الكفارة  
عليه فدر على ان وجوبها يستدعي جنائية كاملة وان وجوبها بطريق العقوبة اذ  
الجنائية الكاملة تقتضي كون الجزاء الواجب عليها عقوبة وعلى هذا لو افطر في رمضان  
مراد قبل التكفير بل يمتنع عن الاكفارة واحدة للتداخل ولو افطر في رمضان  
فجعله كفارة ثان وان لم يكفر لاول في ظاهر الرواية وعن محمد كفاية واحدة و  
واحدة وكذا رواية الطحاوي عن ابي حنيفة وعند الشافعي لاند اخل اصلا وجب  
لحل فطر كفارة على حدة كما لو طاهر مرارا لان التداخل من حصا يصح العقوبات  
المخصصة وهذه الكفارات ليست كذلك فلما نعلم ذلك لما سقطت بالشبهة  
لتدريج معنى العقوبة فيراد ذلك على ان السبيل فيها الذوا والتداخل من باب  
الدرجيات في الحدود فيجب العمل به اذا حصل العصور وهو لا بد ان جارحته لو لم يحصل  
به الاثر جارحيا في افطر ففطر ثم افطر ثانيا وجب عليه التكفير ثانيا في ظاهر الرواية  
وروي زفر عن ابي حنيفة ان عليه كفارة واحدة **قوله** وهي النقل والحكافة  
الاصح في المتن ان تكون هنا معنى النقل من قولهم ما نبت القوم اما بهم  
اذ اجتمع مؤنثهم اي نقله فالانواع الانعاني لا يخلو اما ان يكون مما اصلية  
ودائنة فان كانت اصلية يكون وذنهما فقول من ما يعمون ومعنى مانع  
اي قام بمؤنثه اي يكفارة فغلبت واوهما هزة تخفيفا وان كانت دائنة  
يكون معلوم الاون وهو النقل واصلا ماؤنة فنقلت حركة الواو الى  
قبلا تخفيفا فيكون تسمية بها الشيء بالمؤنة لكونه مستلزما للنقل **قوله**  
فان فيها جهة العبادة وهي كونها صدقة فطر الى اخذ صدقة الفطر شتملة  
على خواص العبادة لان الشرع سماها صدقة وجعلها اطهرة للصائم من  
اللغو والرفث واعتبر لوجوبها صفة العنة والتشريف بقية اذ انما التنية وعلو  
وجوبها بالوقت ووجب صرفها الى مصارف الكفاة وهذه الاوصاف كلها من  
اوصاف العبادة فتكون عبادة من هذه الحيثية وعلى معنى المؤنة فانها يجب



على الشخص سبب راس الضيف فان سبب الراس وذلك من اوصاف الموثونة كالبد  
لتنفقه لكن لكثرة خواص العباد في ما على خواص الموثونة بل كما في العباد في الخارج فكما  
عبادة في معنى الموثونة دون العكس في عبادته فامره حتى لم يشهد بها كما لا اهلية  
ووجب على الصبي المجنون العيين في لم تنفقه ذوى الارحام وتبوى الولي اذا  
تمها وهذا السثمان وبه قال ابو حنيفة وابو يوسف والعلين ان لا يجب عليهما و  
يجب على ابينهما ان كان عينا حتى اذا اهما ما لم يماضى وبه قال محمد وذر **قوله** والثاني  
باعتبار الاصل راجح على ما بالبع وما كان في العشر من العباد لا يتبدل على الكفاية  
فالان الكفر ينافى القرية واختلفوا بعينه على الحافر فيما اذا بيعت الارض العشرية  
من كافر فقال ابو حنيفة لا يملكه بل يملكه من اوجاه وقال ابو حنيفة لان ما روى الارض  
والكافر اهل الموثونة غير ان معنى القرية تابع فيه في فطرته في حقه غير ان ابو حنيفة قال  
يضاعف على الكافر فيؤخذ منه عشران لان في العشر من القرية والكفر ينافى فيه كل شيء  
فلما يقع بقاؤه عليه كما لا يقع ابتداءه اما الاصل فلا ينافى القرية من كل وجه فتجب  
تغيره والتضعيف تغير الوصف فقط فيكون اسهل من الابطال ولما قيل ان يقول  
هذا دليل لا يطابق المدعى لان المدلول تضعيف العشر والاول دليل على اسبق العشر  
الواجب فضلا عن التضعيف وعلم ان يجاب فان قلت ما الفرق بين صدقة الفطر  
الفطر والعشر حيث جعل العباد في ما اصلا تنفقه ذكرها على الموثونة وفي العشر على  
الامر قلت الفرق بينهما جلي لان ذات الصدقة سبب العباد لانها عليك الشيء  
الفقر لرضا الله وهو عبادي بخلاف العشر لان ذات الصدقة ليس الاخر واحد من العشرة الاله  
جزوه وليس بعبادة لكن العباد في ما بواسطة عليك الفقير وهو امر عارض  
في العشر دون الصدقة فلما اقدم فيها اخصيه والمعادى الى اخره فان قلت  
ما معنى ما في الكتب الستة عن ابي هريرة من قوله مع العجا حبارو المعدن جبار في الز  
فان لم يشر قلت معناه ان من استاجر رجلا لخدمته فاشترى عليه فهو هدر لا  
ان من استخرج معدنا من بئر فوفيقا بين الاحاد يهت كما في سنته **قوله** فان  
قلت لم لا يجوز ان يكون الجهاد سببا مقصودا لم يتقدم شيئا يرجع الى التضمين  
لا في المتن ولا في الشرح كيفية وترتيب السؤال كما ذكره غيره لم قلتم ان الجهاد  
ليس له سبب مقصود ولم لا يجوز ان يكون الجهاد سببا مقصودا مع الجواب الذي

ذكره

المشروط به جنب عدم المشروط وطريقه اجد ان يوجب عدم الفعل وعدم غيره وليس كذلك  
ويشترطه يكون من الترتيبات القوية لانا نقول عدم الشرط والجزء لا يوجب  
عدم المشروط والكامل عندنا بل هو معدوم بالعدم الاصل وهو لا يفتقر  
الى موجب **قوله** وما قاله لا ينعكس لعدم صحة قولنا كل ما ليس بركن لا يس  
تكرار فان المضمضة ليس تكرارها وليس ركن **قوله** فيظهر غيرية عند  
المعارضه يعني اذا عارض هذا النوع ترجيح اخر من الانواع الثلاثة التي بعدم  
ذكرها كان ذلك مقدر ما عليه ويقع به الترجيح عند عدم ما يعارضه منها ثم لو  
المعدوم وان كان محققا لا يكون محققا مثل الامر الوجودي لانه ثابت  
من كل وجه بخلاف تحقق المعدوم لانه قد يكون محققا باختيار محقق به  
الترجيح وباختياره في حقه دون تحقق الامر الوجودي بل هو اضعف وجوه  
الترجيح **قوله** اعلم ان المصنف لعقود الاثر وقوة ثباته وكثرة الاصول  
والعدم عند عدم بدو في الباطن اولى الى اخره تقريبا ووجه الاصح لونه  
ان المصنف اخرج حينئذ ان يقع به الترجيح اربعة ثم قال بقوة الاثر الى اخره و  
فيه ما قيل لانه يصير المعنى ما يقع به الترجيح حينئذ الترجيح بكذا وكذا الى اخره لان  
السؤال بدله من متعلقه وهذا الترجيح المقدر الدال عليه المذكور لا شك ان  
الترجيح غير الترجيح فكان ينبغي ان يقول قوة الاثر بدو من حرف الباطن على الفا  
في ابو زيد وشمس الاثمة اي تلك الاربعة اي قوة الاثر وقوة الثبات وكثرة  
الاصول والقدم واجيب بان المفيد شي في المفيد شي اخره والرجح الواقع  
بالمعنى الاخر فيلزم حينئذ الترجيح بعد ما يقع به الترجيح فيكون الترجيح اربعة  
كما يكون ما يقع به اربعة فيكون تفرد كلام الترجيح اربعة انواع الترجيح بقوة  
الاثار الى اخره الوجوه الاربعة فتأمل **قوله** واذا تعارضت صراحتا ترجيح الى اخره اعلم  
ان التعارض كما يقع الاقسمة فصالح الى الترجيح كذلك يقع بين وجوه بان يكون لكل  
من القياسين ترجيح من وجه فيحتاج ايضا الى الترجيح وهو التعارض وما يقع به الترجيح  
بين الترجحين المتعارضين سواء احدهما معنى يترجح الى الذات الى اخره والثاني في  
معنى يرجح الى الحال اي ووصف الذات **قوله** كان الترجيح بالذات الى اخره قال



صاحب الصحاح الترخيم بالذات عبارة عن الترخيم بالوصف الذاتي وبالحال عبارة  
عن الترخيم بالوصف الذاتي وبالحال عبارة عن الترخيم بالوصف العرضي وفتر الا  
في يوصف يقوم بالشيء بحسب ذاته والعرضي بوصف يقوم بحسب امر خارج  
**قول** هذا الفرع على ما اذا من الاصل وهو ان الرجحان بلحاظ الزان مقدم على الرجحان  
بالاعتبار والحق **قول** بالطبع والشيء يعني لو احدث الفاصب في المقصود ضعفه  
مبتقومة كما لو غصب طعاما وطى او شاة فنجرا او سواها او ثوبا فان الخدفة  
لميصا او قبا يقطع حق المالك عن العين وينقل الى القيمة وملاك الفاصب  
العين لكن لا يحل له الانتفاع بها حتى يؤدي بدنها لان ما اجتمع في هذا العين ه  
حقان حق الفاصب في الوصف وحق المالك في العين ولا يمكن التمييز بينهما ولا  
ابطالهما لان حق كل منهما محترم فان ظلم الفاصب لا يقدح في حق المالك وانما  
الشركة بينهما باختلاف الملكين جنسا فلا بد من عكس احداهما بالقيمة وحق الفاصب  
الفاصلان حق في الصنعة التي احدهما وفيه موجوده من كل وجه وحق المالك  
في العين وهي ثابتة من وجهه هلكه من وجهه لا تظلم بغير صورتها ولا مضافها  
المطلوب منها فحقنا الصنعة القائمة من كل وجه باعتبار مقع في الزان و  
هو الوجود فيكون حق الفاصب رجحان ذاتي على حق المالك لانه باعتبار القوة  
الحال في جانب وهو كون العين محلا قائما بذاته وكونها محلا لهما والرجحان  
باعتبار الزان مقدم على الرجحان باعتبار المال ولو كان العموم مقصودا لنتجت  
المسعدية لعمومها على القاصرة الى اخره مذهب الشافعية ان العلة المنفعية  
لا ترجح على العلة الظاهرة ولهذا قال الفذالي في مستبصاه ترجح المنفعية على  
القاصرة ضعيف عندهم لا يفد القاصرة لان كثرة الفروع بل وجود اصل  
الفروع لاسي قو في ذات العلة **قول** والنص الثاني والعام سواء عندنا  
في القطعية فلا يرجح الخاص على العام والعلة الاولى ان لا يترجح لعمومها لانه في  
النص لكونها مستنبطه منه **قول** لان العلة ذات وصف الى اخره ولقائل ان  
يقول الكلام مع الخالف في هذه الاقسام الثلاثة انما هو على تقدير تساوي  
الوصفين في التاثير او الملازمة لا يجوز ترجيح احدهما بما يفيد زيادة فظن او

يكون

يكون يحتاج الى تكلمه وتقريره لا يجوز ان يكون المراد سببا مقصودا لان المرادها  
شرع الا اعلام الحكمة الله تعالى ووقع شريكة للشركيين فلما ثبت ان المراد شرع لهذا  
المعنى يكون حصول خسر القيمة ثانيا ضمنا فلا يكون سبب الى سببا موضوعا  
فصافان قلت سألنا هذا ولكن لم لا يجوز ان يكون نفس القيمة او نفس المعون  
سببا للخسر فصدا اذا لاضافة دليل النسبية قلت يلزم ان يكون كل الشيء مقصودا  
على جزييه وجودا وعدما او وجودا فقطاه لان ما لم يوجد الجزاء لا يوجد الكل واما عدما  
فقطاه ايضا لانه ما لم ينتف الجزاء لا ينتف الكل وبيان الملازمة ان القيمة اسم للمال و  
ما خوذ به للاعلام الحكمة الله تعالى وخسر جزؤها فلو كانت القيمة سببا للخسر يلزم ان  
يكون الكل مقصودا على جزئيه لان سبب للشيء سابق عليه والامر على هذا في المعون  
فان قلت ثبت بمجرب وما ذكرتم ان الخسر حتى ثابت بنفسه بلا سبب مقصود ومقتضى  
على العباد بندا ولكن لم قلتم ان حق الله خالصا قلت انما قلنا ان حق الله للنقل و  
العقل ما الاول فعوله تعاقل الانفال لله واما الثاني فلانه حصل في ضمن الجراد  
والجراد حق الله على ما بينا وما حصل في ضمن حقه يكون لا غير العبرة للمتضمن لانه  
للتضمن **قول** كالدية وملاك البيع وملاك الفلاح والطلاق والعتاق والتعبير  
والكتابة والوكالة والكفالة والمضاربة وغير ذلك **قول** فالاعيان اصل النقد  
يبع والاقرار وهذا هو مذهب الفقهاء فيما ذكرنا له حتى لو صدق بقلبه ولم يقرب  
بلسانه بعد علمه من لم يحكم بالعلم عندنا ولا عند الله ولو مات على ذلك كانت  
من اهل النار وعند المتكلمين ركنه التصديق والاقرار شرط لاجز الاحكام ثم الا  
قدار عند الفقهاء قد صار اصله تقبلا لوجود حقيقة الاعيان خلفا عن رجوع  
التصديق والاقرار وعند المتكلمين عن التصديق فقطة فحق احكام الدنيا  
من ثبوت العممة وحل المناكحة وقبول الشهادة واهلية الامامة وغيرها  
من الاحكام التي يكف في صحتها قامت به بمجرد وجود الاقرار منه وان عدم منه  
التصديق في نفس الامر يقربية قيام الشف على راسه حتى لو تكلم بكلمة الكفر  
بعد ذوال الاكراه كان منقادا ولا يخفى حسن صنع المصنف حيث اشار الى  
لزم من مذهب الفقهاء والمتكلمين في حقيقة الاعيان بالظن اشارة وحامل



وحاصله ان الخليفة قد وقع باحد الركنين عن غيره ما وعند المتكلمين بالثبوت  
عن الركن **قول** ثم صاروا احد الابوين الاقرار باللسان في حق ولهما الصغير واليرون  
والمعتوه خلقا عن اداء كل منهم الايمان بنفسه المقصود عقلا وعينه عن الادائفة  
حتى صار مسلما يتعامل المسلم من الحق لومات غسل وصلى عليه ودفن في مقابر المسلمين  
المسلمين ثم ان قدرت سعة احد الابوين لعدم السلام من امارت سعة اهل الدار  
خلفاء عن تبعية الصغير لاحد الابوين في اثبات الاسلام له واجراء احكامه عليه حتى لو  
بيوت من الصغير والمجنون والمعتوه واخرى من دار الاسلام وحده حكم بالاسلام ثم  
ان قدرت تبعية الدار فحتم القيمة في دار الحرب ووقع الصغير من في حكمه  
في سمر غار من المسلمين صار بتبعية الفنايم خلفا عن تبعية احد الابوين حتى  
يأتم بالاسلام الصغير بتعاليم من وقع في سمره من المسلمين وعلم ان كلاما من تبعية  
الدار والفنايم واداء احد الابوين خلف عن اداء الصغير بنفسه ولا ان تبعية الفنا  
يم خلف عن تبعية الدار وتبعية الدار خلف عن اداء احد الابوين واداء احد ابو  
بن خلف عن اداء الصغير لئلا يلزم ان يكون للخلف خلف فيكون الخلف  
خلفا واصلا وقد يقال الامتناع في كون الشيء اصلا من وجه خلفا من وجه هذا  
اذ لم يكن الصغير عاقلا او كان ولم يوده بنفسه اما اذا كان عاقلا واداه بنفسه  
فلا عبرة بتبعية احد الابوين وانما تكون العبرة لا عانة بنفسه ثم اردت من اسلام  
منها لا يصير الصغير من قوا بار تداوه بل سقى مسلما بالاسلام بنفسه ولو لم يلم  
وابو الكافران صح اسلامه مع وجود ادائه لا يعبر بتبعية الدار ولا بتبعية الساني  
حتى لو سقى مع احد الابوين لا يصيب كما بتبعية الدار حتى يقر بالاسلام لان تبعية  
احدهما اقوى من تبعية الدار وتبعية الدار اقوى من تبعية الساني حتى لو سقى  
في صغير احريتا وادخله دار الاسلام صار الصغير مسلما ووجب تخليصه منه  
واجريت عليه احكام الاسلام اذ لا عبرة للاضعف مع وجود الاقوى **قول**  
وتلك اى كالتصديق والاقرار في انهما اصلان والبواقي خلف عنهما  
في هذا الجمل حرارة فان المصنف قد ذكر ان الاقرار صار خلفا عن التصديق كما  
بيننا فكان المنقلب ان يقول وكذلك اى كالمذكور في مسألة الايمان من

الاصالة والخليفة لشم الخليفة الاقرار **قول** لان الضرورى مقدر بقدر الضرورى  
فاذا اختلفت الضرورة بالفراع عنها امتنع اد اقرض احربه بل يجب عليه تجديد  
ثان لما يبرجوا داه من الفرائض ولذا امتنع جواز قبل الوقت لعدم تحقق  
الضرورة وامتنع جواز قبل طلب الماء لعدم تحقق الضرورة فيه ايضا وانه  
حكام عندنا في ذلك ليجب يعكس ذلك **قول** ولكن الخلاف ان اخذ لقائل  
ان يقول قولنا فاعلموا وجوهكم الى قوله فلم يجدوا ماء فبنيتموا سبيو  
لوجوب الوضوء والانتقال الى التيمم عند عدم الماء فهو ثابت بالعبارة وكلوا  
حد من الوضوء والماء والتراب ملول عليه باعتبار ان يولي جعل التيمم خلفا  
عن الوضوء اولى من جعل التراب خلفا عن الماء ولا عكس لعدم الترجيح والظواهر  
اذ لما كان كذلك كان مجمل في بيان الخليفة فلحقه البيان بقوله عم الصدق  
المسلم ان لم يجد الماء عشر سنين رواه ابو داود **قول** وعشر عليه اى على الخلاق المذكور  
مسئلة امامة التيمم المتوصلتين فان من قال بوقوع الخليفة بين الجوهرين قال  
بها وهو مذهب ابن عباس لان التراب لما كان خلفا عن الماء في حصول الطهارة  
بان استعماله عند مفيد الطهارة كالماء فوجب بشرط الصلاة في حق كل من لم يلمس  
بتمامه مجاز بناء احد هما على الآخر كما جاز في المانع والقاسم لكون الخلف بدلان  
الرجل في قبول الحديث لا كون المسنخ خلفا عن الغسل فكان المسنخ على الخلف اصلا  
كما المسنخ على التراب فكانت طهارة المسنخ اصلية غير منقولة الى بول فكذا هذا  
ومن قال بوقوع الخليفة بين الفعليين لم يقل بها وهو قول علي رضي الله عنه لانه  
لما كان التيمم خلفا عن الوضوء كان صاحب الاصل اقوى وبيان القرى على  
للضعيف لا يجوز كما لا يجوز لمن يركع ويسجد بنا صلاة على صلاة من يؤم بها  
وذكر في معتمد خلاف ما ذكر في الاسرار والبسوط وعامة الكتب من جواز الاجتهاد  
عند زفر فلعل المصنف ظفروا اية عنه كقول محمد موافق ما ذكره الاسمان في شرح  
البسوط لكن المذكور في عانته الكتب انه يجوز اقتداء المتوضى بالمتيمم عند زفر  
وان وجد المتوضى الماء فلعل عدم الجواز رواية عنه وان كان صاحب الخلف جعل  
التيمم خلفا عن الوضوء عندهما ايضا حيث قال في سياق دليلها والتيمم خلف



عن الوضوء قيام الخلف كقيام الاصل والوساكن الاصل قائما جازا الا فتدافرها هناك  
لك ان قيل هذا العبري والى لانه لا يلزم من كون التيمم خلفا عن الوضوء  
عدم جواز اقتداء المتوضي بالتيمم لان الشيء اذا كان خلفا عن شيء قائما  
بنظري وصف الاصل حتى يكون عاملا على وقد علم في الايضاح لمحمد في هذه  
السبل بان التيمم ضرورة وعملها بانها مطلقة وهو مناف لما قلنا  
انها مطلقة عند اصحابنا والتحقيق ان هذا البحث له ثلاث موارد في الفقه او  
لها جيل التيمم في البحث مع الشافعي في جواز الفريضة المقصودة بتيمم واحد  
عند اختلافه وهو مبني على ان التيمم طهارة مطلقة او افعالها ضرورية  
ثبتت ضرورة او المكتوبة فيقدر بعد رها فانتهى عما في جوابه على انها  
مطلقة بعمل الماء بما يقع شرطه ثانيا بآب الامامة في اقتداء المتوضي بالتيمم  
فانصرف في افعال محمدية ضرورة فلا يجوز اقتداء المتوضي به وقال المطلقة  
فيحذر ثالثا بآب الرجعة فان قالوا انهم عكسوا حكمهم فقال محمدية مطلقة  
وقالوا ضرورة فيرى محمد وجهان من المناقضة احدهما قوله في باب الامامة  
انها ضرورة بعد ما اتفقوا عليه في جواب الشافعي انها مطلقة الثاني انه بعد  
ما قال في الامامة انها ضرورة قال في باب الرجعة انها مطلقة ولم يوجه  
من المناقضة وهو قوله ما في باب التيمم والامامة مطلقة وفي باب الرجعة  
ضرورة واجاب بعض المحققين بان في التيمم جهة الاطلاق وجهته الم  
الضرورة بمعنى الاطلاق انه يزيل الحديث مطلقا كالماء الى غاية احد الامرين  
من وجود الحدث او الماء بمعنى الضرورة ان شرعية ضرورة او المكتوبات عند  
عدم الماء الزمان هذا الشيء الكريمة وامتة وهذا لا يقيد **قول** بمعنى الاطلاق  
اذها صلح بيان سبب شرعية ولما شرع لبيان الضرورة والحاجة شرع كما شرع  
شرع استعمال الماء وانما يقيد ضعفه وان خطاطه عن التطهير بالماء اذا علمت هذا  
فقوله مع الشافعي انها طهارة مطلقة اي يزول به الحدث وساح يحل  
ما استباح بالماء وما الذي سباح به قصر الصحة على فرض واحد لا ينافي قولهم  
انها ضرورة لما سمعت فمن قال في موضع انها مطلقة وفي اخرها ضرورة

