

مهرست الجلد الاول من الحاشية على المرافة من اصول الفقه لحامد افندي

٤	قوله الباء للملابسة	٥٧	قوله والجواب عن الاول ان المطلق
٨	قوله المراد باليقين اما علم اليقين	٥٨	يحمل على المقيد
٩	قوله وبعد الخ	٦٠	قوله فالزوج الثاني يعني اذا انتهى
١٢	قوله مقدمة في تبين حد العلم	٦٥	قوله وان كان الحديث من الاخذ
١٥	قوله علم كالجنس والباقي كالفصل	٦٥	لا يخالف مقتضى الكتاب
١٧	قوله والمراد باحوالهما اعراضهما	٧٠	فصل في الامر من الخصاص
١٩	قوله للمطلوب الفقهي الخ	٧٢	قوله طلبه اي باللفظ
٢٠	قوله سواء كانت محمولات لهما	٧٦	قوله وهو الوجوب لا التنب
٢٢	قوله فاحتج الى معرفتها	٨٠	قوله فكيف يسلم
٢٥	قوله دنيوية كانت او اخروية	٨٧	قوله وبيان الحمل
٢٦	قوله النسبة الحكمية	٩٠	قوله اختار كون الامر
٢٨	قوله كابناء المعلول على العلة	٩٥	قوله اجواب عن الاول الى قوله
٣٠	قوله وما سوى ذلك اغراض غريبة	٩٩	فصل في بيان الاختلاف في افادة
٣٣	قوله واورد اي اورده شرح	١٠٥	قوله والنكرة في الاثبات
٣٦	قوله فقلت بطريق الشهرة	١١٢	قوله فمبوع الخ
٤١	قوله باربعة اقسام باربعة	١١٦	قوله فقول الشافعي ان الابنة
٤٤	قوله فهو المشترك	١٢٥	قوله قسم القيد الخ
٤٦	قوله ثم المراد بالوضع اعم	١٣٢	قوله ولا تنفائها الخ
٤٧	قوله في جميع ذلك الاستقراء	١٤٠	قوله والعياذ بالله تعالى الواو
٤٨	قوله فادعى انها تباع الى سبعمائة	١٤٦	قوله والثاني اي قلنا في جواب
٥١	قوله كالثمان فانه اكثر شيوعا	١٥١	قوله ما افاده بعض الافاضل
٥٥	قوله في تعليق الفاء باول الكلام		

١٥٦	قوله او نفل يسقطه الغرض	٢٨١	قوله بانفكا كها اي بالشمس
١٦٤	قوله وشرط لادائه كاسبق	٠٠٠	ارادة الله تعالى
١٦٨	قوله خلافا للشافعي	٢٨٢	قوله وجوب العبادات يعني
١٧٢	قوله لان رخصته اي رخصة	٠٠٠	الكفار مخاطبون بها
٠٠٠	المريض الخ	٢٨٨	باب النهي قوله ومنه
١٨٠	قوله وايضا للاكثر حكم الكل	٢٩٧	قوله والنهي المطلق الخ
١٨٨	قوله والاتم بالتفويت الخ	٣٠٦	قوله لامن حيث تعينه المطاني
١٩٥	باب ما يلقب ببيان صفة حكم	٣٢٤	قوله لان الضرورة تدفع بها
٠٠٠	الامر	٣٢٨	فصل قوله اختلفوا في المطلق
٢٠١	قوله وذلك بتسليم العين للمثل	٠٠٠	والمقيد
٢١٤	قوله تغريب على شبهه بالقضاء	٣٣٥	قوله والمعرفة ليست بمطلقة
٢١٩	قوله بينهما اي بين القصاص	٣٤١	فصل في معرفة احكام العموم
٠٠٠	وبين المال	٣٥٠	قوله في عام لم يقارنه مخصص
٢٢٨	قوله من الاعراض الغير الباقية	٣٥٧	قوله مستقل احتراز عن
٢٣٢	قوله بوجوب الايمان حتى	٠٠٠	الاستثناء الخ
٠٠٠	الصبي العاقل	٣٦٤	فصل اختلفوا في العام المخرج
٢٣٩	قوله يكون كفره باعتبار وجوده	٠٠٠	عنه بعض الافراد
٠٠٠	باللسان	٣٦٦	باب الفاظ العموم
٢٤٥	قوله الابالاداء	٣٧٤	قوله وقيل الى واحد
٢٤٨	فصل في بيان مراتب تكليف	٣٨١	قوله فاذا لم يوجد معهود يصار
٠٠٠	ما لا يطاق	٠٠٠	الى الاستغراق
٢٥٣	قوله فانها علة ثامة	٣٨٤	قوله والتكررة المنفية
٢٦٠	قوله شرط لبقاء الواجب	٣٨٨	قوله ومن فانهما موضوعه
٠٠٠	في الذمة	٠٠٠	لذوات من يعقل
٢٦٧	قوله ببناء الارض وهو الخارج	٣٩٣	قوله وما يكن اي من الفاظ العموم
٢٧٢	فصل الاخر بامر الغير ليس	٣٩٦	قوله واين وحيث التعميم الامكنة
٠٠٠	امر الابدليل الخ	٣٩٦	قوله وكل لشمول الافراد
٢٧٦	قوله قلنا النهي المطلق يقتضي	٣٩٨	قوله وكلما بالعكس
٠٠٠	فساد النهي عنه		