لم تكن منافقا صلافا وجه تخصيصه محمد فانه راي وجوب الاحتياط في الموضعين  
فان الاحتياط في اقتداء المتوضي بالتيمم ان لا يقبح ولا يعقل ذلك الاجتهاد الفروقة  
وفي الرجعة الاحتياط في انقطاعها ولا يعقل الاجتهاد للاطلاق فاعتبرها وهما  
لما عكسا الحكم في الموضعين لم يكن من عكس المبني فيهما بد وهذا قوله ما في اقتداء  
احسن من قول محمد وقول محمد في الرجعة احسن من قوله لان الضعف الظاهر في طهارة  
رة التيمم بطهارة فطهارة في شيء من الاحكام عندنا فعلمنا انه شيء له قوة في نفسه  
يجوز اقتداء المتوضي به **قول** وفي الخلاف لا تثبت الا بالنقص اي بعبارة او دلالة  
وباشارة او اقتضائية الى غير ذلك من الادلة الصحيحة دون الراي كما ان النقص  
لا يثبت الا بذلك وفي المحصر على الاولى **نظر قول** وشرطه الى اخره اي لا بد في ثبوت  
الظلمة من مكان الاصل البصير السبب منعقد الاصل بالغرض عنه ينتقل الى الخلف  
مثلا اذ اذ الصلاة انعقدت سببا للوضوء كما مكان حصول الماء بطريق  
الكرامة ثم لظهور العجز ينتقل الحكم الى التيمم ونقض هذا الاصل بوجوب  
فنا الصوم على الخائفين مع عدم شرعية الاصل في حقها واجيب بان فضالة  
الصوم على الخائفين ثبت بالنقص على خلاف القياس والفقه في ذلك ان اشتراط  
طهارة طهارة عن الخوض في الصوم بخلاف القياس فصارت مكان الاصل تحتل  
من وجه دون وجه فيكون اشتراطه في الاداء دون القضاء **قول** ويظهر هذا  
اي انه هذا الشرط في عين العموم وهي ما اذا خلف على نفي ما كان او ثبوت  
ما لم يكن في في الزمن الماضي **قول** فاربعة وهي السبب والعلية والشرط والعلية  
والحصر لفران في وقت وجه الحصر ان ما يتعلق به الحكم لا يخلو اما ان يكون  
مؤثرا في وجوده او لا الاول العلة والثاني اما ان تكون وسيلة اليه او  
لا فالاول السبب والثاني اما ان يوجد الحكم عنده او لا الاول الشرط والثاني  
العلية وانما تقدم السبب لتقدم وجوده على هذه الثلاثة ثم العلة لكونها مؤثرة  
فان قلت كان من حق الشرط ان تقدم على العلة لان عملها مشروط بوجوده  
قلت لان العلة هو المؤثرة والمقصود هو التأثير فقد تمت لذلك وفيه  
شيء لانه على هذا وجه تقدمها على السبب واجيب بان السبب قد يكون



مكلا للعلّة وهي صفة له على ما ياتي وهو مقدم وجودا مع وجود هذا الثاني فيقع  
عليها ما وقدم الشرط على العلامة ولم لا عكس لنوع تعلق بالحكم والحق في نفس  
السبب والعلّة والشرط والعلامة انما هو بانقسام ما يطلق عليه لم السبب  
العلّة والشرط والعلامة لا باعتبار حقيقتها او لا يلزم تقم الشيء الى نفسه وغيره  
ولذا ذكر المصنف السبب او لا مطلقا عن قيد الحقيقي عند ذكر الاربعه ثم قيده  
بالحقيقه حين اذ وتعرفه **قوله** خرج بهذا القيد للعلامة الى اخره ان قلت قوله  
ما يكون طريقا لذلك الحكم جنس يدخل تحته السبب الحقيقي والمجازي والعلّة  
والشرط كما ذكره بعض الشراح وذكر الجنس في هذا ما هو لبيان اصل الآت و  
تعيين جنسه من بين الابدان للاحتراز عن شيى كلف بجزءه فقلت هذا  
في التعريف الحقيقي وهذا تعريف لفظي ولا يجوز فيه إعلان الفقهاء لا يلتفتون  
الى اصطلاحات اهل النطق في الطرد وانما ذكره وانما ذكره يوقفنا على المراد ولا انهم  
يطلقون الجنس على لفظ عام سواء كان منطبقا او لا **قوله** خرج الشرط قال بعض الشا  
رحين احتراز المصنف بقوله ولا وجود عن العلة والشرط وفيه نظر لان وقع الاحتراز  
عن العلة بما قبله فوقع الاحتراز عن اتانها مستدرك لا فائده فيه **قوله** ولكن  
يحلل بينه وبين الحكم علة لا تضاف الى السبب بيان وايضاح بخالوه عن معنى  
العلة وليس من تمام التعريف وقد جعل بعض الشراح من تمام التعريف وقال المراد  
من السبب في قوله لا تضاف الى السبب بمعنى اللغوي وهو الطريق فلا يلزم الطرد  
ولا تعريف الشيء بنفسه **قوله** كدلالة انسانا لسرق مال انسانا وليقل الى اخره  
امثال السبب الحقيقي ولذا اى اصل قيد غيره فائق او فتح باب اصطبل غيره  
فذهب دابة او فتح باب معص غيره فطار طيره او دفع السكين الى جى ليمله  
فوحا برائفه او اخذ صبي ابريدوليه فمان في به لرض او قال لصي اوسرعه هذه  
الشجرة او نقض ثم تراكلك اسلونا كل من فصعد فقط فانه لا ضمان في  
هذه المسئلة كما لا اعتراض للعلّة على السبب بخلاف ما لو قيل للصبي اصعد وابيض  
التمره لاكل انا او قرية الى ارض مسبعة او طمس له او جمله ووصفه على دابة فسقط  
وهي واقعه او صارت بنفسه فهلك حيث يفهم في ذلك كله لعدم طروما

لمعونه

لمعونه سد فلو ساق الصبي الدابة بنفسه بعد ما حملها عليها فسقط فظن  
سقط الضمان لطرده العلة على السبب **قوله** اذا سعى انسان لطام الخراف ذكر  
صدرا لا سلام في اصول الفقه اذا سعى انسان الى السلطان في اخذ مال آخر غير  
بعض مشايخنا فنقول بان الساعي يضمن وبعضهم قال ان كان السلطان حروفا بالظلم  
واخذ مال من سعى به اليه يضمن الشاعى وان لم يكن حروفا لا يضمن ولكن نحن لا نغني  
لاننا خلاف اصول اصحابنا جرحهم الله **قوله** ودلالة المحرم خباينة الخراف او ديانة  
الا جنبي التزم بالامتنان ان لا يدرك السارق على مال آخر وقد تؤكد بالدلالة يضمن  
واجيب بان الامتنان بعقد الاسلام انما هو مع التبرعها وموجب ذلك  
الاثر وفي الوديعه والحوامد وضع الامن والحفظ فصدك والدلالة تانها **قوله**  
المراد من اليقين بالطلاق والعاق الى اخره الزويده الصغرى الدالة على تعليق الطلاق  
والعاق كحوان دخلت فانت طالق او فعيدت حرا بالسنة الى الجراء وكذا العديم  
المعلق بالشرط كحوان دخلت الدار مسد على كذا فان قبل وقوع المعلق عليه  
اسباب مجازية لما يترتب عليها من الجراء وهو وقوع الطلاق والعاق والفرق  
التنبيه لافضلها اليه في الجملة لاسباب حقيقة اذ ربما لا يقضى اليه بان يقع  
المعلق عليه ثم تسمية هذه الصغرى سببا مجازيا انما هو قبل دخول وجه المعلق  
عليه كدخول الدار مثلا واما بعد فتصير تلك الاسباب علة حقيقة لتأثيرها  
في وقوع الاجر مع الاضافة اليها والاتصال بها بمنزلة المانع فعدت علة حقيقة  
بمنزلة الابعات المنجزة فان قلت لم حصن هذا القسم بتسمية مجازيا مع ان  
معنى العلة سبب مجازي ايضا قلت لا تنه حلا غير معنى الا فضل الحكم في الابدان  
ما فيه معنى العلة لما فيه معنى الا فضلا مع زيادة التأشير وكان حروجه  
غير حقيقة السببية لا شماله على امرها يد عليها فكان اولى بالتصريح فيه بالمجاز  
والعلّة انما يؤول الى السببية عند وقوع المعلق عليه وفيه نظرا تنفي المانع  
لا يصير سببا حقيقيا بل علة كما سبق للترم الا ان يراد السبب بحسب اللغة  
والا واني ان يقول العلاقة هي مشابها من ان الله له نوع افضاء الى الحكم في الجملة  
ولو بعد حين **قوله** لا تجب الكفارة ولا تبرك الجراف وتشره تيب والكفارة



للمبين والجزا في المعلق بالشرط فان قلت ان الشافعي يمسك بالحدية وهو قوله  
عليه السلام لا طلاق قبل النكاح قلت لا تمسك له به لان تعليق الطلاق ليس  
بطلاق بالاجماع وانما يكون طلاقا عند وجه الشرط والشرط في صورة النزاع  
هو النكاح فيوجد الطلاق عند لا قبله فلا يكون الحدية مجردة فان قلت ربما  
يمسك ويقول هذا شخص لا يملك التخيير بالاتفاق فلا يملك التعليق قلت الملائمة  
منوعة فكان الرجل اذا قالا لا طلاق الا في نية الحائض ان دخلت الدار فانت طالق يقع  
سببا مع انه لا يملك تخير الشيء في الحائض وكذا اذا قال جارية ان ولدت  
فهو حر مع انه يملك تخير العتق في الحال **قوله** لكن له اي المعلق الى غيره اختلف  
الشافعيون في مرجع هذا الضمير فقال بعضهم المراد به التعليق وهو اختيار صاحب  
المسحوق فان الدليل من الجانبيين يصح بالنسبة الى التعليق لا المعلق وهو ان  
طالق وقال صاحب الكشاف المراد به المعلق كما ذكره الشافعي لان احتمال النسبية  
عند وجود الشرط للمعلق لا للمعلق اذ لا يبقى وجود الشرط وهذا هو فيكون  
المراد بالتعليق المعلق وفيه نظر لان فيه تخصيص بعد ايراد هذا الجازم يشبهه  
الحقيقة فلا يخصص والتصحيح ان مرجع الضمير هذا القسم باسرع يشمل البيمين  
لا التعليق وحده ولا المعلق وتخصيص فائدة المعلق بفيض الافراد لا ياتي في اجل  
القاعدة على عمومها وهو المعلق **قوله** حتى يبطل التخيير التعليق توفيق الحكم على  
امر والتخيير ارسله من اجزاء في نقد واصله التخييل يعني نزع الخلاف يظهر  
في ان التخيير بالثلاث هل يبطل التعليق ام لا فعندنا يبطل وعندنا لو انا قيد  
والتخيير بالثلاث يظهر نزع الخلاف لانه لو طلقها فاستين ثم عادت اليه بعد التزوج  
قد خلت الدار يطلق فلانا اتفاقا كذا في الحمايق وغيره وفي الهداية خلاف هذا  
حيث قال لو قال لها ادخلت فانت طالق فستين وتزوجت بزوجه اخرى ودخل  
بها ثم عادت الى الاول فدخلت الدار طلقته ثلاثا عند ابو حنيفة وابي يوسف  
وقال محمد ورفعه طالق بما يبي قال الشيخ كماه الدين هذه الصورة الاتفاق عليها  
على وقوع الثلاث اما عند محمد ورفعه فلا في الباقي واحدا بها ويجعل الثلاث واما عندنا  
فالثلاث المعلق بواسطة ملكة البيمين بالمقدم مع الواحدة الباقية وعلى هذا في الحمايق

وغيره فيكون الثلاث واقعة عند ما بالدخول وعند محمد ورفعه الثلاث بالدخول  
وهي الواحدة الباقية وحق الامتافات بين كلام صاحب الهداية وغيره لكن هذا  
خلاف الظاهر اما الظاهر في كلام الحمايق ان الثلاثة تنفخ دفعة بواسطة الدخول  
اتفاقا وليس كذلك لما علمت فانهم **قوله** وهو يمين اي المعلق بالشرط يمين في الحال  
فلا يتوقف صحته على وجه المحل كما يمين بالله تعالى ولهذا لو خلف لا يخلف فعلى  
الطلاق بالشرط يخفى ولو خلف لا يطلق بعلق الطلاق بالشرط لا يخفى **قوله** ولذا  
صح تعليق الطلاق بالملك مع عدم المحل في الحال واذا كان ابتداء التعليق  
بدون المحل صحيحا كان فعلة بدو صحيا بالطريق الاولى لان البقاء اسهل  
من ابتداء عما يدل على زوال الملك لا يبطل التعليق وكذا لو اياها بطلقة او <sup>طقت</sup>  
وانقضت عدتها ثم تزوجها فوجد الشرط يقع الطلاق المعلق بالاتفاق فعلم  
ان البيمين لا يبطل بزوال الملك فان قلت اشترط الملك او الاضافة اليه ابتداء  
دون البقاء مع ان ما يرجع الى الحلية فالابتداء والبقاء فيه سواء فقلت نظره  
فائدة البيمين وذلك بقيام الملك والاضافة اليه حال وجه الشرط فانه حال الاضافة  
الى الملك يكون الجزا وفعلا محالة وحال قيام الملك يكون غالب الوجود والمقصود  
منها تحقق البر بالجماع الجزا في مقابلة فلا بد ان يكون الجزا غالب الوجود متحققا  
عند فوات البر لئلا خوف زواله على المحافظة على البر فاشترط الملك والاضافة اليه  
في حال التعليق ليكون الجزا متحققا ووجهه او غالبة عند وجه الشرط كما لا يخفى  
وهو ان لا اصل في الثابت بقائه فتظهر فائدة البيمين بخلاف ما اذا لم يكن ملك  
ولا مسد بان قال لاحسن ان دخلت الدار فانت طالق لم يصح هذا التعليق  
لعدم الغاية اذ الجزاء لا يكون متحققا ولا غالب الوقوع فلا ينعقد مينا  
لعدم فائده لا بعدا من العرض اليه وهو الجمل على الفعل او المنع عنه لا يقال لو قال  
لا امرته اذا حصت فانت طالق يمين وليس فيه من الغاية والبر لا يحصل غالبا  
لانقول العدة للغالب لا للناقص **قوله** ولو لم يكن لها ثبوت بوجه لما صح هذا  
الاحكام لان البر سرسر والكفالة لا يصحان الا باليمين القائم في الحال ولا يصح  
الاجراء العيين فلذلك هنا لما كان البر مضمونا في الحال بالطلاق ثبت التعليق مسهبة



التعليق وشبهه الشيء لا يثبت في غير محله كما في الحقيقة لان معنى الشبهة قيام  
الدليل مع تخلف المدلول مانع ويمتنع ذلك في غير المحل وهو ملك المنفعة من التلخيص  
بعد تعليقها بطل التعليق لبطان ما قام به من شبهة لغوات محله وهو ملك  
المنفعة القائم حاله التعليق وانما لم يبطل برزال الملاء لان طلقها مادون التلات  
لقيام المحل من وجه باكان الرجوع اليها هذا ما ذكره الشارحون في الاقناعا توجه  
هذه المسئلة وهو ظاهر كما كان صوابا قالوا من مسئلة الاجراء في الضمان في الف  
ما ذكره صديقنا من ابوالبير البردوي في مسئلة في باب التعليق في الغضب  
فانه يدل على الاجراء عن المفضول حال قيامه لا يصح ومصرح بذلك في غرض التلخيص  
وكذا ما قالوا من ان الرهن والكفالة لا يتحان في العين المفضولة فيه نظر فانه  
قد صرح في شرح الطحاوي وشرح ابي نصر البغدادي بجواز الرهن والكفالة بالمفضول  
وذكر في الجامع الكبير ان الكفالة تقع بالمال المفضولة كما يقع بالاعيان فدل  
ما ذكرنا على ان مجرد الكفالة والرهن لم يدل على الدين لانه كما يصح في الدين يصح  
في العين المفضولة بنفسها **قوله** قيل فيه شيء لان القاصي اذا فسق استحق الغزل  
وتصرف بوليه القاصي ابتداء فلم يكن البقاء اسهل ولا ابتداء **قوله** لان  
ذلك شرط اي وهو التلخيص الذي يعلق به الطلاق في حكم العلل فضلا عن ان يكون  
خاليا عن حقيقة السببية لان التلخيص علمه لملك الطلاق لانه مستفاد منه فكان  
التلخيص بمنزلة علمه العلة للطلاق وتعليق الحكم بحقيقة بعلمه بطل حقيقة  
الواجب لعدم الغاية حتى لو قال العبد ان اعتقك فانت حرام وقال له ان  
ان طلقك فانت طالع ونوى به العتق او الطلاق الذي توجب هذا التعليق  
كان باطلا واعتراض بان ملك الطلاق اذا كان مستفاد بالتلخيص لم يلزم ان يكون  
التلخيص بمنزلة علمه العلة مع حوله المختلف عنه بل هو علمه ملك الطلاق لا المطلق  
على ان التلخيص اذا كان بمنزلة علمه العلة لم يلزم ان يكون له شبهة العلة والوجوب  
انا سلمنا ان التلخيص علمه لملك الطلاق وتعلق الحكم عن العلة شرط في علمه العلة  
وليس سلمنا انه شرط فيها ايضا فلا نسلم المختلف هو هنا لان صحة المختلف لا تختلف  
عن التلخيص كمن سئل عن احد ان ملك الطلاق علمه محض التعرف فيه تمييزا وتعليق كان

التلخيص علمه العلة للطلاق لو وقع محض التلخيص **قوله** وعلة العلة بما حكم العلة  
بل هي اقرب الى العلة مما له شبهة بها الا ترى انهم فسروا الشبهة باسمها ثابت  
وليس ثابت والتلخيص شبهة العلة فرجحت ان الطلاق لا يتصور بدونها ولكنه  
بعلة حقيقة لتوسط امر بينهما وبين الطلاق وتخلو عنه فصح ان يقال لانه  
العلة **قوله** بوجه الى اخره اي بوجه من المعارض ان اصل التعليق بوجه شبهة  
شبهة وتوقع الخ المقتضية للمحلية والشبهة تقتضي المحلية والتعليق بشرط  
في معنى العلة يقتضي عدم ثبوتها لا تمنع ثبوت الشيء وقيل علمه فاستغنى  
ثبوتها بمعارضة فلا يشترط الى المحل والوال المعنى الموجبه وهو شبهة التعليق وقيل  
كما عارض موجبا مطلق التعليق والتعليق بشرط في معنى العلة بوجه اجاب  
التعليق المتيقن على جانب مطلق التعليق لانه من جعل العلة علمه العلة وشبهة  
العلة فيكون ترجيح جانب علمه العلة اولى واذا لم يشترط قيام محل الاجراء  
موجب يبقى التعليق مجردا عن الشبهة السابقة عليه ومحله ذمة الخالف لانه بين  
محصنة فيبقى يتبعها هذا ما قالوا في هذا المقام واعتراض باننا نسلم ان التعليق  
بما يشبه العلة يبطل الواجب كما في حقيقة العلة انما يبطل بحصول وجود الحكم  
بالعلة وهو هنا ليس كذلك وايضا لو بطل الواجب كيف يتحقق التعليق اذا  
التعليق انشا الواجب على تقدير وجود الشرط ولا حاجة الى هذا التكليفات  
بل يكفي في الجواب ان يقال ان التعليق سوايقاع المعلق على تقدير تحقق الشرط المحل  
انما يجب وقت اعتبار الايقاع وصبر ومرة مؤثر وهو تحقق الشرط بالكلية  
في التعليق بالملك بخلاف ما جرد التلات فان المحل غير ثابت اصلا فيكون الايقاع  
على تقدير الشرط باطلا وهذا كما يبطل به احتجاج زفر وهو حجة ماقطعة في ان  
التلخيص يبطل التعليق فلا حاجة الى التكليفات السابقة واجيب باننا نسلم  
ان التعليق انما يشبه العلة يبطل الواجب بل نقول انه يبطل شبهة الواقع  
التي ذكرنا معا فان التعليق بطل في حق هذه الشبهة والتعليق بالشبهة  
يؤثر في الشبهة بالابطال لا في الحقيقة **قوله** وبين اقسام العلل وان تأخر  
حكمه بواسطة الاضافة على ما يجب بحقيقة فلا يكون تسمية سببا بطريق الحقيقة بل هو



المجاز واعلم ان العيب في هذه الافعال اما اختلاف الجهات والاعتبارات واذا اخذت  
بحسب الذات ولهذا ذهب في الاموال الى جميع القسمة وبعضهم الى ثلثها **قوله**  
وسبب له شبه العلة الى اخره مثل بعض الشارح هذا السبب بحصر المأثر في الطريق لانه  
طريق للوقوع فيها وليست بعلة نقل الماشي والحاشي بسبب قسوه ولكن الثقل  
اخرج ليس باختيار الواقع ولا تودي في المشي لانه مباح فلا يمكن اضافة الثقل  
الهما فاضيف الى الحصر لما يفرض بعد العلة في حيث ان العلة لا تعمل الا في انبأ  
هذا القسم والتمثيل له بهذا المثال نظر سياتي في بحث الشرطان ان شاء الله **قوله**  
ومى ما خوفه الى العلة في اللغة بغيره في معنى جعل بالمثل فيعتبر به حاله ومنه سمي  
المرض علة لانه يجول به بتغير حال البدن من القوة الى الضعف واورج بان الشخص  
اذا اوله مريضاً يتغير عليه المرض علة مع انه غير غير لوصف الصحة واجيب بان  
علية باعتبار الاصل اذا اصل في المولود والصحة **قوله** ابتداء احتمل به سبب  
والعلامة وعلية العلة وسائر المتعلقا وقيل الصلة باليقيد الاول في السبب والشرط  
وعلة العلة والثاني في التعليق فانها لا يجب بها الحكم ابتداء بل بطريق الانتقال بل  
اذا وجد الشرط وقيل لم يضاف اليه وجوب الحكم حينئذ بل المخلو به وغيره وقوله  
ابتداء خرج عن السبب والشرط والعلة والعلامة وكل وجهه لكن صيغ الشارح  
احسن فاقول واعلم ان علل الشرع غير موجبة بل هي كما بدأنا بل الموجب مواءمة  
تفاني لكن اجاب لما كان غنيا عن انساب الوجود ليرافضه موجبة في العباد  
بجعل الشارح اياها كذلك وفي حق صاحب الشرع وهي علامته خالصة **قوله** والعلة  
المستبقة بالاجتهاد كالقدر والجنس **قوله** وهي سبعة اقسام تذكير تصحيح باعتبار  
ما يطلو عليه اسم العلة وبهذا سقط ما قيل هذا الحكم ينقسم بالقسمة العقلية  
الى سبعة اقسام اسقط العلة يعني وبهذا سقط ما قيل ما يطلو عليه ولا يمكن  
ان يجعل المقسم ما يصدق عليه العلة لانه عود القيمة الى الحرف ما لا يتم لان التعريف  
المذكور لا يتناول الا اعلم القسم الاول وهو العلة الحقيقية الا ان اللفظ العلة لما كان  
يطلق على ما كان لغرضه لا يشترطه او المجاز على الاختلاف في الاسلام قالوا في هذا  
المقام تنقسم ما يطلو عليه اللفظ العلة الى اقسام تنقسم العين الى العارضة والباقية وغيرها

وحاصل الامراتهم اعتبروا في حقيقة العلة الشرعية ثلاثا هي الاضافة والتأثير  
والترتيب فلما ثبت مرتبها انتفت العلة اصلا فاذا ثبت بجلتها حصل التسمي  
الاول وهو العلة الحقيقية وبانتفا وصف منهن يحصل ثلاثا قدام وبانتفا  
وصفين يحصل ثلاثا اخر فمى اذا سبعة اقسام وانما لم يذكر لان المراد بالوصف  
الذي شبه الاسباب هو العلة بمعنى لانه جزء العلة وانما لم يتعرض للعلة حكما  
فقط لانه ذكرها في باب تقسيم الشروط وهو الشرط بشبه العلة **قوله** ولما  
ان يقول انهم فسروا الكلمة اسما لكلمتها التي تكون موضوعا في الشرع بحكمها  
واليمين بالله ليس بموضوع للكفارة للبر لا يكون من هذا القبول واجيب بان  
اليمين وان كانت موضوعا للبر لكنها تصير علة مؤثره وجوب الكفارة عند  
الحث بطريق الانقلاب وفيه نظر لان هذا انما يتمشى على قاعدة الشارح  
كما عرفت اما عندنا فنقولنا قد بينا ان اليمين لا تصير علة للكفارة عند الحث  
لانه ضده وبدون الحث لا يجب الكفارة فلا يمكن ان يجعل المانع في الشرع علة  
لثبوته لان علة المشروط علة بشرطه وانما علة الحث **قوله** كاي سبب بشرط الحث  
الى اخره وكذا قوله والبيع الموقوف الى اخره الدليل على ان واحد من البعدين علة  
لا سبب المانع وهو حق المالك والخيار اذا زال بالاجتهاد في البيع الموقوف  
او باسقاط عزمه الخيار او بعضي المدة في البيع بشرط الخيار ثبت الحكم اي الملك  
للمشترى مستندا الى وقف القفد حتى يملك المشتري جزوا يده المتصلة والمنفصلة  
جميعا ولو كان سببالم يكن كذلك لان السبب يثبت مقصورا لاستندك الى وقت  
وجود السبب فلا يتوهم تباخر الحكم عند انه سبب كالعلة لان العلة قد تباخر  
غير حكمها المانع واغترض بان القول يتباخر الحكم المانع لا يستقيم لانه يودي  
الى القول بتخصيص والمقصود يمكن ينكر واجيب باننا انما هو في العلة الحقيقية  
والبيع بشرط الخيار ليس بعلة حقيقة بل يختلف الحكم عنها فلا يكون هذا تخصيصا  
ورد باننا لا يلزم ان لا ينصرت الخصيص اصلا مع قيام العلة الحقيقية لان الحكم  
اذا تخلف عنها لم تكن علة حقيقة في نفس الخلاف والامر بخلافه واجيب عن اصل  
الاشكال بان الخلاف في تخصيص المعلق انما هو في الاوصاف المؤثرة في الاحكام



لا في العلق التي هي احكام شرعية كالنعيم والفسوح قبل الجواب ان يقال  
ان الحكم قد يتغير في العلة المانحة وقيل لا يتغير ذلك تخصيصا عندنا بل  
عدم العلة لعدم العلة لا مانع مع وجودها وهذا بحث لغوي كما تقدم بيانه  
لكن لذلك القائل ان يقول قد فرقت بين الطلاق المعلق بالشرط وبين  
البيع بشرط الخيار فجعلت المعلق بالشرط علة نايصب محتمة عند وجود الشرط  
لان الشرط كان مانعا عن انعقاد العلة فاذا زال انعقدت علة اما قبل وجود  
الشرط فهو سبب مجازي كما هو البيع بشرط الخيار علة في الخيار علة في الحال  
مع تخلف الحكم عنه ثم جعلت تخلف الحكم دليل عدم العلة لعدم تمامها بوجود  
المانع وهذا سبب تناقضا ولم يجعل البيع بشرط الخيار من قبيل العلق  
بالشرط سببا فتبين لذلك **قوله** فلا تعلق اسم الكونه موضوعا للحكم المضاف  
اليه ومعنى لما تعلق في ذلك الحكم لكنه يشبهه الاسباب من حيث ان الاضافة  
التقديرية توجب شبهة السببية فالاضافة الحقيقية اولى فلذا يثبت الحكم في  
الوقت المضاف اليه مقتضا لا مستندا الى اولى الايجاب فان قلت لما كان علة  
شبه السبب وجب ان يجعل في القسم الرابع دون الثالث قلت انما جعلت هذا  
القسم ايتا كالشمس الائمة السببية فانه قال قد جعل بعض ما ينجز ايجاب  
المضاف الى وقت في القسم الرابع كمن الاصح عندى انه في القسم الثالث فانه علة  
اسما ومعنى لاحكاما ولهذا قلنا انه لو ندر ان يتصدق بدينهم غدا فيصدق  
به قبل مجيء الغد وتخرج عن المنذور بخلاف الزفر ولو كان من القسم الرابع لما خرج حكم  
جواز عن المنذور الى مجيء الغد وكذلك اذا اوجب على نفسه صوما او صلاة  
في وقت تجوز بجملة قبل مجيء ذلك الوقت عند اوجبه واني يوسف خلافا  
لحمد و زفر لوجه العلة اسما ومعنى لا يقال برد على هذا عدم صحة تعليل الصلاة  
على وقتها والصوم على وقتها مع ان ايجاب الله تعالى اذ لم يبق غير مضاف الى وقت  
لانا نقول لا نسلم ان ايجاب قبل دخول الوقت حاصل لانا لما لم يدخل الوقت لا نعلم  
الايجاب السابق لانا الوقت لا يصلح موجبا اذا اوجب هو الله تعالى لان الحكم  
العبد فانه معلوم قبل الوقت اعتراف بان القلان المضاف الى المضاف لا يقع الطلاق

او العلق

او العلق قبل الوقت المضاف اليه يقع ابتداء ولا يكون المراد من الواجب ما هو المضاف  
واجب باننا لا نسلم انه لا يقع وهذا لا يتعد ما اضاف الطلاق او العلق  
الى وقت لو قال او وقت ذلك الطلاق المضاف او العلق المضاف هل يقع ام لا فان  
لا فقد عاندت فقوله وان قلت نعم فقد فديت قوله ودعت فيما ابيت  
وفيه نظر اذا سلمنا اننا اذا قال عجلت الطلاق المضاف ان الطلاق يقع لكن هل هو ذلك  
الطلاق المضاف لم يترجم حتى اذا جاز العذ بطلاق ايضا لوجه المضاف اليه ليس في الجواب  
ما يدل عليه الظاهر وقوع الطلاق وايضا العذ وهذا اللفظ كلامه وقع مستقيما  
مضافا وبعده مضافا الى العذ لا يكفر تعيينه مجرد يقع تطبيقه اولى في العذ  
**قوله** ونصاب الزكاة الى افرق قد يقال لم لا يجوز ان يكون النصب علة العلة وذلك لا ينافي  
مشاهدة بالاسباب بل بوجود واجب عنه بانه على هذا التقدير لم يكن مما  
يتراخي عنه الحكم حتى يكون علة اسما ومعنى لاحكاما على ما هو المقصود وفيه نظر  
لاننا ليس في مفرقة علة العلة عدم التماخي لحوادث ان يكون في الوسايط امتدا  
ولما كان شبه العلة في النصاب اصلا صح الراء قبل تمام الحول فالملك كونه  
لوقوع الاداء بعد وجوه اصل العلة لكن لا يجوز المؤدي زكاة في الحال خلافا  
لنا في نظرنا في شبهة السبب لعدم وصف العلة في الحال فاذا تم الحول والنص  
كامل صار المؤدي زكاة لا سداد الوصف الى اول الحول وهذا كما يقال ان الاداء  
بعد الاصل قبل تمام الوصف يقع موقفا وبعده تمام الوصف يستند العجب  
الى ما قبل الاداء فان تم الحول والنصاب عنده كامل كان المؤدي قاطوعا فان  
اداه الى الفقير لم يكن له ولا يهد الاسرار منه بحال لان القرينة قد تمت وان لم تتم  
زكاة وان كان قد دفعه الى الامام كان له ان يسترد ما اذا كان قايما في يد  
فان قيل فذكر في التجسس ومختصر الكفر والرجناس اذا عمل الزكاة الى فقير  
فصار غنيا قبل الحول اوارتد والعباد بالله تعالى ثم تم الحول والنصاب كما ارجاز  
المؤدي على الزكاة فلو صار المؤدي زكاة بعد الحول شرطية اهلية المصرف عند  
ما شرط كان النصاب قلنا قد ظهر مما ذكرنا ان المؤدي انما يصيب زكاة عند تمام  
الحول من حين الاداء لا مقتصر عليه في شرط اهلية المصرف عند الاداء الا عند تمام



الحول من حيث كان استغناء وارتدادا قبل الحول وبعد سواء **قوله** كالتبر واليمين  
فلا يكون علة حكم الله بسبب الاسباب لما فيه من قوة الاضافة الى وقت وجوه المنفعة  
وذلك لان العقد وانما في الحال باضافة الى العين كنه في حق ملك المنفعة بقدر ان  
بالاسناد وهذا من قوة شأنا ان الاجارة عقود متفرقة بجدد انعقادها بحيث  
من المنفعة ولذلك يقتصر في الاجارة على حال اسفا المنفعة حقيقة او تدريجاً  
بتسليم العين ولا يستند الى وقت لان اقامة العين مقام المنفعة في حق ملك المنفعة  
على العقد في حوزتها بمنزلة المضاف الى معدوم سوجد واذا تحقق فيه معنى الاضافة  
لما قلنا ثبت فيه شبهة السبب لان اضافة الانعقاد الى زمان سوجد يوجد  
عدم العلية في الحال لكن ما وجد من الايجاب والقبول مفض الى الحكم بواسطة  
انعقاد عند وجود المنفعة فكان له شبهة بان سبب بخلاف البيع الموقوف  
والبيع شرط الجار فان انعقادها ثبت في الحال لقيام العقد عليه حال العقد فتم  
فيها الى اثبات معنى الاضافة فلم يثبت لها شبهة بالاسباب فاسند الحكم فيها الى زمان  
الايجاب **قوله** وعلته في حمة الاسباب هذا التسمي بعلته العلة وهو ان علة  
الحكم مضافة الى علة اخرى الحكم مضافا الى الاولى بواسطة الثانية **قوله** كمثل القر  
الي اخر واعلم ان العلة فيما تقدم تشبه الاسباب من جهة تراخي الحكم وفي جهة تكلل  
الواسطة بخلاف شر القريب فانه لا يتحقق فيه تراخي فشبهته بالاسباب من جهة  
تخلل الواسطة لا غير ولذا لم يصرح في الواسطة بسم الله بان علة اسما ومعنى  
لاحكاما كما صرح بذلك في غير وتبع المعنى في ذلك وذهب بعضهم الى ان الظاهر  
ان شدي القريب ليس من هذا القبيل بل من قبيل العلة اسما ومعنى لاحكاما وبين  
العلمة التي تشبه الاسباب عموم في وجه لصدورها مع ان الامثلة السابقة وصدق  
الا ولا فقط في البيع الموقوف والبيع شرط الجار وصدق الثاني فقط في مثل شر القريب  
**قوله** لان الحجر لا يثبت عندنا ابتداء المرن حتى لو ذهب المرن جميعه من الاسباب  
وسمى اليد ملكه في الحال لان العلة لم تتم لوضوحها فاذا اتصل بها الموت تمت العلة  
واستند الحكم الى اول وجه حتى يبطل وصية بما زاد على الثلث وادبري قد تفرقت لعدم  
تمام العلة وهذا الشبه بالعلمة لم يشبه بها لان تراخي اليد الحكم هنا ووجهه ان تراخي

المرن غنابة علة وما تراخي اليد الحكم هناك وهو العلة غير جازية به كما قرنا قلنا  
ما معنى قولهم هذا الحكم ثبت بطريق الاستناد وهذا ثبت بطريق البين والفرق  
بينهما قلت الشهور بالاستناد ان لا يكون الحكم ثابتا حقيقة وشرا ثم يثبت ويرجع الى اول  
السبب والشهور بطريق البين ان يكون الحكم ثابتا حقيقة مع السبب كنه في  
فيظهر بعد زمان انه كان كذلك الا ترى ان حكم الاستناد يظهر في القيام دون الغائب  
حتى لو ولدت البيعة في ايام الخيارات وان الولد ثم سقط الخيار لا يظهر حكم الاستناد  
في حق الهاكك حتى لا ينقص بهلاكه شيء من الثمن بخلاف البين **قوله** اعلم ان هذا التسمي  
اما ما يدعى اخر حاصله لنا هذا اسمان براه وان صدق بالعلمة اسما ومعنى لاحكاما  
كالعرض وبالعلمة معنى لاحكاما ولا اسما كالتزكية لامكان وجهه بدورها فهو علم  
منها لكن في الاول فر وجهه ما بينا وفي الثاني مطلقا ادخل علة معنى فقط تشبيهه الا  
ولا عكس بالمعنى التقوي اذ ليس كل علة تشبيه الاسباب علة معنى فقط لوجهه الا في بدون  
الثانية في العلة اسما ومعنى الاحكام فمن ثم عرفت ان قول الشارع حمد الله ما يمكن  
وجهه بدون كل واحد منهما وامكن وجهه كل واحد منهما بدون ليس بظاهر كانه تشبه  
الى ان بينه وبين كل منهما عموم في وجهه وليس كذلك لما علمت ايضا قوله مثل شر القريب  
فيه نظر فان ظاهره لانه علة معنى لاسماء ولا حكما مده امثلة منها شر القريب ولم يصرح  
فيه بذلك وصرح ايضا بان علة تشبيه الاسباب لقوة شبهة بها فكانه في غير  
العلمة اسما ومعنى وحكما وفي ثم جعل بعضهم من هذا التسمي ولما قيل ان يقول لا نسلم  
ان العلمة ايضا علة معنى فقط بل عدوها بعضهم على امثلة العلمة اسما ومعنى لوجهه  
الاضافة والتأثير لاحكاما التحق التراخي على ان علة العلمة تكون علة اسما او علة  
والتزكية في هذا القبيل لما من كيف لا تكون علة اسما وقد يجاب بان تشبيهه فيها هو  
علمة اسما ان يكون موضوعي للحكم على ما صرح به التراخي وغيره والتزكية لم توضح  
للعقل كما ان الشهادة لم توضح له قلنا انما العلمة العلة لانه العلمة حقيقة كما بيناه  
واما من جعلها علمة اسما فبالنظر الى مجرد اضافة الحكم اليها وكذا التحقيق ما قلناه  
**قوله** ووصف له شبهة العلمة هذا هو العلمة معنى لوجهه التأشير بخبر العلمة  
لا اسما العلمة الاضافة اليه ولا حكما لعدم الاضافة عليه **قوله** كل واحد وصفي العلمة المركبة



من جنس ثين او غيرهما يتبع او غيرهما تبين ويكون المراد الاول منها فان العلة لما كانت  
مجموع الحزمين لم يكن احدهما علة ولكن شبه العلة لوجوده في العلة بدو تأثيره  
في الحكم ولا سببا لعدم وجوده في السبب فيهما اذ الوجوه مضاف اليه ومعنى العلة  
معقول فيها ولا واسطة بينه وبين الحكم وفيه نظر اذ لا تأثير له في العلة في غير  
المعلول وانما المؤثر هو مجموع العلة في مجموع المعلول والظاهره قوله الامام الشافعي  
في انه سبب محض لان احد الجنين طريق بعض الى المقصود ولا تأثير له في عالم ينضم  
الجزء الاخر اليه ويمكن ان يجاب عليه وان لم يكن له تأثير في الجزء ولكن له دخل في  
تأثير الكل والا كان الاخير جزءا هو العلة ولم تكن العلة ذات جزئين والمفروض  
خلافه **قوله** واذا كان فيه شبهة الفضل يثبت بشبهة العلة الى اخره وقيل ان يقول  
لا نسلم ان حرمة السد ما ثبت باحد وصفي علة الربا الالهة بشبهة العلة بل  
لكونه علة قائمة لربو النسبة كادل عليه الحديث ولا يلزم قولنا مع الحكم على  
اجزاء العلة **قوله** كاحد وصفي العلة يعني المركبة من وصفين مؤثرين مرتين  
في الوجود بعلته ذات وصفين **قوله** كما قاله لامرأة الى اخره قد مثل الشرح لذلك  
قسمه بالقرابة والملك بالنسبة الى عتق العريب وفيه نظر اذ لا نسلم ان الملك  
علة بمعنى وحكمها لا اسمها لان اضافة الحكم الى الملك وثبوته بها امرها شرعي  
في عبارة القوم على ان الجزء الاول انا يصير موجبا بالآخر ثم الحكم يجب باكل  
فيكون الجزء الاخر علة العلة وقد علمت ان علة العلة تكون علة اسماء وقد يجب  
بانها يجب في العلة اسماء ان يكون موضوعا للحكم كما بيناه والملك لم يوضع في  
الشرع للعتق وانما الموضوع له ملك القرابة وشرى العريب واعلم ان اضافة  
الحكم الى اخر الوضوعين وجه اختياره في الاسلام والقاضي ابو زيد وشمس الائمة الشريفة  
وذهب بعض اصحابنا الى ان الحكم يضاف اليها لان العلة هي مجموعها فاذا اضيف  
الى اخر الوصفين يلزم اضافة الحكم الى بعض العلة وبعض العلة ليس بعلته فيلزم  
اضافة الحكم الى ما ليس بعلته وهو فاسد واجابوا عن مشكلة شري القرية بانها  
انما صار اعتقا بالنقص لا باعتبار اضافة الحكم الى اخر الوضوعين وغير مشكلة  
المعلق بالشرط بان العيين انما يصيد تطبيقا عند تمام الشرط ولا بد ان يكون العتق لو كان

الحكم عند انتفاض العيين فاذا وجد اخر الوضوعين في غير الملك فالجزء غير مملوك  
فاذا وجد في الملك فهو مملوك **قوله** لان المؤثر في ثبوتها ليس نفس السبب  
المتقنة لكن لما كانت المتقنة باطنية تتفاوت بتفاوت احوال الناس فيها ولا يمكن  
الوقوف على حقيقتها اقيم السبب الظاهري وهو السفر مقامها بتسرا على العباد  
حتى يثبت الترخيص بنفس السفر **قوله** كالشرط الذي سلم الى اخره وكذا قول  
الدار فيما اذا قال ان دخلت الدار فانك طالق فانه يتصل بالحكم في غير زمانه  
ولا تأثيره وليس في صفة العلة الحقيقية تقدمها على الحكم لان احواله في تقدم العلة  
على المعلوم يعني احتياجه اليها ولا في مقارنته العلة العقلية لعلوها بالزمان  
وانما الخلاف في اقتدار العلة الشرعية بالحكم فالمحققون على انها مثل العلة  
العقلية في اشتراط المقارنة وذهب مشايخنا الى الفرق بين العلة الشرعية  
والعقلية يجوز في الشرعية ناهي الحكم عنها دون العقلية ومشي عليه صاحب  
الهداية في بعض المواضع ومنه لو وقع المراكبي ما يتأخر وهو فصاعدا الواحد  
يجوز عندنا خلافا لغيره لان الغني حكم الاداء فيعقبه لكنه يكره لقرية الفنا هو  
المعلوم منه كالصلاة يقرب الخامسة ولزفر ان الغني قارن الاداء بالعلة  
فحصل الدفع الى الغني ومنه ما ذكر في مسئلة انت طالق مع عتق مولاك اياك  
من ان الطلاق يوجب بعد التطبيق ثم ظاهر عبارة في الاسلام يدل على انه يلزم  
عند القائلين بعدم المقارنة ان يعقب الحكم العلة ويتصل بها وظاهر عبارة  
شمس الائمة تدل على عدم اشتراط الايضاح عندهم كالسفر اقيم مقام المتقنة على  
ما بيننا وكذا المرض اقيم مقامها دون السفر لان السفر يوجب السفر بكل حال فاما  
المرض فقد لا يوجبها وهذا يتعلق بالمرض بنفس السفر ولا يتعلق بمعلق  
المرض بل يتعلق بما هو سبب المتقنة منه **قوله** فاذا اجردت طلعت ولو كانت  
كاذبة في الاجبار يقع الطلاق فيما بينه وبين المتقنة لان حقيقة المتقنة لا يوجب  
عليها في جهة غيرها ولا في جهة لان القلب ينقلب لا يستقر على شيء والاشرف  
عليه يتعلق بالحكم بدليله كالنوم مع الحدث **قوله** ولما كان اشتغال جرحها بالغير  
امرا خفيا اقيم الدليل عليها في المرافعة وذهب بعضهم الى ان هذا من اقامة السبب اذا اشغل انا هو



بالوحي والملاحة ممكن فزوي المشري والظهور في التحريم ان علة الاشترا ميانة  
الماعين الاختلاط واستحاث ملك الوحي بملاك اليقين سبب مؤد اليه فظهر انه يدل  
باعتبار سبب اعتبار باعبار وهذا سماء الشري حلاله السبب الظاهر الدليل  
على العلة والحق انه ثابت على خلاف القياس في مساها او لها حتى وجب المراهة  
والصغير والجارية واثبت بعد النقل **قوله** كما يحرم الدواهي اي دواعي الشهوة  
من التمس والتقبيل والتنظير منة الى العرج الدخول حيث اقيمت مقام الزنا  
في الحرمة على الاطلاق اذ كانت مع الاجنبية اقيمت مقام الوحي في الحرمة  
حالتها لا عتاف ولا احرام اذ كانت مع الزوجة او الامتها حياطلا **قوله**  
والظهور الحائي عن الجماع الذي هو زنا من تجرد الرغبة في المنكوحات فانه اقيم  
مقام الحاجة في اباحة الطلاق اذ امر خطر مخطور ما فيه من قطع النكاح المستنون  
الا انه شرع ضرورة الحاجة اليه عند العجز عن اقامته حقوق النكاح والحق  
امر باطن لا توقف عليه فاقيم دليلها وهو زنا من تجرد الرغبة مقامها  
تيسيرا وقد يقال ان دليل الحاجة هو الاطلاق في نظر لا الظاهر  
نفسه **قوله** وهو بتعليق بها لوجوه دون الوجوب اي يتوقف عليه وجه  
الشيء بان يوجد عند وجوبه لا بوجوده كالدخول في قول الرجل وان  
الداخلت الدار فانت طالق فان وجه الطلاق يتوقف على وجه الدخول  
فقوله دون الوجوب خروج العلة وانما خرج العلة بالقياس لان  
الحكم كما لو وجد عند الشرط يوجد عند العلة لانه لا انعقادها الا بالشرط  
فاذا يوجد العلة والشرط مقترنان فيكون وجه الحكم عندهما الاحتمال كمن الكون  
في وجوب على العلة فلا يخرج الا بالقياس الثاني **قوله** وهو مطلق اسم الشرط  
خمسة الى افرع اعلم ان الفقهاء اختلفوا في تقسيم الشرط بعضهم قسمته  
قسمتين قسمين وقسمته القاضي ابو زيد على اربعة اقسام وشمس الائمة  
الشري قسمته على ستة انواع وفي الاسلام قسمته على خمسة اقسام قيل  
والحق ان الشرط على قسمين حقيقه ومجاز فالحقيقه ما يوجد العلة عند  
وجوه او ما يتوقف الموزع على وجوه فثبوت الحكم او ما قاله المصنف **والقول** متداول والمجاز