٤٠٠	قوله وجميع لشمول على سبيل	٤٧٧	قوله وقد يعبر عن علاقة المشابهة
٠٠٠	الاجتماع دون الافراد	٠٠٠	في المجاز الشرعي بالاتصال
٤٠٢	قوله نعم بفتح العين وكنانة	٠٠٠	في المعنى المشروع
٠٠٠	بكسرهما	٤٨٤	قوله ثم ان كانت الاصلية والفرعية
٤٠٣	قوله وبلى حرف جواب اصلي	٠٠٠	من الطرفين جاز المجاز منهما
٠٠٠	الالف	٤٩٣	قوله قال صاحب المفتاح
٤٠٩	فصل في بيان لفظ المشترك	٠٠٠	في الاستعارة
٠٠٠	والفرق بين المشترك والعام	٤٩٧	فصل المجاز خلف عن الحقيقة
٤١١	قوله والمجاز	٥٠٣	قوله والمهجورة قد ثبت به الحكم
٤١٦	فصل في الجمع المنكر	٠٠٠	اذا صار فردا من افراد المجاز
٤١٧	باب معرفة احكام الظاهر	٥١٣	فصل في استحالة اجتماع الحقيقة
٠٠٠	وانص والمفسر والمحكم	٠٠٠	والمجاز
٤٢٥	قوله ان القرينة لا تختص بالنطقية	٥٢٤	باب جملة ما ترك به الحقيقة
٠٠٠	واعلمها حالة	٥٢٤	قوله واما ما في الشافعي خلاف من
٤٢٩	قوله وحكمه وجوب العمل به	٠٠٠	هذا المجاز من قبيل المقتضى
٤٣٤	قوله ومن السنة	٥٣٦	قوله لان الحرام نوعان
٤٣٧	قوله واما الخفي	٥٣٧	قوله من المقابلة والمطابقة
٤٤١	قوله وحكمه اعتقاد حقيقة المراد	٥٣٨	باب حروف المعاني
٠٠٠	من اللفظ الخفي	٥٣٩	قوله حروف العاطفة
٤٤٦	قوله واما المجهول فما خفي مراده	٥٤٤	قوله بخلاف صورة التكرار
٤٤٧	قوله فيكون مشكلا	٥٥١	قوله والفاء للتعقيب
٤٤٨	قوله فانقطع رجاء معرفة مراده	٥٥٩	قوله وثم الترخي
٤٥٠	قوله هذه طريقة السلف	٥٦٤	قوله وبل الاعراض قبله
٤٥٦	باب الحقيقة والمجاز واحكامهما	٥٦٧	قوله واكن الاستدراك
٤٦١	وحكمها ايضا ربحانها على المجاز	٥٧١	قوله واو لاحد ما فوقه
٤٦٤	قوله اي العلاقة على ما عليه	٥٨١	قوله فالعطف عليه هو المأخوذ
٠٠٠	المحققون منحصرة في ثمانية	٠٠٠	من صدر الكلام
٤٧١	قوله واما بكون احدهما جزءا	٥٨٦	قوله انها تدل على ان عدم النفع
٠٠٠	الاخر	٠٠٠	لمن لم يجمع بين الايمان والعمل