ما سوي هذا فكل ما يستعمل بعد ذلك في الشرط يكون كسب المجاز دون الحقيقه  
فتأمل **قوله** شرط محض وهو ما يتوقف انعقاد العلة للعلة على وجوه  
وقيل ما يتفرع بسبب التعليق به وجوه العلة وهو ما اطلق حقيقه كالعقل  
بالنسبة الى ساير التكاليف والجماع بالنسبة الى ساير التكاليف والجماع  
بالنسبة الى الحسن واما جعلي لدخول الدار بالنسبة للطلاق المعلق به فيقول  
الرجل لا امرأته اذ دخلت الدار فانت طالق فان الطلاق يتوقف على وجه  
الشرط وهو الدخول ويصير عند وجوه مضافا اليه كوجه عند لا لوجوب  
به انا هو لوجود العلة حكما عند وجوه وهو قوله انت طالق وهذا المصنف  
لا يزم شرط كل علة على وجوه مما ذلك الشيء وما غيرهما حتى انعدمت الصلة  
بانعدام الظاهر والنية وتوقف اركانها التي هي علة بنفسها على وجوه مما  
وله بفقد النكاح بغيره هو **قوله** ولا يتردد الحكم في السلم في دار الحرب بدون  
العلم لوجوبها حتى يذم فضا ما قاتله في العادات قبل العلم بها بخلاف في السلم  
بدار الاسلام لان شهر الاحكام بها تقدم مقام العلم بها فلا يتردد بالجهل  
ولا يقع الطلاق المعلق بالدخول **قوله** وشرط في حكم العلة وهو كل شرط  
لم يعارضه علة ولا سببا صالحا لان يضاف الحكم اليها فيضاهي الحكم اليها  
لانها يشابه العلة في توقف الحكم عليه فاقيم مقامها في اضافة الحكم اليه عند  
بعضه الاضافة ايها بخلاف اذا وجد حقيقة الصالحه فانه لا يغير احد  
بالسه والخلف **قوله** كحف البيرة الطريق فيجب الضمان على الخاف وكذا في  
الميراث لعدم مباشرة التفرغ الى انسان نفسه او ماله في البئر او كان  
الحفر في ارض نفسه سقط الضمان لانه لا يضاف الحكم الى العلة والسبب دون  
الشرط لصحة اضافة الحكم اليها دونها ككونه يقع علة متعديته صالحه  
لاضافة الحكم وفيه بحث وكذا المسمى بسبب موصوف بالعدوى لصلوه في مكان الغمر  
فيما اذنه وبه على ان خليفه الشرط هو العلة في اضافة الحكم اليه فانما هو عند  
صلاحية العلة والسبب لانه لان السبب اقرب الى العلة مما الشرط لشاركتيه  
العلة في الاضافة الى الحكم ولا يصلح واعلم ان ضمان الاموال يجب مال الخاف وضمان



النفس على ما قلته بجل النفس دون الحال **قوله** فثبت انها شرطان شق فلم يأت  
 الشرط من الشق والعلته السبلان فليس ثم شرط اخر اللهم الا ان يقال مراد بالشرط  
 الحرف في الاول والشق في هذا ولذا اجمعت بين العليين وهما العقل والسبلان  
 بعد لانه ذكر المثال الاول شرط وعلته فيكون ذكره محضا **قوله** كان تأنيده  
 اي تأنيده العلة والتذكير باعتبار الوصف كما في فتح باب قفص عند محمد حيث  
 تضمن الفا تح عن كائنا في كثر وجوب الضمان عند ليس بنينا على ان طرانا الطائر  
 منسوب الى الفتح كما ذكره بعض الشارح وهو ظاهر عبارة هذا الشارح بل  
 على ان فعل الطائر صدر فيلحق بالافعال الاختيارية كسبلان المانع  
 كما سياتي فلا يضمن الحال قيمة العبد اي لما اعترض على فعله من فعل الابان  
 الصالح لا ضافة الحكم اليه لكونه فعلا فاعل مختار وهو الابان حتى لو كان  
 العبد غير مختار بان كان مجنونا لم يلزمه الضمان على من دخله عند ابو حنيفة  
 وابي يوسف خلافا لمحمد كذا في المبسوط وفي التمهة ذكر الضمان في غير ذلك  
 خلافا والذي يظهر ان القياس ما ذهب اليه وان الاستحسان ما ذهب  
 اليه محمد لانه الحق العادة وان كان غير اختياريا بالطبيعة صيانة  
 لامول الناس واحدا اختيارا على لا عقل له حكما لانه خيارا لا حكم له **قوله**  
 وقال محمد والشا في قيمتها عندنا في تفصيل ان خرج الطير على الفجر ضمن وان  
 كان بعد ساعة لا وفعل غير محمد في بعض الروايات مثله ذلك واليه يصير عبثا  
 في الاسلام في اصوله والفاخي ابي زيد في الامرار وفي بعض الروايات يضمن عند  
 بكل حال واليه يفسر عبثا المبسوط والرياض فكانه عندهما واما ان اذ اخرج  
 بعد الفجر فلو دخلت المراء في المثال المذكور بعد ان اباها الزوج احدى  
 الدارين الى اخر المسئلة على الرجوع اوجبه ان دخلت الدارين وهو في كاه  
 طلعت اتفاقا وان اباها دخلت الدارين او دخلت احدهما فانها بائنا قد دخلت  
 الاخرى لم يطلق اتفاقا وان اباها دخلت احدهما ثم تزوجت بها فدخلت الاخرى  
 تطلق عندنا خلافا لاوله لان الشرط لصحة الجراء عند وجه الشرط لا لصحة الشرط  
 فلا يشترط الكفاية لان ذلك من الجراء المعقود الى الكفاية وهذا يخرج الجراء عن وجهه في ذوق

ان الشئ طيبا شئ واحد في وجوب الجزاء في احدهما فيشرط المكذوكذا في الهمزة **قوله**  
 كالا حصان في الزنا هذا اختيار بعض المتأخرين اما عامة الفقهاء فمن المنفرد بين  
 والمتأخرين فقد جعلوا الاحصان شرطا لا علامة كما سبق في بحث العلامة  
 ان شاء الله تعالى **قوله** ودلالة الشرط لا تنفك عن معنى الشرط كما سبق في بحث  
 كالا ينفك صبغة الشرط عن معناه كذا لا تنفك دلالة الشرط عن مدلوله  
 وهو معنى الشرط ولما قيل ان يقول قولهم ان معنى الشرط لا ينفك عن الشرط اصلا  
 يناقض قولهم ان التعليق بالشرط لا يوجب العلم عند العدم **قوله** وفي الشبهة  
 ما ذكره المصنف الى اخره اعلم ان العلامة على نوعين نوع مجرد عن الشرط  
 كالاذان وتكبيرات الانتقال في الصلاة ونوع فيه معنى الشرط وهو ما كان  
 للحكم نوع متعلق به كالا حصان في باب الزنا وجعله بعضهم علامة محضه  
 لعدم وجه الحكم عنده وجعله بعضهم شرطا محضا لتوقف وجوب الرجم عليه  
 وتقدمه على وجه الزنا لاني في ذلك من الشرط ما يتقدم المشروط كالظهور  
 للصلاة والشهود للشكاح فقولهم لا بد للشرط من ان يكون متأخرا عن صورة العلة  
 ليتوقف انعقادها عليه ممنوع وفي بعض المواضع لزوم تاخير الشرط عن وقوع  
 العلة مبنى على قاعدة المتأخرين حيث اخذوا ذلك في تعريف الشرط الحقيقي  
 اما المتقدمون فلم يعتبروا هذا التعيد فيه بل الشرط عندهم عليه الوجود دون  
 الوجوب من غير نظر الى تقدم وتأخر وظاهر كلام المصنف ان اختيار كونه شرطا  
 وعلامة محضه كما هو المختار القاصي ابي زيد وفيه وافقه من المتأخرين فان قلت  
 قد ذكر المصنف الاحصان ايضا في بحث الشرط فيكون ظاهر كلامه هناك انه مختار  
 كونه شرطا في الظاهر من ابي قلت ذكر هناك باعتبار الجواز وهذا باعتبار  
 الحقيقة بدليل انه فرغ عليه هذا **قوله** وهو عبثا في سبعة اشياء العقل الى اخره  
 خالف الشافعي في ان شرط الاسلام في الاحصان وسورة اية عن ابي يوسف  
 لما في اكتب السنة في حديث ابن عمر ان رسول الله صلى الله عليه وسلم امر بجره رجل  
 وامراه من الرهوه ربنا ولما امره اسحاق بن راهويه والدارقطني في حديث  
 ابن عمر ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال في شركه بالله فليس محصن بالشرك الكفر الجور فيمنع الله عليه

اختار



اليه بين انه كان يحكم التوراة قبل نزول ابنة الجلال ثم نسخها بالحدوث  
 لان الصحيح انه موقوف والشخص يشترط فيه بقائمة الناشر الموقوف منها فمعرفة  
 فلا ينسخه الموقوف ولا يقال اذا اجتمع القول والفعل يقدم القول لانه الصواب  
 ان هذا اما موقوف الصحابي وعلى تقدير تسليم المرفوع فلا يدل على ان يكون المراد  
 المحصن باحصان الزنا اذ من الظاهر ان يكون المراد المحصن باحصان التوراة  
 فان قلت انه للجلد عامة فلم خصت بغير المحصن قلت لا نسلم انها عامة  
 بل مطلقة وبقيت هذه المطلق بانها التبريد في قول الشيخ والشيخ لا يرد على ان يقال  
 فلم شرط السلام والمطلق يجري على الاطلاق والحدوث لا يصلح تقييدا للمطلق  
 على تقدير دفعه **قوله** والمراد بالكاتب الصحيح العقد بالدخول الواسع فان قلت  
 لم لا يكتفى بذكر الكاتب الصحيح على الدخول به لان الكاتب حقيقة في الواسع عندنا  
 قلت قد احتجوا في الكاتب هل هو حقيقة في الواسع او في العقد وان كان الاخير  
 موافقة الحقيقة الشرعية الحقيقية الشرعية فلم معنى بذكره في الدخول والمعبود  
 في الدخول ايلاح الحنفية في القبل لا الاقوال **قوله** بل لم الاقوال وبيان الدور  
 ان الاحصان موقوف على هذه الاشياء السبعة وفي غيرها كون كل من الزوجين  
 في صفة الاحصان فيكون الاحصان موقفا على كل منهما موصوف بصفة  
 الاحصان وكون كل منهما موصوف بذلك موقوف على وجه الاحصان فيكون  
 الاحصان موقفا على نفسه وحاصله قبل حصوله وتقدم الجواب ان الاحصان  
 المذكور في التعريف اجزاء السنة مجازا ولاحصان المصطلح الحقيقي انما يكون اذا كان  
 الزوجان متماثلين في هذه الاجزاء فان قلت الدور اختلا وجه التوقف لا الاحصان  
 المعروف بالاشياء السنة مجازا ولاحصان الحقيقي كون كل من الزوجين  
 متماثلين في اجزاء الاحصان المجازي فتعطف فان قيل اذا لم يكن الحكم مضافا  
 اليه وجه فكيف يكون شرط حيث قلت انه من اقسام الشرط وقد عرف المحصن  
 الشرط بانه مما يتعلق به الوجه واجب بان هذا اخذ ما سوى العلامة من اقسام  
 الشرط وحت المجازي ليجوز اسما بانه عبارة عما يتوقف عليه وجه الشيء وفي  
 نظر لانه على الكلام المحصن في قوله لان كون الزوجين متماثلين في اجزاء الاحصان  
 المصطلح الحقيقي المصطلح المسمى بالاحصان فان كان ما ذكرنا

لم يكن مانعا فالسؤال لانهم تناولوا **قوله** واما مختار المتقدمين واكثر المتأخرين  
 الى اخره والحاصل ان المحصن اذا وجد منه الزنا وجب الرجم عليه به فالاحصان  
 في هذه الحالة شرط وجوب الرجم ام علامة فعند بعض المتأخرين هو علامة لوقوع  
 الزنا ووجوب الرجم وعند المتقدمين وعامة المتأخرين هو شرط لتوقف  
 وجوب الرجم عليه والذي يظهر ان هذا القول اقرب الى الواقع من القول الاول والله اعلم  
**قوله** حتى لا يضمن شهوة اى شهوة الاحصان اذا اجتمعوا بحال بعين رية  
 المرحوم سور جمع شهوة الزنا معوم او لا وسوا رجوعا قبل فضا القاضي  
 او بعده او قبل ايضا ما فقيها او بعد او مجتمعين او متفرقين وهذا دليل  
 على ان الاحصان ليس فيه معنى الشرط فقيه روى على من قال بالشرطية المحضة  
 وما قال بمعناها **قوله** بخلاف شرط الشرط والعلامة كما اذا شهد شاهدان بتعليق  
 العلق او الطلاق قبل الدخول وشهد اخر ان يوجد الشرط ففرضي القاضي بوقوع  
 الطلاق ونزوم نصف المهر او بالحرمة ضمن شهوة العلق خاصة لانهم شرط  
 العلامة فانهم استوا العلامة الموجبة للحكم وشهوه الشرط لم يثبتوا الشرط وهو لا  
 العلامة في اضافة الحكم اليها وسي شهوة العلق من شهوة العلامة وان لم يكن العلق بشرط  
 علامة قبل وجوب الشرط باعتبار ان العلق يعرف ان يصير علم ولو جرح شهوة الشرط  
 وجوده قال في الاصلاح بحسب الضمان واختار عامة المحققين عدم الضمان وهو  
 الصحيح وانما وجب الضمان فيما اذا شهد شاهدان بانه تزوج هذه المراد  
 بالف درهم وشهد اخر ان دخل بها ثم رجعا بعد الحكم على شاهدي الدخول وان كان  
 شاهدي شرط والعلامة في ايجاب المهر من الكاتب لانها ابراهم وشهود الكاتب في الضمان  
 حيث ادخلوا في ذلك تزوج عوض ما عزم به واستيفاء منفعة البضع وهذا شرط  
 الشرط لم يبراهم شهوة العلق في الضمان لانهم لم يدخلوا في ذلك تزوج عوض ملك الكافي  
**قوله** وعند من شهوة الاحصان اذا رجعا او مع منمواد به المرحوم وان رجوع شهوة  
 الزنا ولاحصان جميعا يشتركون في الضمان وسوقه الشافعي والكل في رواية اهل الان الاحصان  
 شرط الرجم وفر صله ان العلامة والشرط سواء في اضافة الحكم اليها لان الحكم يتوقف على الشرط  
 كالعلامة فيبني تصور شهوة الاحصان في كل منهما بل هو اقل ان الاحصان علامة فلا يلحق



لا ضافة الحكم اليه وليست سلمنا انه شرط على ما اختاره المتقدمون فلا يجوز  
اليها ايضا لان الشهود شرط لا يضمنون عند صلاح العلة للاضافة وههنا شهود  
الزنا العلة وهي صالحة لا ضافة الحكم فيضاف التفت فيهم **قوله** فصل  
في بيان الاهلية وهي في اللغة عبارة عن صلاحية الانسان لصدر الشيء عنه  
وطلبه منه وقبوله اياه وفي الاصطلاح عبارة عن صلح جنة لوجوب الحقوق  
المشروعة له وعليه وهي الامانة التي اخبر الله تعالى عنها بقرآنه تعالى انا عرضنا الامانة  
الى قوله وحملها الانسان **قوله** العقل محبت لا ثبات الاهلية اعلم ان لفظ العقلا  
قد اطلق على حان كثيرة منها الجوهر الجود الغير المتعلق بحسب ومنها قوت النفس  
التي بها يتمكن من ادراك الحقايق ومنها العز بربها التي يلزمها العلم بالضرورات  
او نفس العلم بذلك ومنها ملكة حاصلة بانجارت يستنبط المصالح والاعراض  
ومنها قوت مميزة بين الامور الحسنة والقييسة ومنها هيبة للانسان في حركاته  
وسكناته وكلامه منها مراتب قوت النفس الاربع **قوله** وقالت الاشعرية وهو  
المسويون الى الشيخ ابي الحسن علي بن اسحاق بن سالم بن عبد الله ابن بلال  
ابن بردة ابن ابي موسى الاشعري في الاعتقاد الذين لعولهم في الاعتقاد  
**قوله** وقالت المعتزلة الى اخوة تلخص على التذرع انه لا فراغ للمعتزلة في ان  
العقل لا يتلذذ بذكر كثير من الاحكام مثل وجوب صوم آخر يوم من رمضان  
وحرمه صوم اول يوم من ثوال عالم يقسم للعقل دليل على استعماله ولا لا شاعرا  
في ان الشرع محتاج الى العقل وان للعقل دخلا في معرفة الاحكام لا هم صرحا  
بان الدليل انما عقلا صرفا او كبر عتق سمي وبتفكيره سمعيا صرفا لان  
صدق الشارع بل وجوده وكلامه انما ثبت بالعقل وانما الشارع فيما يدره  
العقل حسنه وفضله فان الاشاعرة تقول لا حكم للعقل فيه اصلا وانما الحكم من  
والمعتزلة تقول العقل مستقل بالحكم فيه ونحن نقول الحكم للشرع وللعقل  
مدخل فيه **قوله** فلم يشترط اي المعتزلة بدليل الشرع ما لا يدركه  
العقل اي مما سمع له كذمت الله تعالى في الاخرة بلا كيف  
ودخول القبايح كالكفر يجب الازالة الله تعالى ومشته

دشنته بخلاف عدد الآفات ونحن بما يدركه العقل بحقيقة الاستحالة وان  
لم يدركه بعينه وجعلوا لفظ التكليف متوجها بنفس العقل حتى اذا صار الانسان  
يحتج بخل عظمة الاسد لال باننا هده على الغائب توجيها لتكليف بالايان عليه  
لتحقق العلة الموجبة في حقه **قوله** وقالوا اسعدوا لالاخر بمعنى ظهور غنة  
للخلاف في هذه المسائل الثلاث احدها ان المعتزلة قالوا لاخذ من العقل في  
التوقف على طلب الايمان ولا في ترك الايمان وثانيها انهم قالوا ان الصبي العالم  
الذي لم يبلغ الحلم مكلف بالايمان وثالثها انهم قالوا انهم لم تبلغه الدعوة التي حياها  
الرسول صلى الله عليه وسلم عن الله تعالى بان نشأ في شافق جبل لم يخاطب فيها  
سلكه العقلا الباطنين اذا تلقوا من النظر لم يفتقدوا ايماننا ولا كبرنا  
على ذلك حتى ان كان من اهل النار كبر الايمان مع بوزر واعية لا شكك الشريعة  
لكونه محذورا فيها السقوط التكليف بها وهو يدوم بها اليه على وجه يمكن العمل  
لها فان قلت ما وجه اختصاص هذا الاصل والتفريع بالمعتزلة وهو وجه  
ابي حنيفة وشي عليه ايضا مذهب حتى قال الشيخ ابو منصور المازني ان معرفة الله  
تعالى واجبة على الصبي العاقل وقر فواد في العام في الحديث عن الصبي الى العلي  
دون الاعتقاد ان قلت هذا القول موافق لقولهم ان المعتزلة في الظاهر الا انهم  
يحملون نفس العقل موجبا لذلك بذاته وهو يقول الموجب له موافقة تعالى  
والعقل انما هو عرف بحاته فان قلت فلم تبلغه الدعوة بما قوله المعتزلة اذ لم  
يعتقد ايماننا ولا كبر اهل هو كاف عند صم حتى عندهم انه يجلد في النار قلب  
معجلد في النار عند صم كمن بها ظاهر كلامهم انه ليس بكافر انه لم يعتقد الكفر  
ككيف يكون كافرا كمنه يجلد كالكافر ولا يذم الله لا يجلد في النار الكافر  
كان يقول به اهل السنة لان المخلد في النار عند صم انما كافرا او صاحب كبيرة  
مات من غيرهم فويلان من دخل النار فهو ا كافرا او صاحب كبيرة مات من غيرهم  
والخاصلة هذا الناش على شافق جبل ولم يعتقد نيا الايماننا ولا كبر ليس يؤمن  
ولا كافرا ويجلد في النار وهو يشق المشقة بين المعتزلة والاشاعرة بالواصف الكفر



الجنة والنار بالاثمان غير كلف ولا يجرى العقل لان  
العقل ليس بوجوب حتى لو وجد بجاننا ولا كلف الا بالثمن الذي هو  
وصف الكفر كان في اهل النار لانه على ان وجد من ان النفس والفكر فليس محذور  
والا فحذره ليس في تقدير الزمان الووري الى العصور وبل على ولا شرعي فلا ينبغي  
تقديره سى بل يجب تفويضه الى الله تعالى وهو العالم بما في قلبه ولم يؤمر  
ويعفوا عنه من لم يبلغه وعليه يحمل ما روى عن ابي جعفر عليه السلام لا عذر  
لاحد في الجهل بالخالف لما يرى من ايات الافاق والافاق والافاق والافاق في الاعتقاد  
واما في العليات فحذره في قيام الحج عليه بيلوغ الشرايع اليه فان قلت هذا موافق  
لقول المعتزلة لانهم لما قلنا ان العقل بوجوب بنفسه بدون فرضه الاستدلال بل  
مع ذلك صح القول بوجوب ذلك فان لم يشترط ذلك مدة التأمل ولو بلغ اليك  
على ما هو جليل ومات من ساعته كما من اهل النار عذابهم ولو ثبت اشتراط مدة التأمل  
عند موافق القول فان قيل الشاهق لما يكلف بالاثمان كان ينبغي ان لا يهدى  
دونه بل يقين قائم فالجواب ان العصمة لا تثبت بدون الاحراز بدار الاسلام  
لان الضمان سى على العلة حتى لو اسلم في دار الحرب ولم يهاجر اليها فقل لم يقين قائم  
وكذا الصبي والمجنون اذا قتلوا في دار الحرب **فهم** واذا لم يجز له معرفة بعد هذا  
المدى كان الاستحسان اى استحسان العذاب بالحجة فلا يكفر حذره ايعنى يعذب في النار  
ولا يجلد كما قالت المعتزلة وهذا هو الفرق لكن لما قيل ان يقول ما يقال في هذا عندنا  
اكاف ام مسلم ان قلت كافر بل هم الجلود فقد حلفت ما قلت وان قلت مسلما فلا  
على الاسلام والغرض خلافه في اثبات المنزلة بين الشريكتين كما يقول المعتزلة  
وليس هو مذهب اهل السنة اذ ليس عندهم واسطة بين الايمان والكفر ولا بين  
الجنة والنار ويكفي ان يقال هو مسلم من كبره كبره وفيه نظر لان الغرض ان لم يعتقد  
شيئا فلا يكون مؤمنا على ان الكبرية يحتمل العفو عنها عند اهل السنة وايضا انما يعتقد  
من لم يبلغه الدعوة الكفرية تلك المدة بغير كفا عند الحقيقة والمعتزلة فلا فرق  
بين التولين فليست من هذا الكمال **قوله** في هذا القول **قوله** اعتبار بالارتداد فان

بمحل ثلاثة

بمحل ثلاثة ايام المرتد يعرض عليه الاسلام على سبيل التذنب دون الوجوب لانه لا يجرى  
باعتقاده وهو قول مالك والشافعي واحمد وبلشفا وغيرهم فان طلب ان يميل بثلثة  
ايام للمهلمة لانهما مدة حذرت لا يلا العذار فان تاب والاقتل وفي النوادر عن ابي جعفر  
وابي يوسف سحن ان يميل ثلاثة ايام طلب وفي الصحيح قول الشافعي ان تاي في الحال  
والاقتل وهو اختيار ابن المنذر وقال الثوري يستتاب مرتدي عود وفي المبسوط  
وان ارتد ثانيا وكذلك كذلك يستتاب وبقا اصل العلم وقال مالك واحمد يستتاب  
من تكرر منه ذلك كالزندق والشافعي والزيد بن رويان ورواية لا تقبل توبته كقول  
مالك وفي رواية تقبل كقول الشافعي وهذا في حق احكام الدنيا اما فيما بيننا وبين  
الله تعالى فمقبول بلا خلاف وعن ابي يوسف اذا تكرر منه الارتداد تقبل من غير  
عرض الاسلام لاستحسانه بالدين وقوله وهذا لا شعرة الى افرغ اى الحكم عديم  
ان من شاء على ما علق جبل ان غفل عن الاعتقاد بعد ما بلغ حتى حصل على غفلته  
او لم يعقل بل نظر واعتقد الشركه واستمر عليها الى ان مات ولم يبلغه الدعوة كما  
في غفلته وكفر محذور اعدم ما هو المعبر عنه في ذلك وسواه **قوله** وفي  
قل من لم يبلغه الدعوة ولذا قال الشافعي في قوله لم يبلغه الدعوة الذي اذا قتلوا  
هذا بلا علة عدم اعتبار العقل وكذلك لا يتم لو اعتبر والعقل كجمل الكفر معتبرا ولو  
كفر لم يقولوا بالضمان في قتله فمما قالوا بالضمان علم انهم لم يعتبروا العقل اصلا  
**قوله** ولا يجرى ايمان الصبي العاقل عندهم وبقا قال الشافعي وزيد وكذا لا يجرى  
ارتداد عندهم وهذا في حق احكام الدنيا حتى يرتد اياه الكافر بعد اسلامه  
ولا تبين من امرنا المشركه فامر حيث سعادة الاخرة فالايان **قوله** كذا  
في المصنف **قوله** وعندنا يصح ايمان الصبي العاقل وان لم يكن مكلفا بل على الصبي  
لسقوط الخطاب عنه بحديث دفع العلم عن ثلاث ويقع عن الغرض لان صحته لا يتوقف  
على وجوب الاداء على مشروعية نفسه فقط الصوم المسافر مع انه غير مسافر  
الى فرض ونقل فلا يكون له صفة اخرى غير الفرضية وهذا لم يجب عليه التجديد بعد  
البلوغ بخلاف غيره من العبادات البدنية والمالية وان وجد محلها وسواها **قوله**  
وساوقف واليه العلم كحق ما شرع له جمل وهو الارتداد لانه انما يتحقق بالاداء على

اعتد



الاختيار وقد العظم لله تعالى وليس للصبي اهلية لذلك وحاصل القول بيننا  
وبين المعتزلة والاشاعرة في من لم يبلغ الادب والصبى العاقل ان الاول عندنا  
ان لم يدرك مدة النطق هو حذر الافلا وعند المعتزلة وعندنا ليس يكلف بالايمان  
عند المعتزلة وعندنا ليس يكلف به وكما يصح منه وعند الاشاعرة لا يصح منها كما  
لا يصح تكليفه به **ف** العقل جنت في ابيات الاهلية ان ارادوا ان يعبروا بنظر  
فهو خلاف الاجماع لان اهل القبلة متفقون على ان حكمته جنت في ثبات صفات  
الاولية واثبات المعزة والنبوة وان ارادوا ان يعبروا للاهلية وغيره فهو متفق  
بين الجميع فلا يكون مذهبنا ناسا والحق ان الحق معتد واجيب بانهم ارادوا به انه  
ليس بموجب حكمه في احكام الشريعة كما قاله المعتزلة بل شرطوا الوجوب احرار وهو  
انضما الخطاب اليه وادركه زماننا ولم يهدموا ايضا كما اهدوا الاشعة حتى  
قالوا ان الناسي على الشايق لو وصف الكفر واعتقده او اعتقده ولم يصفه لم يكن معذورا  
او كان هذا قولنا ثانيا متوسطا بين العلوي والتقصير الله اعلم **ق** وتبوا على الفطرة  
اي وقوله صلى الله عليه وسلم كل مولود يولد على الفطرة فابواه يهودانه او ينصرانه  
او يمجسانه رواه البخاري في حديث الا هيرية **و** الجملية عنهم التي اقرها الجولبي في الآية  
ان المراد منها تعذيب ما لا يتوقف عليه الا بالسمع ونحن نقول به كما سلم في دار الحديث  
ولم يبلغه التمتع لا يكفر معذبا على ترك الشرايع كالصلوة والزكاة لان العقل  
لا اهتداه في ذلك وقيل المراد بالاعذيب المتقى عذاب الاستصصال لا يعذبون  
تعذيب الاستصصال الا بعد طهر الوجه العقلية والشعبية فلا يثاب في التعذيب الموقت  
بعد طهر احدى الجنتين وهو العقل فاملوا الجولبي عن الحديث ان العلماء قد اختلفوا  
في المراد بالنظرة على اقول كثيرة ذكرها ابن حجر في شرح البخاري اشهرها ان المراد  
بها الاسلام ثم الحديث على هذا المراد لا يطابق مدعى الخصم فانه لا يقول بصحة ابي  
الصبى العاقل اقدم ورود الشريعة به فكيف بهذا الحديث الاسلام الطفل  
الذي يموت ابواه كافرين ولا يحتمل له فيه فداستمر عمل الصحابة وفي بعد  
على علم التعرض لاطفال اهل الذمة وقد ساق ابن حجر في شرح البخاري في  
اطفال المشركين عشر مذهب قال ولم يرد فيه حديث صحيح يعتمد عليه **و** الاهلية

عان الى اخره لما ثبت انه لا بد في الخطاب من اهلية للمخاطب اذا خلا ثبت الا  
بالعقل قال الاهلية نوعان اهلية الوجوب وهو صلاحية لوجوب الحقوق  
المزروعة له وعليه واهلية الاداء وهي صلاحية لصدور الفعل منه على وجه  
يقدر به شرعا وقد ذكرنا فيما تقدم ان الوجوب عبارة عن يشمل الذمة والاداء  
عبارة عن تعريفها وهذا لا يخفى ان يتسم لطلوع الاهلية للاهلية المتقدمة  
فان المراد بها اهلية الوجوب فيلزم يتسم الشئ الى نفسه وغيره **و** ههنا  
على قيام الذمة الى اخره الذمة في اللغة الرد لان نقضه موجب الذم قال الله  
تعالى لا يرتقون في مؤمن الا وكاذبة اي عمدا ومنه يقال اهل الذمة للمعا  
من الكفار وفي الشريعة يختلف فيها فترام في القلاد صفا وعرفا باها وصف  
يصير الشخص اهل للايمان له وعليه واعترض بان هذا اصادق على العقل  
اذ مناط التكليف هو وهو غير الذمة والوجوب واجيب باننا لانسلم ان العقل  
هذه الجنسية بل العقل انما هو مجرد فهم الخطاب والوجوب مني على الوصف المسمى  
بالذمة حتى لو فرض سوت العقل بدون ذلك كما لو ركب العقل في حيوان غير الادي  
لم يثبت الوجوب له وعليه والعقل بمنزلة الشرط ومعنى قولهم وجب ان يثبت  
في حقه كذا الوجوب عليه نفسه باعتبار ذلك الوصف فلما كان الوجوب متعلقا  
به جعله بمنزلة طرق مستقر فيه جعله دلالة على كمال العليق ومنهم من جعلها  
ذاتا وهو اختيار في الاسلام والمصنوع عرفها بانها وقت لها ذمة وعهد  
وهذا عند المحققين في تسمية المولى باسم المولى وعهد وجب في ذمته كذا انه الذي  
على نفسه باعتبار كونه محملا لذلك العهد **و** المراد بالعهد ما جرى بين الرب وعبادة  
يوم الميثاق المشار اليه بقوله واذا اخذ ربك من بني آدَم من ظهورهم ذرية **يا**  
الآية ولله ان تقول ان ابرادوا بالذمة النفس الصالحة لتقول التكليف فكذلك  
صحيح اذ الحقوق انما يجب عليها لكن ما الحاجة الى تسميتها ذمة حتى وقع الخلاف  
فيها اذ يكفي في احكام الحقوق من صحة المطالبة والتحاكم والالتزام والحبس  
واحد الحق ان يقال ذم عليه وحق عليه وواجب عليه وان ارادوا وغير  
النفس الصالحة فلا معنى له ولا حاجة اليه والجولبي انما ثبت في الشريعة ان يكون

هذين



صلاحية التكليف للنفس باعتبار العهد الماضي وهو النفس الصالحة لقبولها بآدم  
العهد وهو الائمة مجازا فان ذمته اشارت الى ان تلك الصلاحية باعتبار  
ذلك العهد ولا خلاف بين اهل الشريعة ان ذلك العهد ثابت للنفس وانما سمي بالذمة  
وانه محل الوجوب وقد ثبت تسمية محل الوجوب بهذا الاسم في الصدر الاول من  
فرع الصحابة والتابعين وائمة الدين فاحاطت المناقشات التي تحققت وتعرفت وليس  
في ذلك تكلف بل هو تحقيق وقرينة لهذا الاسم بعد ما ثبت حقيقة بالاجماع  
ولا يكفي في احكام الحقوق ما ذكره من بيان محل الوجوب لا بينا احكام كثيرة كما  
عرفت في الفروع فتنبه لذلك **قوله** والادى بولد له ذمته صلحة عليه حتى  
لو اشترى الولد شيئا لا يجب عليه الثمن واما بعد الانفصال فذمته مطلقا لصحة  
نفاذ كل وجه فيصير اهلا للوجوب له وعليه باجماع الفقهاء حتى يملكه الملك  
فيما شرب الوالي له ويجب عليه ثمن مثله **قوله** وحقوق الله تعالى يجب على الصبي  
كوجوبها على البالغ وما سقط عنه انما سقط بوجز الصبي دفعا للوجوب لان مبنى الوجوب  
على صحة الاسباب قيام الائمة لا على الاختيار وذلك موجه في حقه فيثبت الوجوب لانه  
جبري فلا يثبت له العقل والتمييز وذهب المحققون الى انتفاء الوجوب عند اصلا  
وهو الصحيح لان القول بالوجوب مع عدم حكمه قول باخلاء ايجاب الشريعة الغائبة  
في الدنيا لعدم تصور الابتلاء وفي الفروع لعدم سائى الجزع على الصبي عند مخاطبة  
بالاجماع ويؤيد حديث رفيع العلم غير ثلاث فانه يدل على انتفاء  
الوجوب اصلا ولما كان يقول بشكل على ظاهر الحديث النائم الذي يما عوفن والا  
لما وجب القضاء لانه يكفي لاستغفال الائمة والخطاب متاخر ويمكن ان يقال ان  
الوجوب متأخر ايضا في حقه الى ان يعقق يستغل ذمته ويخاطب بالقضاء باعتبار  
السبب فانه قلت الفروع الاول يقولون المراد بالرفع دفع وجوب الاداء الاصل  
الوجوب فلا يرد عليهم النائم قلت مسلم وكثير جرح عليهم الجنون فانه ليس  
في حقه وجوب اصلا بالاتفاق والوجوب الصحيح من اصل الاستكالات اذ يقال الرفع  
مقول بطريق التوزيع فالمراد به دفع نفس الوجوب بالنسبة الى الصبي والجنون  
ودفع وجوب الاداء بالنسبة الى القائم اذ القرآن في النظم الوجوب للقران والحكم

فتنقضي

فتنقضي لذلك **قوله** والعقوبات بمعنى لا تجب على الصبي العقوبات المحضة كما لو  
والعصا لا تغدوم حكمها في حقه ولا تجب ايضا عبادة فيها مؤذنا كصدقة  
القطر عند محمد وقره يجب عند ابي حنيفة وابي يوسف احتراز بالاهلية القاصرة  
**قوله** اي الرقة لا تجعل عفوا بعد من الاعذار حتى لو كانت رقة الصبي  
معتبرة في احكام الدنيا والاخرة عند ابي حنيفة واحمد رحمهما الله استحسانا كما  
لو ارتد والعباد بالله تعالى وابواه مسلما لا ينعى عنه بعد بالصبي بل يحرم من  
الميراث وتبين منه امراته المسلمة ويعذب في الاخرة غدا اب الكفار لكن لا يثقل  
ولا يقبل من قتله قبل البلوغ وبعد كالمتردد وعند ابي يوسف والشافعي  
لا يحكم بصحة ما سئل في حق الحكماء الدنيا وهو القياس ويحكم لها بينه في حق  
احكام الاخرة محل اجماع لان حصول التوبة والخلص عن العقاب عفوا  
من الكفر من غير توبة خلاف النص لا يقال هذه الجملة تؤيد قول المعتزلة بان  
الصبي العاقل غير محذور في الجهل بالله تعالى ونزول الايمان لانها متبينة بما  
القول بالصحة لا بالوجوب فليتام **قوله** كالصبي وكذا الصبي العبادت للبدن  
فان قلت هذا الكلام مناقض لما ذكر في تصحيح الماثورية فانه ذكر هناك  
ان الصلوة حسنة عينها وههنا ذكر انها بين الحسن وغيره قلت المراد بالحسن  
لعينها ههنا ما لا يجمل السقوط والصلوة تختمه فكانت بين الحسن وغيره  
بهذا الاعتبار **قوله** ان كان تقعا فخصاى خالصا غير شاسد الصبر كقول  
الهيئة والصدقة وقبضها والاصطبا والاحتشاش وكهها وكذا البيع  
والطلاق والعناق بطريق التوكيل غير غير لانه تقع محض لانه صفة عبارتها  
من ائيم المناقحة اذ يذلل بصبر مهدى في التجارات عارفا بواقع العيب  
والخسرين كما لا يلزمه العمد حتى لا ترجع الحقوق اليه فان قلت لو شهد  
الصبي لم تقبل فكانت عبارة فاسدة وان لم يلزمه صبره قلت عبارة صحيحة  
في نفسه ومع هذا لا يكون محجوزا عن الخيالات الشهادة بمنزلة الولاية على غيره  
والصبي ليس من اهلها **قوله** يبطل اصلا اخذ الوالي اذ لم ياذن لان الوالي يملكها  
عليه لما فيها من عدم النظر الذي هو سبب الولاية فلا يملك ايجاد تاله وانما يملك



القاض عليه الاقراض لغيره على استعلاء من غير بنينا بخلاف غيره من الاولياء  
 فانقلب العرض بجان القضاء نفعاً محضاً لا شوباً منصرفاً لان العين غير مأمون القطب  
 الا في جهة القوى بان يحقد المال وقد وقع الايجته بولاية القضاء فصار لمحتا  
 بالمنفعة الخاصة وفي رواية بملكه الاب ايضا لا يملك التصرف في ماله ونفسه فكان  
 بمنزلة العاقبة **قوله** كالاجارة والسكاح واخذ الشفعة والرضخ والتشريك  
 وغيرهما مما يجمل الربح والخسران **قوله** فثبت شبهة النيابة في تصرفه فيكون  
 بمنزلة البيع الوبي وكما لا يجتهد بيع الوبي ماله من نفسه بغير فاحش لا يجوز  
 بيع الصبي منه بغير فاحش فاعتبرت شبهة النيابة في موضع الهبة والتصرف  
 مع الوبي وسقطت في غير ذلك من التصرف مع الاجنبي ومع الوبي مثل العتمة وبما  
 يتغابن الناس في مثل نظر الاصل وهو ان تصرفه بصرف المالك فكانه ماله  
 حقيقة **قوله** واصل العقل ثابت لا يحد بعبارة فيه اي في ذلك التصرف حتى  
 اذا وقع منه لا يقع صحيحاً **قوله** كالسلام والدية والبيع فان كان من  
 الاسلام والرد لا يحصل ببيع احد ابويه والبيع سداً ملاك العوضين  
 اذا بائع الوبي لا يجلد **قوله** بعينه عبارة فيه دون عيلة وليه ويقع صحيحاً  
 اذا بائع بنفسه وهذا بناء على اهل البيت وهو انه جعل ولياً شريعياً لا مولى  
 عليه لان كونه مولى عليه سمى الحج وكونه ولياً سمى القدره وهو مستفدان  
 فلا يجوز اجتماعها قلنا مسلم ان لو كان ذلك باعتبار صحة واحد وليس  
 كذلك فان ثبوت الولاية له باعتبار اهل اهلية وثبوتها عليه باعتبار قصودها  
 ولا تضاد بين ما يحصل له مباشرة وله مرة وبينه عند حصوله مباشرة نفسه  
 مرة اخرى **قوله** والامور العتضية على الاهلية وانما لما فرغ من بيان الاهلية  
 بنوعها شرع في بيان امور عرض عليها فتم لها كالموت او احدثها كالجون  
 والتوكل وتوجب تغيراً في بعض احكامها مع بقاء اصل الاهلية كما سبق في العوارض  
 بوعان سماوي وسواها ثبت في قبيل الشارح في غير اختيار للعبد فيه ومكتسب  
 وسواها كان للعبد فيها اختيار وقد قدم السماع على المكتسب لكونه اكثر اختياراً واشد  
 تأثيراً في احوال مجموع التوطين فانه عشر استقر احدها عشر سماوي وسبعة مكتسبة وقد قدم الصغر

على سائر ادواع السماوي وذكر الموت احوال الصغر وحوال الانسان  
 والموت اخرها والمذكور بينهما احوال تعرض بين الولادة والموت فناسب ان يذكر  
 الاول او الاخر احوال المتوسطات وسطاً قدم الجهل على سائر ادواع المكتسبة  
 المكتسب كونه ماصلاً في الانسان لقوله تعالى والله اخذ جلتك من بطن اميها  
 امها بكم لا تعلمون شيئاً وختمه بالكرامة لان المكتسب على نوعين ما  
 يكون من نفس المكتم وما يكون من غيرم والاول اثبت في الماضي في انذاره  
 المانع اذا كان من غير عمر بما يدفعه قبل الوقوع بخلاف ما كان منه فانه قد يقع  
 ولا يمكن دفعه اوان الموت في السماوي لما ذكرنا من احوالنا وذكر الكرامة بمثابة  
 في المكتسب احوال المناسبة بينهما لان كلامهما يوجب الرضى وانما ذكر الصغر في  
 العوارض مع انه ثابت باصل الخلقة لان الانسان قد جعلوا امر الصغركام  
 وحوى عليها السلام ولانه غير داخل في ماهية الانسان لان الحقيقة جملها  
 ناطق فكان في العوارض لا في الراسية وهذا جعل الجهل في العوارض مع انه امر  
 اصل كونه زابداً حقيقة الانسان كالصغر هذا اذا قلنا ان معه كون  
 هذه الامور عوارضاً لها نسبت من الصفات الغائبة اما اذا اريد بالعرض  
 الطريان والحدوث بعد العدم لم يقع في الصغر الا على سبيل التغليب فانهم  
 وانما جعل الجهل في العوارض المكتسبة وان لم يكن باختيار العبد لانه سبيل  
 من تحصيل العلم وكان نزول التحصيل مع القدرة عليه بمنزلة اختيار الجهل  
 وكسبه فكان كسباً فان قلت فعلى هذا وجب ان يكون الرضى في المكتسبة  
 لانه شاع جزاء المكلف في الاصل وانه يمكن دفعه بالاسلام قلت ما ثبت  
 لا يمكن العبد من الرضى بخلاف الجهل فانه مودع في الرضى بوجهه قبل  
 الجهل والارضاء في العوارض واجيب بانها في قبيل الرضى بشيئها وادعى  
 عليه الجنون والافغانا فانها في الاعراض وقد ذكرهما على اليفراد واجيب  
 بانها وان دخلت في الرضى لكونها اختصاصاً باحكام كثيرة يحتاج الى بيانها فافهم  
 بالذکر **قوله** فهو في اول احواله كالجون فيسقط عنهم كما سقط عن الجنون  
 في التكليف بل اولى لانه مع عدم العقل لا بمنزلة الجنون فانه قد يحصل



له تيمين وان لم يكن له قبل بخلاف ما لا يسقط بنفسه ويسقط باسقاطه الى كفا  
المغلفات ونفقة الاقارب والارواح فانه لا يسقط بها هذا الحكم الصغير اذا لم  
يعقل اما اذا عقل بان ظهر فيه شئ من اثار العقل فقد اصاب نوعان من الاهلية  
الادوية من اهلية الوجوب وهي الاهلية القائمة ولكن الصغر عند من ذكره  
بواسطة نقصان العقل فسقط به عن الصغير ما يحتمل السقوط في البالغ بالاعذار في  
حقوق الله تعالى كالصلوة والصوم والحج والنفقات وكذا فان العبادات  
البدنية تسقط بالاعذار والحج تسقط بالشبهات ولهذا قلنا ان الصبي  
لا يصل بالارث لان العقل مما يحتمل السقوط في البالغ فان الميراث لا يقبل وقدنا انما  
شرد في الصوم والصلاة بل ان يوم مضى فيه ولا وجب قضاء واخره لان  
لوم القضاء يحتمل السقوط في البالغ **قوله** واذا سلمنا امره المجنون بان كانت كتابية  
بعض الاسلام على ابي يوسف فان اسلم احد ما صادر المجنون سلمنا بتعاله وبقي التكليف  
والارق للمجذول وكان القياس التاخير للفاقة كافي الصغير لان هذا الحسن لان  
للصغير حدا معلوما بخلاف المجنون في التأخير صدر بالارادة فصار فيها من الفساد  
ما لا يخفى لعدو المجنون على الوطى فان قلت الخطاب ما قطعه المجنون فلم يرضى الاسلام  
قلت عرضة النفس باعتبار اذنة واجب بل اعتبار اذنة يقع صحيحا على تقدير الاداء والتقريب  
على تقدير الالبان الكفارة بالاهلية القائمة على وجه النظر ودفع الضرر عن الوجود  
لا يقال اذا كان التقريب بينهما ثابتا من هذه الخشية فلا يكون الصغير كالمجنون لانه  
التشبيه لا يتنفي العموم **قوله** والفرقة والمطالبة بالمرء عند من ليس من اهله  
فان قلت هذه الجملة يلزم المجنون ايضا اذا ابي اياه الاسلام او لم يكن له ابا  
وهو ليس من اهله قلت نعم ولكن اذا لم يرض على ابيه الاسلام وليس في التاخير  
فايدل لعدم هاتية المجنون يلزم الاحتمال الكلي بالمرء وهو كونه تحت كاهنه ذالما يجوز  
بخلاف الصالان له **قوله** وجملة الميراث بعض من اقراره الكفار لان اليمان  
لا يسوغ الحرفين ونقلوا اما هو واحد وسوا العزم ولهذا قلنا لا تشترط التعيين  
في الايمان انه يورث عن العزم بل على اى وجوده تاتي به يتبع عن العزم **قوله** ووضع عند الزام الاداء  
لانه يحتمل السقوط بهذا الكراهة لا يقال كيف منع عن الزام الاداء والتكليف بموادة اداء

يكنز

يكون فضا لا يبول الا اذا وقع فضا وان لم يكن واجبا الصوم المسافر على ما  
وهذا الاحتسان الذي حصلته ان هذا الاحتسان في الجنون العارض لا يخلو  
منها بانها ما لا يخلو من مثل الصبا عند ابي يوسف وعند محمد وهو ظاهر الرواية  
بما عارضه من غير فرق وظهر من الخلاف ان من بلغ نحو ثمان افاق قبل مضي شهر رمضان  
او قبل عام يومه ليلة فانه يجب عليه قضا ما مضى في شهر رمضان وما فات من  
الصلوات عند محمد خلا فالابي يوسف رحمهما الله وقبل الخلاف على العكس ثم لما  
لم يكن للكثرة نهاية يمكن ضبطها اعتبارا ناهيا وهو ان يتوجب الجنون وطيفه  
الوقت وسوا اليوم والليالي في الصلاة لانه وقت جنس الصلاة وجميع الشهر  
في الصوم حتى لو افاق ساعة في شهر رمضان ليلا او نارا الزم قضاء جميع الشهر  
في ظاهر الرواية والصحيح ان فاقته ان كانت في الليالي لا يلزمه القضاء وكذا في غير  
وقت النية من الشهر على الصحيح لان الصوم غير متعين في تلك الاوقات ولا يعين  
فيه الصوم في الاوقات لا تكون بالفاقة فيه بل من اختلف ما لو حثت منها لاقته  
في وقت النية يلزمه القضاء اتفاقا ثم اشتد طوائف الصلوة التكرار ساكد الكثرة  
فيتحقق الحرج الا انما عتد نفس الواجب اعنى حسن الصلاة فاشترط تكرارها  
وذلك بان نصير الصلوات مستادا لها اعتبار نفس الوقت اقامة للسبب الظاهر  
اعنى الوقت مقام الواجب تيسرا على المكلف في سقوط القضاء وهذا الاحتسان  
**قوله** ثمرة الخلاف يظهر في اذ اجب قبل الرزاق ثم افاق في اليوم الثاني بعد وقبل  
العصر لا يجب القضاء عند هذا التكرار الوقت لزبان على يومه وليلة ويجب عند يوم  
تكرر جنس الصلاة حيث لم تصر شا ولو اسمر الى ان دخل وقت العصر لا يقضى  
اتفاقا ولقائل ان يقول كل الفريدين مطالبة بالفرق بين هذه المسئلة وبين  
ما اذا كثرت النوايب حتى سقط الترتيب اما ابو حنيفة وابو يوسف حيث جلا  
الكثرة ثم ان يزيد النوايب على خمس فيخرج وقت السادسة بخلاف هنا واما  
محمد فانه جعل حد الكثرة عند دخول وقت السادسة بخلاف هنا ويمكن الجواب  
بالتسديد بالذمة بان محمد اعتبر الاحتياط هنا وهناك دفع الحرج وهو ان يسكن بالاذن على  
وابن عمر فيما يقان على اصلها لولا وجوه الاثر واعلم ان الخلاف المذكور بين ابي حنيفة

حسنة بين ابي يوسف



و محمد بن يحيى في الاسلام في اصوله وجواهرها في مسبوطة وصاحب الهداية  
و ذكر ابو الليث و شمس الائمة السرخسي ان اعتبار الساعات و اية عن ابي حنيفة  
و ذكر صاحب المنظومة و الطحاوي و الخلاف بين ابي حنيفة و محمد بن يحيى  
ابي يوسف فان قيل هلا اعتبرتم التكليف في سقاط الصوم كما اعتبرتم  
في الصلاة فلنا قد اعلمنا انه كذلك فان الصوم وظيفته السنة و ان حض  
اداءه ببعضها فيمضي الشهر يدخل وقت وظيفته لغزى اذ الاستيعاب لا يتحقق  
الابوجود جزاء في شوال و يكفر الجنس كالذكر و تكبر و قد تكرر الكثرة  
فلا يتنجس اني تكبر حقيقة الواجب فهو عام و ان ما قاله ابو حنيفة و ابو يوسف  
في الصلوة على ما قرأ على ان في شرط الموكد ان لا يزيد على الاصل لم يحض وظيفته  
اخرى ما لم يحض عشر شهر افراد ما جعلنا باعنا على الاصل و موافق و لا يلزم  
عليه زيادة المراتب في غسل اعضا الوضوء و تأكيد الفرض لان السنة و ان كثر  
لا تقابل الغرض فضلا عن ان يزيد عليه فليبر و نقضنا بخلاف ما نحن فيه فان الزيادة  
فيها شرط كالاصل فلم يجز ان يكون زائدا عليه **قوله** في الركاة الى اخره اى حد  
الامتداد في حق الركاة اذ يستغرق الحول عند محمد و سوره و اية عن ابي حنيفة  
و ابي يوسف و سوا الاصح لان الركاة انما تدخل في حد الكراهة بخلاف السنة الثانية  
و روى هشام عن ابي يوسف انما قام اكثر الحول تمام كنه تيسرا و تحقيقا  
المكلف لغيره في السقوط و التقصير عند ملحق بالقل و اعلم انه مشرع  
مع الحيوان ما كان حسنا لا يحتمل السقوط بطريق التبعية حتى حكينا بايمان الحيوان  
بتعاله اذ اوبى و ان لم يصح منها ما وقع بنفسه و كذا اثبت في حقه ما كان  
فيما لا يحتمل العفو كالكلب و الاربع و تعال اذ بلغ حيوانا  
و ابواه مسلما ثم ارتدا و لم يدار الحرب و هو معها و ان يركبته بدار الحرب  
كان مسلما بتعاله لدار ابا بلغ عاقلا مسلما و ابواه مسلما ثم ارتدا و حقا  
بدار الحرب لم يحكم برده بتعالها و كذا لو اسلم قبل البلوغ و هو عاقل ثم  
حين لم يتبع ابويه بجان لان ابا الاسم بنفسه كان اصلا و لا يستقيم جعله  
بتعاله و كان الحيوان الحي في عدم العقل في تبيين اليها من الحيوان و هو العاقل و كان الصبي

في اول الحواله عدم العقل فالحق به الحيوان و في الاخر ناقص فالحق به الحيوان **قوله**  
و هو كالصبي مع العقل في كل الاحكام الى اخره فلا بعض المحققين حكم الصبي حكم  
المعتوم مع العقل الا ان امراته المعتوم اذا سلمت لا يجوز عن الاسلام على  
المعتوم الى كل العقل كما لا يضره عند علي اول الحيوان بخلاف الصبي و في هذا الاستدلال  
نظراته لا فرق بين المعتوم و الصبي العاقل في عدم تأخير عن الاسلام لان  
اسلامها صحيح و صح خطاها و الزمان لان الزمان لا يملك العقل و العقد  
و هو ان حجة و انما يقطع عنها خطاب الاداء فيما يرجع الى حق الله خاصة و انما  
التأخير في حق الصغير الذي لا يعقل خاصة **قوله** فلا يطالب المعتوم في الوكالة بالبيع  
بتسليم البيع و كذا لا يطالب في الوكالة بالشراء بنقد الثمن **قوله** و كونه صبي او  
ابى اخره هذا هو لب سوال بان يقال الصداق العتق يتايبان التكليف بالمرامات  
اجاب بان كون المسئلة صبي او مجنون لا ينافي عصمة المحلى لان الاموال  
محفوظة بعصمة لا ينافيها عند المتكف **قوله** و النسيان و هو يدري الى اخره فلا  
يجب الحقيقة لان التعريف انما يكون ما في حقيقة جوهلة نعم يعرف البديهي بحسب اللفظ  
لو ان ان يكون بديهيا و هو ان البديهي و ان يتوقف حصوله على نظر و كسب  
يكن ان يتوقف على شيء اخر فربما العقل العقل ابدا و الاحكام به اذ الحدس و التجربة  
فالبديهة لا يستلزم الحصول و انما كان النسيان بديهيا لتصور حقيقة النفس  
اولى تصور من حصول المشا فان تصور الصفات النفسانية الواحدية  
اولى تصور من الامور الخارجية عن النفس **قوله** و هو شرع طبيعي يمكن  
في الانسان بلا اختيار فيه فيمنع من سمة الظاهر و الباطنة عن العمل و كسب العقل  
عنه استعماله في قيامه فيجرب به العبد عداة الحق قبل فيه نظر فالحواس الباطنة  
لا تسكن في حالة النوم و عند الابطا هو مسكون الحيوان بسبب مسخ و طوبه عند  
مختص في الدماغ بحسب الروح النفساني في الجوانب الاعضاء **قوله** فلا يقدر  
بقيامه و ركوعه و سجده و فضاخ تلك الحالة ملحد و غير غير قصد و اما العقدة  
الاخرى اذ يت مع النوم فلا يضره غير محمد و لكن قيل يقدرها مع النوم و فضاخ  
لانما ليست بركن و بساها على الجملة و النوم لا ينافيها بخلاف اعلاها مع النوم و قيل



لا يفتد بها حتى لو لم يجدها بعد البناء فسدته وادانها في التام في صلواته حالة  
 بوم لم يتعلق به حكم محرم ولا في احد من الاختيار المحملي له لئلا يكون كما هو هذا  
 فحار في الاسلام والمصنف والمخير وقاوى فلهذا في حان والخلاصة ان  
 صلواته تفسد في غير ذلك خلاف وفي النوازل اذا تكلم التام في الصلوة تفسد  
 صلواته في غير ذلك خلاف وفي النوازل وهو المختار لاطلاق النص واما قوله  
 التام في الصلوة فلا روي فيها عن محمد بن محمد الله وذكر في المعنى ان عاتة المتأخرين  
 على ان فقهه التام في الصلوة تبطل الوضوء جميعا اما الوضوء فالنص الغيب  
 العارفين بين النوم واليقظة واما الصلوة فلان التام فيها كما المستيقظ شرعا  
 وروي شداد بن عبد الله حيفة انها تبطل الوضوء دون الصلوة حتى كان  
 له ان يتوضأ ويبني على صلواته بعد البناء وفي عامة نسخ الفتاوى انها  
 تبطل الصلوة ولا تبطل الوضوء لانهما كونهما حدثا باعتبار معنى الجملة وقد روي بالنوم  
 ونحوه المص في الاسلام مذهبنا انه لا تبطل الوضوء ولا الصلوة لان النوم  
 تبطل حكم الكلام قبل وعليه الفتوى **قوله** بدعيه المخصوص الى قوله وقال به بصير  
 الشخص كمان اولى سمولنا الذكر والاشي قال في الفتاوى المراء الجبل يقال هذا امر  
 صالح ورايت امر صالحا وموتت بار صالحا واعلم ان بعض الشارح قال ان  
 في عرف الفقهاء عبارة الادي في حلا للملك والابتداء في دفع منه العجز كما  
 قوله واما الرق لغو عن حكمي تعريف بلانهم لا بحقيقة فانه كما من عن حكمي  
 بوجوده ولا روق فيه كالا جرم في حق المستاجر المعتدى في حق الامام والصبى  
 العاقل في ملكه حتى الاب فان كل واحد منهم عاجز حكما في حال نصرته وليس  
 بموقوف انتهى وفيه نظر فانه لا يوجد الا بتمام اجراء الرق في نفسه  
 عن حكمي الى قوله عنده للملك وما ذكر في صور العجز الحكمي مسلم لكن لا يجل  
 وجب بصير بنا الشخص عنده للملك فافهم **قوله** وهو وصف لا يجرى التجري  
 في الاصل بالهين لكن الفقهاء ليسوا لهم تخفيفا كما هو مذهب بعض العرب  
 في المهور فصار تجر وما لو انتم قبوا الواو او وقعها طر فابا قالوا التجري  
 اي الرق وصف قائم بالرق لا يقبل التجري اتفاقا في الاصل كونه محرم في غير دعوى

الكبرى فانه مجهول النسب لو اربان نصفه ملكه فلا يجل عبد اني شهادة وجميع  
 احكامه في غير ذلك خلاف ولم يجعل نصفه عبدا ونصفه حر في الاحكام بحيث لو انظر  
 مثلا ليه فليكونان حكم في الشهادة كما تمت المران عام الرجل وان ثبت عليه ما اظهر  
 من ملكية النصف لم يفتد افرله بها وفي هذا الاستدلال نظر ادلا نذل هذه  
 المسئلة على عدم تجرى الرق لان الشهادة لا يقبل الا من حر فلهذا لا تقبل شهادة  
 وما ذكر في النص لا يمكن هنا لان التكلم من النصف الشارح لا يتصور بخلاف المراء  
 غاية الامر ان يكون ملحقا بالرق في الشهادة لان كونه رقيقا ولغايبا سلمنا امتناع  
 تجرى الرق ابتداء لكن لا ساهم امتناع ابتداء لان وصف الملك يقبل التجري فيكون  
 ان يثبت الشترع للمولى من الخدمة في البعض ويعل العبد في البعض الاخر مشاعا  
 ولا تثبت الشهادة والولاية وكيفية كذلك لانها لا تقبل التجري لا بتساها على  
 حال الاهلية فتقدم برقية البعض لان الرق والحريه متضادان فلا يجفها  
 لان الممنوع ان يكفر الموصوف بالحرية العلية موصوف بالرق ولا يقال ذلك  
 بل الحلي متصف بهما مشاعا كما اذا ذكر ريد نصف عبدا مشاعا فانه قد اجمع مالكية  
 زيد باعقار الضمير ففطن لذلك **قوله** كالعق الذي هو ضد لا خلاف في  
 ان العتق لا تجرى لانه في حكمة بصير بها الشخص اهلا للملكية والشهادة  
 والولاية ويختص بها عزه المستوي حتم لا يملك بالزهر وشور مثل حن الغوة  
 لا يقنوع في البعض دون البعض وفي قوله الذي هو ضد اشارة الى عدم تجرى  
 من روق ولما حل انهم اتفقوا على عدم تجرى العتق والرق على قابلية الملك فبما  
 وروا لا جامعهم على قولهم بيع العبد في اثنين وبيع النصف وتبعية النصف  
 فيلزم من عدم تجرى المسبب فان قلت ينبغي لئلا يكون الملك غير تجر لان سببها  
 وهو الرق لا تجرى والسبب يثبت بحسب ثبوت النسب على ما قلتم قلت  
 مرادنا هناك بالسبب العلة لان الرق معتد بال كفره لا كذلك الرق في الملك  
 لان الرق سبب محض لا يلزم من ثبوت ثبوت الملك والعلة انما هي الشرا والاهلا  
 والهيبة والصدقة والادب فلهذا قلنا تجرى الملك التجري بسببه لانه بما يوجد  
 الشرا في البعض دون البعض وكذلك اخواته **قوله** وكذلك الاقنان عند ما لا تجرى



الآخر اعلم ان اصحابنا اختلفوا فيما به العتق وهو الاتقان هو دفع للملك  
ام للرق وان ثبت العتق فقال ابو يوسف لا يجزى بالاجماع فكذلك الاتقان لعدم  
تجزى لادنه وهو العتق اتفاقا لانه مطاوعه بقاء العتق فعتق مثل كسره فلا  
والمطاعه على حصول الاتقان عن طريق الفعل المتعدي بمعنى مفعوله وانما الشيء لا يتم  
له فلو تجزى الاعتاق بان يتبع على جزء من الكل دون جزء من تجزى العتق فهو ربة  
واللازم باطل بالاتفاق فالملك ومثله لان محل الاعتاق والعتق واحد وهو  
الرقبة ونجربها **قوله** وقال ابو حنيفة انه اذا رآه الملك الى الرق يعني ان الاعتاق  
ازالة الملك لانه تصرف في تصرفات العبد فلا يتعلق الا بجزءه وسواها بالية والملك  
وذلك متى ما بالاتفاق وحاصل قوله ان الاتقان اثبات العتق فعتق وثبت  
العتق فمنه الازالة لان المراد انما يتصرف فيها هو حقه موقوف وغيره وحقه في  
المال وهو متى كان الاتقان الذي هو سقاطه متى لان ثبوت المملوك بقده  
ثبوت العتق **قوله** وهذا الجواب ضعيف الى اخره حاصله ان التناهي يلزم اذا كانت  
المالكية والمملوكية في جهة واحدة ان كان كالمقيد به المص اما اذا كان مملوكا في حيث  
كونه مالا ولا مالا كما في حيث كونه ادبيا فلا ينافي لاختلاف الجهة ولا يخرج ان وجه  
الضعف المذكور هو السؤال بعينه فكانه يقول السؤال على حاله واجاب بعض  
الشراة بان عتق اخلاق الجاهل يلزم التناهي ايضا لانه اذا كان مالكا للمال  
فحيث انه ادبي وهو ماني بدين المال ملكه لولا ان يلزم ان يكون اشبه الواحد  
مملوكا كالشخصين في حالة واحدة لكل واحد منهما على الكمال وهو محال واجاب  
بعض مشايخنا بان لا يجازان يكون عالما باعتبار الوجودية ومملوكا باعتبار  
المالية لما يلزم عليه من احد المذاهب انما ملكه لنفسه اذ لا فرق بينه وبين حيث  
هو مال وبين غيره من سائر الاموال فيجوز له بيع نفسه في غير فيما اذا وهبه  
السيد في نفسه مثلا وسواء التناهي لو يلزم الضميمة او ان التخصيص فيها  
مخصص فيما حضرت مالكية بما سوى نفسه من الاموال فاذا ايعا العبد  
شيئا من الاموال وان ملكه لغوات لاهلية منه فواتا قد يتركه بغيره لاجاد  
وهو كلام حسن جدا فانه **قوله** حتى لا يملكه العبد الى اخره ولم ياذن وسواء

كانت الامة المعونة للوطني ملكا للسيد باذنه واذن له فيه او كانت له كتاب  
فلا يملك من فيه شيئا فيدبرق ويجوز امتالا بعتد كتاب لان التناهي احكام  
الملك لا من يملكه ملكا الكتاب ناقص ولذا لا يبيع الكتاب بملكه ووجد  
كالذمة الى اخره ان قلت سلمنا ان الذمة من حرمان الشراة وكالات ماله  
وكن لم قال المصنف الرق ياتي في حال المال مثل الذمة وللعبد ذمة فلن  
نعم للعبد ذمة لكن ليست بذمة مطلقة بل هي ناقصة ضعف بالرق وهذا  
قلنا ان ذمة لا يحمل الدين بنفسها لضعفها حتى لا يطالب بها الا اذا انضم  
اليها مالبة الرقبة واكسب يستوفى من الرقبة واكسب الى ان يعرف الكسب  
الى الدين او لا فان لم يعرفه او لم يكن له كسب يعرف مالبة الرقبة اليها  
بان يباع في الدين اذا لم يذعه مولاه خلا فلا يذره الشافعي ولا يبيع الكسب  
بالاجماع وان لم يمكن بيعه كالمال برك الكتاب ومعنى البعض عند ابي حنيفة  
الحل بغيره وللق اثر في التصفية كما ذل عليه اشارة قوله تعالى فاعلني  
نصف ما على المحصنين من الغنائب ولما روي عن عمر رضي الله عنه انه قال  
لا ينزوح العبد اكثر من اثنان وكذا على النساء ينسقط بالرق الى النصف  
حتى يصح تخاصم الامة اذ تقدم على الحرية ولا يفتح اذا اثاره وارن تغذ  
التصفية في المقارنة **قوله** بعض من اعشدة دراهم يعني اذا بلغت قيمة  
المرقوق المفقول فيه الحوازيات عليها ينقص منها شيء له حطر في الشرع  
عشره رابع اذ ياتي نصاب المهر والسرقة احرار غير مشبهة مساوات  
العبد بالحر خلا فالرقي يوفى والشافعي حيث اوجب اقيمة على العاقل  
بالغة ما بلغت **قوله** لان كمال حطر الانسان بكماله ما كسبه الى اخره لكان  
ظاهر هذا التعليل يقضي ان ينسقط قيمته غير بده الحر لا تقفاء احد الما  
وكذا ما قدمناه من ان السرقة اثر في التصفية بالديل والجواب ان المالكية  
تو فان مالكية المال وكما لها بالحرية ومالكية التخاصم وثبوتها بالذمة  
فالعبد قد ثبت له مالكية التخاصم بكماله وانما توقف على اذيق المولي  
دفع الضرر في مال لا يفتقان في مالكية العبد ولم تنفق فيما مالبة للعبد بالكلية

360



حتى يباين بصيف وبيت بل انما يكن فيه نقصان لانهما بسببين ملك  
الرقية و سومتف للعبد و ملك اليد اعني النص وهو ثابت له فلم يواظب  
نقصان ملك اليد نقصان مؤخر في قيمة فقد رهاها بعشرة دراهم لانه قد اعتبره  
الشارح في اقل ما يستوفى به على الخراسان **قوله** عند ابي حنيفة و ابو يوسف  
مع في رواية عند **قوله** وعند محمد و الشافعي و ابو يوسف في رواية  
اخرى **قوله** اي في اقرار الماذون بالسرقه التقيد بالماذون هنا ليس  
بظاهر بل مفيد لانه لا فرق بين اقرار الماذون و المجرم بالسرقه المستملكة  
بغله و يجب عليه القطع بغير ضمان عندنا سواء صدق المولى على السرقة او كذبه  
وقلا ذفر باستقاط القطع و وجوب المالا للمحال ان كان ماذونا و بعض العتق ان  
كان مجرما و كان الشارح انما قيد بالماذون بقول المصنف بعد و في المجرم اختلافا  
فظن ان محنا قراره بالسرقه المستملكة و القائمة بالاتفاق اذا كان  
ماذونا و ليس كذلك اذ لا فرق بين الماذون و غيره عند الثلاث و اما اقرار  
سرقه العين القائمة في يد نصيب في حق المال اذا كان ماذونا بالاجماع حتى  
يرد على ملكها و كذا في قطع الحق ايضا خلافا لما ذكره الشارح قوله اذا كان عندنا  
قوله و القائمة كما في رواية كذا ذكرناه **قوله** يعني اذا اقر العبد المجرم عليه بالسرقه  
فان كان المالا صالحا قطع و لا ضمان **قوله** تكرار لا فائدة فيه و ليس هو مقصود  
المصنف بل و لا يطابق صنيع الشارح على ما لا يخفى و كان المناسب ان يقول  
اي اقر يعني في اقرار العبد المجرم بالسرقه القائمة اختلاف بين علمائنا الثلاثة  
فقد ابي حنيفة يعني اقرار مطلقا فيقطع و برد المال على مالكه و عند محمد لا يصح  
ولا يرد المال **قوله** والمراد هو حاله الى اقر و عند الاطهار هيئته غير طبيعية  
في بدن الانسان بحسبها بالذات لغز و النفقة و اجرة الطبيب **قوله** مستند الى  
او لداي حال كثر المجرم فاذا انقلبت به ثبت المجرم الى اول المرحل عن بصيرة اوله بوصفها  
بالامانة كالتوبة و المحاباة اي يسرع نصف المحاباة كما يسرع ما يساوي  
القائم مائة مثلا او يشتري بالف ما يساوي خمسة لان ركعة التصرف صدق  
في اهلها مضافا الى محله فيبغى فادامه قولا المحصول الشك في ثبوته بسبب المجرم انما

التدراك ثم التسخير و النقصان اذا زال الشك بالبريد و ذلك التصرف لعدم  
وجه علة المجرم في حقه و اذا زال الموت ينتقض ان احيى الى النقصان لتحق  
علة المجرم في حقه و هو المرحل المستعير للموت **قوله** هذا العتق حكمه حكم المدبر  
قبل الموت فيكون مستندا الى اول المرحل لان سبب المرحل من ميمت و لا يفرق  
انه من ميمت الا بانصالة بالموت لان الموت يحصل بضعف القوى و ترادف الا  
الامر بعد ان في ساير الاحكام و حكم المرحل بعد الموت في الغريم في كل  
قيمة و للوارث في ثلثها اذا لم يكن في ثلثها للميت مال سواه **قوله** اشارت  
الى جواب نقض اي نقض اجمالي و هو ان يقال ما ذكرتموه الدليل على عدم نقض  
اعتاق المريض غير صحيح لانه لو كان صحيحا لما اختلف الحكم عند في اعتاق  
الراهن لكنه يستلزم عند فيه لنقص العتق عند فلا يكون صحيحا **قوله** والجواب  
ان يقال لا نسلم الى اقر فان قلت فكيف صح الا بصالح وجه سبب المجرم و تعلق  
حق الورثة قلت صح استحسانا بالسنة لقوله عليه السلام ان الله تصدق عليكم  
بنصف اموالكم في امر اعماركم من بارة على اعماركم فصعوا حيث شئتم و لا انة  
الانسان لما كان مغورا باهله فتصرف في عمله بقوله الشارح نكث ما له تحت  
نصفه ليتلازم به بعض ما شرط فيه عند حلول اثار ميمته فضلا منه و رحمة  
وسما الحيف و النفا من جعلها احد العوارض لا اتحادها صورته و حكما و هما  
لا يسقطان اهلية الوجوب و لا اهلية الاداء **قوله** بقاء الذمة و العقل  
و التقدير البدن الا انه ثبت بالنقض ان الطهارة عنها شرط للصلاة  
على وفق القياس كالطهارة في ساير الاحداث و في فروع الشرطية  
المشروطة و هو صحة الاداء فلا يمكن القول بوجوب الاداء ضرورة فوات الشرط  
و في العصاص جرح و سوء فوجي بالنقص فيسقط بوجهها نفس و وجه  
و قد جعلت الطهارة عنها شرط و وجه حصل مقدر قد يبرهن ان يقال الطهارة  
عنها شرط الصحة الصوم ايضا فلهذا سقط الصوم كما سقطت الصلاة فقال جعلت  
الطهارة عنها شرط الصحة الصوم ايضا بخلاف القياس فانه يقتضي ان يصح  
الصوم معها كما يصح مع الخنزير و الجمل و البقر ان الشارح يرض على عدم صحة غيرها بقوله



عليه السلام ندعى الحايض الصوم والصلاة ايام اوجها وتداجمت الامة  
على تحريم الصوم على الحايض وبالجملة هو غير محتول المعنى ولذا قال الامام الحسين  
كفر الصوم لا يصح في الحايض لا بدركه معناه لان الطهارة ليست شرطاً فيه فلم يتعد  
الى القياس اي لم يتعد حكم الاستطاف فيهما في الاداء الى وجوب القضاء ففي حق  
وجوب القضاء مؤيداً بقول عائشة رضي الله عنها في الصيامين لعاد المحذوبين حين  
قالت لهما ما بال الحايض تقضي الصوم ولا تقضي الصلاة كان نصيباً ذلك فهو قضاء  
الصوم ولا نور بقضا الصلاة مع انه لا حرج في قضائه لان الحايض لا يتصور ان يتقرب  
الشهر فلم يقط اصل وجوبه الا لزمه وان سقط ادائه فوجب ادائه بخلاف الصلوة  
لان قضاء الصلوة عشر ايام من كل سنة لو قيات في غابت الحج بالنسبة الى قضاء  
الصوم عشر ايام في احد عشر شهراً الخالية عن الاداء واجب على ما هو محسوس  
بالضرورة فان قلت وجوب القضاء بنبي على وجوب القضاء على وجوب الاداء وقد سقط  
في الصوم وجوب الاداء فكان ينبغي ان لا يجزى القضاء قلت يكفي وجوب القضاء اشتغال الذم  
بالواجب كافي التام والمساخر على ان القضاء اعم بالنسبة الذي يجب به الاداء وقد  
دل ذلك في بحث الوقت **قوله** فان قيل ينبغي ان يكفر النفس مسقطاً للقضاء  
الى اخره اول الشارح هذا السؤال وجوابه مع السؤال الذي بعد وجواب  
مع السؤال الذي بعده وجوابه عرفت من المص مع انه لا حرج في قضائه كان ادبي  
لان القضاء لم يتقدم ذكره فكيف مرد السؤال على ما لم يتقدم له ذكره **قوله** انه  
ينافي احكام الدنيا لما فيه تكليف بيان القسم الاول وانما يسقط بالتمتع ما هو  
مربوب التكليف لان التكليف بعد **قوله** فلا يجب ادائها ولا يجب ادائها في الترك  
عندنا وعندنا فيجب الزكوات في تركها الميت وان لم يوص بها والملا في بنينا  
وبنيته بنى على اصل تكليف فيه وهو ان المقصود في حق الله تعالى ما اذا تعذرنا هو القتل  
وعندنا هو المال وثمره الخلا تظهر فيما لو ظهر الفقير مال الزكوات كان له ان يأخذ منه  
الزكوات عندنا كالدين اذا ظهر مال المدين على من جنى حقه حيث كان ان يأخذ منه  
مقدار حقه اتفاقاً ويسقط بالوجوب عن ذمته من المال وكان له استرداده من حقه

**قوله** وهذا على نوعين بل على ثلاثة انواع لانه لا يخلو من ان يكون متعلقاً بالعيان  
وبالذمة لكن الشارع لم يوفى ذكر بيان كان بطريق الصلوة فابن القسم  
التالي نوعين **قوله** كما مرهون والسماجو والبيع الذم لم يقبض **قوله** ومقصود  
صاحب الحق ذكر العيان المناسب لتلك العيان يعني المقصود في حقوق العباد سلامة  
العيان لما كلفها ولذا لو طوبها يجوز له ان ينفذ ما ينفذ من غير اذن من من في بيعه بخلاف  
العبادة لان المقصود فيها انها هو الفعل لتحقق الابتلاء **قوله** اي بيما ذلك للعيان  
العيان مؤنثة وتذكير الضمير في المتن على تاويل المذكور او على تاويل المبيح او على  
**قوله** وان كان الامر المشروع عليه طاحه غيره ديناً متعلقاً بالذمة حكاه انه لم  
يبقى بجزء الذمة القائمة تعدد اية يضم اليه الى جزء الذمة مال متخلف عن  
الميت او ما تؤكد به الذم وهو ذمة الكفيل في بصيرة ذمته المقدور  
كالمحققه فينبغي الدين يتقاربا **قوله** اي الى الذمة على تاويل المذكور لا حاجة  
اليه لان الضمير راجع الى المجدد لا الى الذمة حتى يحتاج الى التاويل لكن الشارح  
رجح الضمير الى الذمة كما فعله الشارح بقونية الضمير فانه انما يكون الى الذمة و  
لا يخفى انه اذا كان في الكلام ما يصلح مرجحاً للضمير من غير تاويل فهو اول ما في تاويل  
ما فهمه **قوله** هذا نقض على التعليل المذكور الى اخره مثلاً مع انه نقض  
اجالاً وطريقه ان يقال ما ذكرتم من التاويل غير صحيح فيجب وجوده مقدماً لانه  
لو كان صحيحاً ما كلف الحكم عنه في تلك الصورة لكنه متخلف عنه فيما فلا يكون صحيحاً  
وهو قياس ساسي فيه الشريطة المتصلة والنتيجة تقبض المقدم لا استثناء تقبض  
التالي وما حصل هذا التقبض ان يقال ما ذكرتم من التاويل على صحة الكفالة عن الميت  
التمتع غير صحيح لانه لو كان صحيحاً ما كلف الحكم عنه في حق العبد المحجور اذا اقر بالدين  
لكنه متخلف عنه فيه تصحيح الكفالة بالدين عنه فلا يكون صحيحاً **قوله** لان ذمته في حقه  
كاملة فان قلت لو كانت ذمة العبد كاملة لا احيى الى ضم ما له رقبه اليها  
لتقوى على احتمال الدين قلت انما فعل ذلك ليتمكن الخوا من استغناء الدين  
من ماله التي هي حق المولى نظر الهم لا لعدم كمال الذمة **قوله** قال بعض الشارحين  
هنا قسم اخر الى اوجه هو القسم ذكره المصنف في بعض نسخ المتن وكانه







ومات قبل البيان فلا تفصله واحص منهن وكذا لو بان قبل موت سبب  
من الاسباب كدورها او يملكها ابنة او طلاقها منه لا تفصله وان كانت  
في الصرع ولو اردت بعد موته فاسلمت قبل غلته لا تغل خلافاً  
لذو فرقة من وكذا لو كانا محسوسين فاسلم ولم يسلم معي حتى مات لا تغل فان  
اسلمت غلته خلافاً لانه يوسف هكذا ذكر في المسبوط وذكر ايضا  
ممن وطى اخوت زوجته سببه حتى حرمت عليه زوجته الى ان تنقض عرق  
الموطوءة فان ما تنقض لا تغل زوجته وذكر في المعطومة وشرحها  
في فقه وسنة المحسوسية انه لا يجل لها غسل عندنا خلافاً لذو فرقة وكذا لو طوت  
الذوية سببه فاعذت فمات زوجها فانقضت عدتها باثره ولا تغل  
الامة مولانا خلافاً لذو فرقة لانها صارت اجنبية وكذا ام الولد لانه عدتها سراً  
انها من حقوق الوصلية الشرعية بخلاف عرق الذوية **قوله** بخلاف ما اذا مات  
امراة الاخره فان قيل الموت انقضى للملكية من المملوكة لان الملكية ستم القدر  
والموت مناف لها والمملوكة ستم العجز والموت غير مناف لها فاذا لم يبق المملوكة  
بالطريق الا لا قلنا الملك في المملوك انما شرع لفقنا حاجة المالك للحاجة  
المملوك فينبغي للملكية ما بقيت الحاجة اليها انما شرع لفقنا حاجة المملوك  
وانما شرعت حقاً عليه فلو بقيت لا تغلب الموضوع وصار حقاً **قوله**  
وقد وقعت الجناية على اوليا الميت من وجه العزم جواب دخل مقدر تقديره  
لم لا يكون القصاص من حوايج فعل الميت وحقاله والمتلف نفه وانتهاء عنه  
بحيانه اكثر من انتفاء غيره بها فاجاب بان الجناية قد وقعت على اوليا  
الميت وورثته لكونه مندوباً اليه وليس كذلك فان احد قسم لو استوفاه  
او عفى عن الجاني صح ذلك منه وسقط به القصاص ولا يقضى لبقية الورثة **قوله**  
ولا عبرة بتوهم العفو بعد البلوغ جواب سؤال بان يقال قد قلتم لانه لا يجوز الاستبراء  
قبل حضور الغائب الكبير لانه اهل العضو واحتمال وجوده منه راجح على عدمه لكونه مندوباً  
اليه فلم لا يؤخر الاستبراء حتى يبلغ الصغير اذا كان ثم صغير في الورثة لاحتمال العضو المندوب  
اليه منه فاجاب به لا عبرة بتوهم وجود العفو منه بعد البلوغ لان فيه ابطال الحق الذي هو الوارث الكبير

يقينا

يقيناً بالاحتمال **قوله** وقال القصاص موروث ما قلنا من ان السبب يتعقد في الرجوع  
او معاد القويم مقام حقيقة سببه ولما تخرج عفوه وما هذا سببه انما يكون انقائه  
من خلفه بطريق الوارثة **قوله** وهو معنى يضاد العلم الاخره الجهل على نوعين بسيط  
وحد بانه عدم العلم في مقابلته فهو وجوده فيكون التباين سببه وبين العلم  
يقابل التضاد وهو بهذا المعنى ليس يعيب لانه نظري يمكن ازالته بالتكلم فانما  
الغيب في التقيص في ازالته ومركب وجد بانه اعتقاد جازم غير مطابق  
للو قبح مع اعتقاد مطابق وهو عيب لا يمكن ازالته بالمتعلم لان صاحبه يسهل  
انه عالم فلا يستعمل بالتعلم اولاه لما كان قادراً الاخره جعل الشارح قد اجاب  
لاخره عن كونه جمل من العوارض ولا يخفى انه انما يستقيم جواباً عن جمل من المكسب  
دون السماوية فلو قال وانما جعل من المكسب لانه لما كان قادراً الاخره كما ان السبب  
ثم لا يخفى ايضا ان هذا التعقيب انما يحتاج اليه في الجهل البسيط لكونه جليلاً اما المتكلم  
فلا يحتاج فيه الى ما ذكرناه فلا توجه كونه كسباً فاقابل تفصيلاً **قوله** كجمل  
من انكر خبر الاحاد الاخره قد اعجز مناسب محل المنزلة كان المناسب ان يقال  
كقول المعتزلة سغها وانه تعالى حتى بلا حياة وعالم بلا علم وقادر بلا قدرة  
وهذا الى آه الصفات وكقول الشبهة بانها حادثة قابلة للزوال وينبغي كونه  
الاجاد بعد قوله احكام الاخره **قوله** مثل جهل المعصية له **قوله** كجمل المعتزلة  
بغذاب القبر وقولهم السفال والميزان والصراف والشفاعة لاهل الكليات  
واخر اجهم من النار والردية ونحوها بعد ثبوتها بالدليل الواضح وكذا قول  
القائلين من الحكماء بنفي الحشر الثاني ومن الجهمية بانكار حلول النار والجنة  
واهلها ومن سائر الفرق الاسلامية عن طريق السنة والجماعة عما يخالف  
الادلة العظيمة ولا يخفى ان المراد هنا الجهل المركب وهذا النوع من الجهل دون  
جهل الكافر لانه صاحب القوم ما دل بالقران اى يعرفه عن ظاهر الالة  
على تقيص معتقده ومخلة على وقف معتقده لان بينه وراى ظهره مثل الكافر  
ولكنه لا يكون عنده في الاخرة لكونه مخالفاً للدليل الواضح من الكتاب والسنة  
**قوله** لقوله ولا تأكلوا الاخره واعلم ان نص الكتاب ليس يقطع لان قوله وانه لنفسق



يتمثل ان يكون حلالا فيكون قيد النهي عن اكله بالمدى كما سمي عليه الميتة او ما ذكر  
عليه غير اسم الله لقوله وانه لفسق فان الفعل ما اهل لغير الله به وايضا الفتنة  
لا يتاثر الشك في قوله ولا الضالين فقولوا ايها **قوله** الثاني الجمل في موضع الاجتهاد  
انه النوع الثاني من مطلق الجمل الجمل في موضع الاجتهاد الصحيح وهو الذي لا يالف  
الكتاب ولا السنة المشهورة ولا الاجماع بان يكون الجمل واقعا في حكم يمكن ان  
يكون الجمل في ذلك الحكم اعتقادا صحيحا لوجه ما يصلح دليلا للاجتهاد من ظاهر  
كتاب او سنة او اجماع او قياس مثل ان يكون للمقتول ولما ان في مقتول احد  
عن القتل ثم يقوله الآخر عدا طانا بان حتى القصاص باق له اما لعدم علمه بعضو صاحبه  
او لعدم علمه بان عضو صاحبه سقط للقصاص عن القاتل بنا على ظنه بان القصاص  
قد ثبت لكل منهما على الكمال فلا يسقط ولا ية اقتصاص احدهما بقف الآخر  
فلا يقتضيه من الولا القاتل لا جعله سقوط القصاص جمل في موضع الاجتهاد لان  
من اهل المدينة من قال بان القصاص لا يسقط بعضو احد الا ولياء حتى يكون  
لمن لم يعف اسفاه وذلك شبهة صالحة لدرء القصاص الجمل في موضع الشبهة  
كما لو علم بالعضو في مثلتنا المذكورة قتل القتل ولم يعلم بان القول يسقط به  
لان الظاهر ان تفرق الغير في حقه غير نافذ وسقوط الفتوة عند عفو احد هما  
باعتبار امر خفي وهو عدم بخبر القصاص فيصير بمنزلة الظاهر في ايراث الشبهة  
**قوله** يصلح عزرا الى اذا وقع موضع اجتهاد شئ من الذم اللفظ وقال ابو  
حزيفة هذا الحديث وشبهة اذا وقع موقع الشبهة **قوله** على ظن انها فطرة اية  
من غير اسما ولا بلوغ حديث **قوله** فان عند الاوزاعي الحجة تفظ الصائم  
لقوله وم افطر الحاجم والحجوم رواه السهذي ودليل الجمهور انه عم حجج  
وهو صائم رواه البخاري وعنه وكان ذلك في السنة العاشرة وقوله  
افطر الحاجم كان في الثانية فيكون ناسحا له وصرح ابن عبد البر  
ابن البرد الشافعي وذهب بعضهم الى انه ليس يسوع وان هذا الحديث  
لا يصلح ناسحا لانه عليه السلام كان صالحا حقا ولم يكن قط حرا ما يقام  
سلوك واوله بان المراد بوضا للفظ اما الحاجم فلانه لا يامن من وصول شئ

من الدم

من الدم الى جوفه عند المصنف واما الحجوم فلانه لا يامن من ضعف قوته بخروج  
الدم فيعول الى العطر وقال ابن حزيمة وشمس الائمة هذا الحديث ورد في جامع  
ومجتم كانا لعنا بان **النس** وفيه نظر لان الغيبة لا يفظر عند الجمهور وذهب  
عاشقة والاوزاعي انها تفظر وكذا عند علي وعطاء واصل ابن حنبل واسحاق  
وابو ثور وابن حزيمة وابن المنذر وابو الوليد وابن حبان **قوله** ولكن قال  
شيخ الاسلام ان الصائم لو اضم قطران ذلك يفظره ثم اكل متعمدا ولم يسعوب  
عالم ولم يبلغه الحديث وعرف شئ او تاويله وجب عليه الكفارة لان ظنه بخود  
جهل وهو غير معتبر فان استغنى فيها يعتمد على فتواه فانها بالفساد او بلغه  
الحديث ولم يعرف شئ ولا تاويله لا كفارة عليه في الوجهين عندنا حنيفة ومحمد  
والحسن ابن زياد لان الفتوة عمدة العاصي وان اخطت الخطاء والحديث  
لا يكون ادنى درجة من الفتوة وان كان مسوفا ولم يعرف شئ وقال ابو  
يوسف عليه الكفارة اذا افطر بعد الحجة متعمدا على ظن انها فطرة ولو بلغه  
الحديث ما لم يستوفت لان معرفة الاخبار مفضلة الى الفقهاء فليس للعاصي  
ان ياضد بظاهر الحديث لوزان يكون مصروفا عن ظاهره او مسوفا واغلا  
الرجوع الى الفقهاء فاذا لم يبال فقد قصر فلا يكون معذورا لترك الواجب  
فتبين ان الظن في هذا الموضع بدون اعتقاد على فتوة او حديث ليس  
بمعتبر وان قول الاوزاعي في ذلك ليس بشبهة كقول من قال بفساد الصائم  
لانه حال للقياس فلا يكون معتبرا في سقوط الكفارة **قوله** وينبغي ان يكون هذا  
اذ لم يبلغه اقوال الاوزاعي اما اذا بلغه وعمل به فلا كفارة لانه لا يكون  
ادنى حالا من ان يستغنى فيها فبقية بالافطار لا لا يخفى من علوش ان الاوزاعي  
وان كان قوله في ذلك مخالفا للقياس في حديث الحجة من امكان قياس الخارج  
المنتفع به في افساد الصوم على الدافل المنتفع به بخلاف حديث الغيبة فانه  
حال عما يتوهم اخر القياس فيه ويمكن حمل كلام المصنف عليه ليشق فيه مخالفة بيان  
كلامه وكلامها فتأمل قوله نصار شبهة في سقوط الحد بشبهة شئ اشتباه وهو المعنى  
الشبهة في الفعل بان يظن ما ليس بدليل الحل دليلا فيظن الحل فيسقط الحد للشبهة



خلافا لغيره لكن لا يثبت النسب والتجب العرق لان الفعل قد يخص زنا بخلق  
 المحل ويسمي بنية الدليل وهي ان يوجد الدليل الشرع الثاني للمحتمة لكن تخلف الحكم  
 عنه مانع كي اذا وطئ جارية الابن فانه يسقط الحد ويثبت النسب والعرق  
 لان الفعل لم يخص زنا بنظر الدليل اعني قوله عم انت وما لك لا بيك اما جارية  
 الاخ او الاخ فليس محل الاستنباط اهلا لاسمية العقل ولا سمة المحل فلا يسقط بالحد  
 ولا يثبت به عارب والتجب بهما عن قوله ومن اسلم بعد بهما جارية البنا وكذا اذا  
 ترك خطاب ولم سر بعد في ديار ماكي في قصة اهل فبا هذا النوع يكون عذرا في التراجع  
 كلها وهذا هو الفرق بين النوع الثاني وهذا النوع من الجهل حتى لا يجب عليه المسئلة  
 الاولى قضا ما فانه من العبادات بعد الاقامة في دار الاسلام بعد ما لث  
 مسما في دار الحرب لانه لا بد من التكليف في سماع الخطا حقيقه بالبلوغ او تقديرا  
 بالشهوة في قوله وخرج الجواب عن قول زفر بن القضايج عليه طان بقوله السلام  
 صار ملتزما لا حكامه ولكن قسم عليه الخطاب وذلك لا يسقط القضا عنه بعد تقرب  
 الموجب في حقه وهو الاسلام كما تباين اذا اسسه بعد معنى وقت الصلوة ولو  
 زوجا غير الاب والجد من غير كفوف وبغيره فاحش لم يصح الكفاح اصلا وهذا هو المذهب وذكر  
 في شرح الوقاية للمصنف انه يصح الكفاح في هذه الصورة لكن يكون لها التسريح ولا يوجد روية  
 واته على قوله لم ينفذ تصرفها على الموكل والندم به يكون موقوفا على الاجابة كتصرفات  
 الفضولة والعبد المحجور قوله حتى تصرفها قبل العلم بالبول والجر ينفذ تصرفها عليها بثبوت  
 البول والجر قوله الثاني من العواض امكنه السكر من الخمر عليه والسعة والاختيار ومن الثلث  
 العينية لانه انما كل شر به عند انه وان يوسف بشرط عدم الشكالي روه يعني لما كان السكر  
 في هذه الصور بطريق مباح فدلنا منه من الاعماء في جميع الاحكام فيمنع من الطلاق والعتا  
 وسائر تصرفات من البيع والشراء والاجازة وكذا في ظاهر الرواية لانه نوع ذا  
 كالمض خلافا لما روى عن انه في وسفيان النوري رضاه عنه من انه لا يمنع صحة  
 الطلاق من تقدم على استعمال المبيع وكف قوله عطف على قوله في الطلاق وقع في بعض النسخ  
 الا الودعة وفي بعضها الا الودعة فعلى الاول تكون الودعة منصوبة على الاستثناء من عبار  
 وعلى الثاني تكون بضرورة بالعطف على مدلول في قوله يعني ان تكلم السكران بكلمة الكفو للحكم

بكفوه

بكفوه اما اذا اسلم فانه يقع اسلامه تدريجا بجانب الاسلام وكون الاصل هو  
 الاعتقاد كالكفر في القياس وهو قول انه يوسف انه في ذلك كالمصاحح حتى يتبين  
 منه امراته من عباراته الاقوال بسبب الحدود الخالصة لله تعالى كالزنا وشرب  
 الخمر والسرقة الصغرى والكبرى وفيه ما قرى من الوجهين قوله ما قيم السكر مقام الرجوع  
 اقامة للدليل مقام المدلول فيما يندرس بالشراب قوله لانه لو زنت في سكره بعد اذا  
 صح نفي لان سكره لا يستقيم سببه داره للحد وهو سبب لخطور لا يصلح سببا للتخفيف  
 لانه لو اقر بالقتل والعصا من بواحد يسه لان السكر لا يمنع قبح الاقوال بالحدود  
 الغير الخالصة لله لان صرح الرجوع لا يبطلها فالك غير الصريح هذا وقد نقل شمس  
 الائمة اتفاق ائمتنا الثلاثة ان المعتبر في السكر الذي يجرم عن الشرب اصطلاط  
 الكلام لان النهاية انما تعتبر فيما يندرس بالشراب ان علمها في هذا التعريف تطورا  
 اذا احصته ان يقال هو ان يراد الشيء غير ما وضع له من غير علاقة وقد يعرف بهذا  
 بانه لفظ لا يراد به معناه الحقيقي ولا المجازة وقيل بالاياد به معنى ويكون واسطة  
 كاللفظ والكتابة على راء واللفظ قبل الاستعمال قوله خلقا عطف على تطورا  
 قوله لان تلفظ الهائل اغا هو عن رضى واختيار صحيح حتى لو نزل بالردة كقولان  
 المتكلم بكلمة الكفر فاذا لا استخفاف بالدين وهو كلف فيصير قرا بنفس المنزل لا بما قبل  
 به بخلاف الكفر بالكفر اذا جرى على لسانه كلمة الكفر حيث لا يكفر لانه غير راض بالبيان  
 والحكم جميعا فصار كان المشكك بوجوده من حيث انه خيا الشرط بعدم الرضا  
 يحكم البيع ولا يعدم الرضا بنفس البيع لان قوله بيعت وانت شربت يوجد برضى  
 العاقد واختياره لكن لا يثبت به الحكم لعدم المضاهية فكذا في الفصل قوله  
 ولا يثبت الرضا بالمباشرة واختياره المباشرة وانما جمع بين الرضا والاختيار  
 لان الرضا والاختيار قد ينطق عن الرضا في الكفر فان الكفر علم الشيء بخيان  
 ولا يرضاه الاختيار هو القصد الى الشيء واداءته والرضا هو ابتداءه واستحسانه  
 بخلاف الشرط فان ذكر في العقد شرط لان المقصود منه هو الاعلام بعدم الرجوع  
 المقصود لا بد منه قوله والسحنة ان يحكم اللفظ بان يظهر العقد بين الناس  
 ولا يكون بينهما عقد في الحقيقة كان يقول الرجل لصاحبه اريد ان ابيع منك

بجدي



هذا في الظاهر لا مراعاة ولا تكون بيننا بيعة في حقيقة خبيثه صاحبه المذكرة  
عليه ثم انه يبيعه منه في مجلس بغيره ذلك ثم يتصدقان على المواضعة بعد ذلك انما  
لاجله **وهو** بعدم الملك لعدم الرضى كالمشترى من المكرة فانه يملك بالقبض لوجود  
الاختيار وان لم يوجد الرضا **وهو** بخلاف سائر البيوع الفاسدة حيث تفيد الملك  
اذا اتصل بالقبض لان الرضا بالحكم وهو الملك بوجوده في مقود في المنزل فكان  
البيع مع المنزل كما يبيع بشرط الخيار لكل من المتعاقدين او لاصدهما اذا اشترط التعاقب  
والمذلة ابد اكان مقول احد المتعاقدين للاخر اشترت منك هذا على ان الخيار  
ابدا ويوجب الاخر البيع على ذلك فان البيع ينعقد بينهما فاسد اغير موجب للملك  
اصلا على احتمال ثم بعد ذلك ان اجازة العقد جاز وان نقضه احدهما بدون رضى  
الاخر انتقض وان اجازة لم يحركها هوشان خيار الشرط غير ان ابا حنيفة جعل  
مدة الاجازة والفسخ مقبل بالثلاث واطلعا بنا على ما عرف من الخلاف الذي  
بينهم في خيار الشرط ولقائل ان يقول ان لم لا يقال انه موقوف وما الفرق بين  
الموقوف والفاسد فاد اغير مستقر الخراب انهما طبعان للتمساح في  
التفسير بها قبل والتفسير بالموقوف اولا لان الفاسد لا يتقلب صحيحا بخلاف الموقوف  
وفيه تاويل فانما بهر اهم قدر يتبوا الاحكام على الفاسد دون الموقوف فتبين  
لذلك **وهو** عنده انه عند ان في الصور تبين حتى كان الثمن بالالفاظ وعند العمل  
بالمواضعة واجب والالف الذي زهلا باطل وقولها رواية عن ابي حنيفة  
وهذا الخلاف مبين على ما مر من ان الظاهر عن هو البيان على الحد وعندهما هو  
ايضا على المواضعة وقدم الوجه من الجانبيين **وهو** اي عند ان حسم في اصله ولو  
عنه في الدواية الاخرى ومعنى قولها الثمن الفاسد فابيع جاز بالذات بالذات  
قوله والقياس ان يكون البيع باطلا لانها قصد المنزل باسمها في العقد وهو  
الذاتية فانها ليس بشئ في نفس الامر وما قصد ان يكون ثمنه وهو الدرهم  
لم يتكلم في العقد وذكر البدلين شرط في صحة البيع وجه الاستحسان ان البيع  
لا يفتح الاستيهمة البدن وهما قصد الحد في اصل البيع ههنا فوجب تصحيحه  
ما امكن وقد امكن جعل البيع منقدا باسمها من البدل وجعل التسمية بخلاف

جنه

جنس ما تواضعا عليه من الثمن مبطلا للمواضعة السابق كالعقد بعد العقد فانه لم يبايعا  
عامة دينار ثم تبايعا بالف درهم كان الكتاب مبطلا الاولة فمكذ اصواتا لقرن العاقل  
عن اللغو واذا تعين التصحيح بهذا الطريق لانه لا يمكن ذلك بجعل الدرهم او غيره  
ثمن لعدم ذكرهما في العقد ولا يجعله منقدا ابلاثن لانه ركن تعين جعل المستثنى  
**وهو** بان يزوج امرأة بالف بان يقول الرجل للمرأة اني اريد ان اتزوجك  
بالف تزوجك لغير لازم وتوافق المرأة على ذلك او ولها واشهد واعلم ذلك  
ثم فعلا **قوله** ان الشرط الفاسد يؤثر في البيع يوجب فاده والعمل بالمواضعة  
يجعله شرطا فاسدا لما مر فلم تعلم بهما من تصحيحي للعقد بخلاف النكاح فانه لا يفسد  
الفاسد فاعلم لا يفسد **وهو** اذا مال تابع للمخلع وثابت في ضمنه فلا يؤثر المنزل فيه  
اذا العبرة للمقصود للبيع كالوكالة الثانية في ضمن عقد الرهن حيث يلزم بلزومه  
تبعا **وهو** لا يمازى به اذ ليس منه عدل اعتقاد لكن الهمازل عن رضى واختيار  
تقبل في حقه المنزل جدا لكونه استخفا فالدين فان قلت قد نهى النبي صلى الله عليه وسلم  
عن تكفير اهل القبلة قلت النهى عن تكفيرهم لا عن عقابهم وان ما ذهبوا اليه هو الدين الحق  
ومسكتم في ذلك بنوع دليل من الكتاب والسنة وتأويله على وفق مرادهم والهنازل  
للدين لم يبق من اهل القبلة بنفس المنزل لانه لم يمسك في ذلك بشبهة لم يمكن جعله  
منهم بيمان والمراد بقوله صلى الله عليه وسلم من صلى صلاتنا الحديث من فعله من  
الافعال ولم يجد منا ينافي الاسلام فيحكم باسلامه بطريق الاستدلال الا  
يرى انه لو فعل من الافعال وكان منكر المحشر او الشفاعة اوله لروية ونحو  
ذلك او عذاب القبر مثلا لا يكون مسلما قطعا لوجه ما يناقض الاسلام لتواتر  
هذه الامور عن الشارع فكذلك اذ تكلم بالكفر ما زال ولو نزل الكافر وسد عن ربه  
حكنا بايمانه في حق احكام الدنيا لانه باشر الاقرار على سبيل الرضى وهو الركن الاصل  
في احكام الدنيا على ان الاصل فيه المطابقة طاعة الحيان فيجب الحكم بايمانه بنا عليه  
كما حكم بايمان المكرة على الاسلام اذا اسلم بنا على تلفظه بالاعلان وارضصار القول في ذلك  
كالهزل فيما لا يؤثر فيه المنزل من الطلاق والعناق يجامع ان كلا منهما لا يحتمل النهي  
ولا الرد بسبب كما يحتمل البيع بخيار عيب او روية فتأمل وجه التامل ان قولهم لا يكفر



اهل القبلة مع قولهم يتكفرون بؤلاء وامثالهم كما قال خلق القوان وكما شبهته مشكل والمعلم  
 قوله وهو في اللغة الحفة والتحرك يقال تسفتت الرياح الثواب اذا استخفقت  
 وحركته في اصطلاح الفقهاء عبارة عن خفة تصرف الانسان فبعضه على العمل في ماله  
 على خلاف موجب الشرع من وجه وعلى اتباع النهوى والعمل بخلاف دلالة العقل واتما  
 فبذنا بقولنا في ماله ومن وجه لاننا لو اطلقنا كما اطلق في الاسلام كان كل ناسق  
 سفيها لان موجب العقل عدم مخالفة الشرع للدلائل الدالة على وجوب اتباعه  
 وان كذلك في الحقيقة الا انه خلاف التعارف عند الفقهاء في السنة الذي يتعلق  
 به الاحكام من منع المال عن الشفيعه ووجوب الحج عليه فيه اذ هو عندهم تبيذير المال  
 وتعريفه على وجه الاسراف ومجازاة الحد المقتر شرعا فلا يتناول عندهم  
 جميع المعاصي وان تناولها العمل بخلاف موجب الشرع قوله هذا معطوف على محذوف  
 المفعول فان قلت هنا وصله والمعروف فيها انه باله مما في مقام الترتيب والبالغة  
 يقال هذا الشيء حرام وان كان اصله حلالا قلت نعم ولكن لما كانت من تمام التعريف  
 قالوا وعطفه اذ لا يمكن جعلها استيناغية فلا بد من معطوف عليه ولم يتقدم ما  
 يصلح للعطف عليه فينبه الشيخ رحمه الله انه مقدر قوله وفي هذا القول اشارة الى  
 المصطلح يعني قول المصنف بعد تمام التعريف وهو السنة والتقديري يشير الى ان  
 غرضه السنة المصطلح وان كان تعريفه يتناول ان كل ناسق سفيها باركتاب  
 جميع المحظورات كتعريف في الاسلام قوله وذلك الى المذكور من السنة  
 لا يوجب حلالا ونقصانا في الاهلية التي يتعلق بها الخطاب لسلامة بؤنة وجهه  
 عقله الا ان السنة يكابد بعلمه بمقتضى عقله فلا يخرج بذلك عن كونه اهلا لوجوب  
 حقا انه تعالى في الدارين واذا لم يخرج عن ذلك بقى اهلا لوجوب حقوق  
 العباد بالطريق الاولى واذا كان السفيه اهلا لوجوب شئ ومن احكام الشرع  
 الواجبة له عليه فلا يسقط عنه وجوب الخطاب بحلال سوا حج عليه اولم يخرج قوله  
 ويمنع ماله في اوله ما يبلغ بالنص بخلاف القياس كانه جواب عما يقال اذا قلتم  
 ان السنة لا يمنع شيئا من احكام الشرع وانه لا يوجب الحج مطلقا عندنا حنيفة  
 تكيف قال ابو حنيفة بان السفيه يمنع عند ماله اما اذا بلغ سفيها الى ان يبلغ خمسة

وعشرين سنة نظره وذلك يدل على ان السنة سبب للنظر واذا كان كذلك  
 كان سببا للحج عليه في جميع تصرفاته لا يتلف فاجاب بانما يمنع عن السفيه  
 ماله في اوله ما يبلغ بالنص وهو قوله تعالى ولا تؤثروا السفهاء اموالكم  
 اى اموالهم وانما وقع ضمير الاولياء موقع ضمير المولى عنهم لعلاقات  
 منها كونها في ايدى بهم ومنها انفسهم يتفقون بها كما يتفق بها من ماله  
 ومنها انفسهم يقيمون عليها وسموها للبتاحي ومنها انها صارت بحفظهم  
 كانوا املاكهم الا غير ذلك من العلاقات قوله والسفيه هو في اللغة قطع المسافة  
 مطلقا وفي الشرع الخروج المديد عن موضع الاقامة بفارقة العمران من الجانب  
 الذي يخرج منه على قصد السفر قوله بحيث لم يسبق الاكل مشروعا وظانقا  
 للشافعي رحمه الله عليه حتى يتم مع ترك العقود الاول بطل الفرض عندنا طلاقا  
 للشافعي ولما وافقه على ما مر في بحث الرخصة قوله قبل جواب ما هو بيان  
 المتكلف في ذلك على سبيل الاقبالا على سبيل الترخيص ولا على انه قول لبعض  
 وكان الاظهر ان يقال قالوا قوله فلا ضرورة يدعى الى الاضطرار لتقدرته  
 على الصوم وعلى تقدير حصول ذلك يتحققه يمكنه دفعه بالامتناع عن السفيه  
 قوله في الصور ياتي المذكور تبيان بغيره بعد ما امسك وسوما فداو بعد ما امسك  
 وهو مقيم ثم سافر قوله فلا يجب الكفاية عندنا لما قلنا وعن الشافعي انها  
 يجب عليه اعتبار الاخر النهار باذنه وهو بعيد يكلو الاول عن الشبهة وعدم  
 حلف الاوغرها قوله لان المرض امر سماوي كالحض فببأنه ان الصوم لم يكن  
 واجب عليه في ذلك اليوم والسفر اختياره يجب عليه الصوم مع طمانه اللهم  
 الا ان وقع له السفر في ذلك على وجه النهار كان بكرة السلطان عليه فانه يقع  
 مسقطا للكفتان عنه ايضا كما رواه الحسن عن ابي حنيفة كذا نقله  
 قاضي خان قوله تحققتا للرخصة في حق الحج وان كان القياس ان لا يثبت  
 الاحكام الا بعد تمام العلة والعلة لا تتم ما لم يتم السفر ويتحقق بمضمره  
 وذلك لان رخصة السفر رخصة بدقية ولا مجال للرأية بدون ذلك اذ لو  
 يوقف الترخيص على تمام العلة لكانت مقصود الرخصة في حق من لم يكن



مقصود الاسيرة ثلاثة ايام وفواته مستدام لغواتها في حق بعض من يله فلا يكون عامة مع فرض كونها عامة هذا خلف **قوله** ولم يجعل عذره في حقوق العباد لان الواجب فيها ضمان المحل لاجرا الفعل سعة عصمة المحل ولهذا لا يتعد بتعدد الفعل حتى لو اتلف جماعة مال انسان وجب ضمان واحد **قوله** وانظار الصايغ بالاكراه الى اخره حاصله انه يقول المثال المعهود للاباحة اما داخل في العوض او الرخصة واجب بان المراد افطار المسافر وانما بانم بالترك لانه ليس يباح بل لانه بدل نفسه للاباحة فالانتم محققون للاباحة هنا لانها في ما فيه شيء مما عرفت من تفسير الاباحة والحق ان كل ما قاله الشارع وغيره ان هذا المثال لا يصلح مثلا لانه ما ان قلت فاما لما على التفسير المذكور قلت قد مثل لما با اذا اكره بوعيد تلف على شرب الخمر واكل لحم الخنزير فانه مباح له التساؤل على معنى انه لا يثاب ولا يعاقب بذلك **قوله** فان من التفرقات لا يحتمل النسخ ويتوقف على الاختيار دون البدل بل انما لا يبطل بالهزل وتعاين ان يقول اختيار السب والرضاء حاصل في الهزل بدون الفساد بخلاف الاكراه فانه لا يرضى فيه بالسب اصلا واختيار السب موجود مع فلا يلزم منه الوقوع في الهزل الوقوع في الاكراه لعدم الجامع فيمكن ان يجاب بان في كل من الهزل والاكراه اختيار السب والحكم والرضى بكل منهما الا ان الاكراه اقوى من جهة ان الحكم هو المقصود والسب وسيلة اليه فان الاختيار هو المعبر في علمه الاحكام ونقاد التفرقات والرضى قد يكون وقد لا يكون وقد لا اختيار لا يوجب المرجح لانه الفاسد بمنزلة الصحيح في لا يحتمل الفسخ **قوله** ولا يصح التاثير كلها بخلاف اثاره السكران فانها تفسخ حال السكر منه ولم تجعل عذرا لكونه معصية بخلاف ما اذا ارتد حيث لم يعتبر ولا يبين منه امراته لان الارتداد معتبر في حق الاعتقاد وقد شك فيه فلا يثبت بالشك والافرار بعد العبارة دون الاعتقاد **قوله** فان الانسان في الاكل والشرب لا يمكن ان يكون الا بغيره الى اخره فيه شيء فانه يقدم ان المراد من قولهم يصلح الة ان اكره يمكن ان يفعل ذلك الفعل بنفسه فاذا حمل عليه غيره بوعيد صار كأنه فعله بنفسه كالاكراه على القتل وما

يكن

يكنه الاكل والشتم والوطي ايضا واجاب ان المراد بالفعل هنا ما هو مقصود بالاكراه لا مطلق الفعل بنفس القتل هو المقصود بالاكراه ويمكن ان يعقله بنفسه وكذا اكل اكره ووطنه المقصود لا مطلق ذلك ولا يمكن ان يفعل **قوله** واما في نسبة الة اكره حتى العبارة ان يقول اما في النسبة الى النفس الاكل واما بالنسبة الى كونه ما لا تفقد اختلافها فيه الا قوله فلا يجعل للقاتل ان يقتل غيره وحرمة طرف الغير كونه نكح فلا يخصص لغيره في اتلاف طرف الغير لصيانة نفسه لا يقال الاطراف ملحقه بالاموال فيسبغ ان يخصص له في قطع طرف الغير عند الاكراه التام كما رخص له في اتلاف مال الغير عند ذلك لانا نقول اتلاف الطرف بالمال في حق صاحبه لا في حق غيره **قوله** كرمه الحر والميتة وعن اني يوفى ان الحرمة لا تدفع لكن يخصص في الفعل حالة الاضطراب بقا للمرجحة كما في الاكراه على الكفر واكل مال الغير اذا كان الاكراه كاملا والا لا يجعل له التساؤل الا انه اذا كان شرب الخمر مثلا لم يجد استحيانا لانه اذا تكامل الاكراه اوجب الحد فاذا قصرت ورث شبهة كوطي الجارية المشتركة حيث تكون شبهة في كل الحد والحل





SOLEYMANIYE G. KÜTÜPHANESİ	
Kismi .	Yeni Cami
Yeri .	
Eski Kayıt No.	318
Tasnif No.	297.4