392

اغيب يا كاتبنا عنه قومه اورز

صوف وقصارى الجمع

على اقصاها وقصده

٤٤٨



٤٤٨

٤٤٩



٤٤٩

٤٤٦

٥٩٩	قوله اعلم ان كلمة حتى لم تذكر ههنا
٤٠٠	كما ذكر في سائر الكتب
٦٠٠	باب حروف الجر قوله فالباء
٠٠٠	للاصاق الخ
٦٠٧	قوله وعلى الاستعلاء صورة
٦١٠	قوله ومن لابتداء الغاية الخ
٦١٥	قوله وحتى للغاية
٦٢٣	قوله واما اذا دخلت الافعال
٠٠٠	صورة الخ
٦٢٨	قوله وعند تعذر الحقيقة الاخذ
٠٠٠	بالمجاز انسب
٦٢٩	قوله والى لانتهاى الغاية
٦٣٤	قوله وفي للظرف بان يشتمل المجرور
٦٣٩	قوله ومن اسماء الظروف مع
٠٠٠	وفي المعنى مع اسم بدليل التنوين
٦٤٢	قوله وعند المحضرة الحقيقية الخ
٦٤٣	قوله ومن كلمات الشرط عمها
٠٠٠	لان بعضها اسماء
٦٤٤	قوله ان وهو اصل فيه
٦٤٦	قوله لو للمضى اغة لانها لانتفاء
٠٠٠	الثانى لانتفاء الاول
٦٤٩	قوله ولا لافى المنع كالاستثناء
٦٥٠	قوله واذا عند الكوفيين مشترك
٠٠٠	لفظا
٦٥٩	قوله ونحو اذا ما الاقوى تمحضه
٠٠٠	للمجازاة
٦٦٠	قوله ومتى للوقت اللازم المبهم
٦٦١	قوله ومثله حتى ما
٦٦١	قوله كيف للسؤال عن الحال
٦٦٦	قوله ولكم اسم موضوع للعدد المبهم
٦٦٨	قوله وغير يستعمل صفة للكرة
٠٠٠	بحيث لا يعرف الا بالاضافة
٦٧٢	قوله سيما في العرف
	تمت فهرست الجلد الاول
	من هذه الحاشية
	اللطيفة

يكون خروج الظاهر عن تعريفه ظاهرا لانهم شرطوا في الظاهر ان لا يكون
 معناه مقصودا بالسوق اصلا فلا يكون بينا قال فيجرا الاعتلام الظاهر اسم لكل كلام
 ظهر المراد به للسامع بصيغته انتهى وقال شمس الأئمة في اصول الفقه الظاهر ما يعرف
 المراد منه بنفس السامع من غير تأمل انتهى هكذا ذكر الامام ابو زيد في النجوم وصدور
 الاسلام ابو البسر في اصول الفقه وقال بعض اصحابنا في اصول الفقه الظاهر
 اسم لما يظهر المراد منه بمجرد السمع من غير اطالة فكرة ولا اجالة روية وعلى
 هذه التعريفات يظهر خروجه الظاهر عنه لان الظاهر بوقف المراد منه بنفس
 الصيغة وفي الصريح لم يوقف على المراد ولان كثرة الاستعمال ابيت بشرط
 في الظاهر واما على تعريف بعض الاصويين فخرج عنه اظهر لانهم قالوا
 الظاهر هو ما دل على معنى بالوضع الاصلي او العرفي ويحتمل غيره احتمالا مر جوحا
 وبيده ما ذكر السيد الامام الاجل ابو القاسم السمرقندي الظاهر ما ظهر منه
 المراد لكنه يحتمل احتمالا بعدا نحو الامر يفهم منه الا يجب وان كان يحتمل
 التهديد وكانتهى يدل على التحريم وان كان يحتمل التنزيه انتهى فثبت ان الظاهر
 خارج عنه لانه لا يحتمل البعيد كما عرفت واما خروج النص والمفسر والمحكم
 عنه فظاهر ايضا اما الاول فلان تعريفه ما زاد وضوحا على الظاهر بمعنى
 من جهة المتكلم لاني نفس الصيغة والصريح من نفسه لا من جهة المتكلم
 واما الثاني فزاد اظهورا على النص ببيان التفسير والتقرير ولا تفسير في الصريح
 واما الثالث فلان قوته على المفسر انما يكون بعد التفسير والتقرير وان سلم ان لا فرق
 بينها باعتبار الدلالة لكن لان السلم كون غير الصريح بسبب كثرة الاستعمال فخرج
 جميعها بهذا القيد (قوله وانما ترك هذا القيد اعتمادا على القسم الخ) لان مورد التقسيم
 يوجب اشتراط الاستعمال فيه ولا يتحقق ذلك في النص والمفسر او ظهورهما
 بالغة لا بالاستعمال كذا في الكشف هذا جواب سؤال مقدر تقديره لا بد في التعريف
 المعتبر الاطراد والانعكاس فاحتاج الى هذا القيد لاخراج سائر اقسام الظهور
 فاجاب بقوله وانما ترك هذا القيد اعتمادا على المقسم حاصله ان المقسم لفظ لانه
 اما ظاهر او نص او مفسر او محكم او مشابه او خفي او مشكل او محتمل او مشابه
 او عام او خاص او مشترك او مألوف او حقيقة او مجاز او صريح او كتابة او غير ذلك
 فيوجب مورد التقسيم في الصريح والكتابة اشتراط الاستعمال لان كلام الصريح
 والكتابة قسم من الالفاظ باعتبار الاستعمال حقيقة او مجازا (قوله وقيل لا حاجة
 اليه) اي الى قيد بسبب كثرة الاستعمال (قوله لان ما عدى الظاهر من اقسام الصريح



بسم الله الرحمن الرحيم

باب الصريح والكتابة (قوله اما الصريح فا) اي لفظ ظهره معنى المراد به ظهورا
 بينا الخ ومنه سمي القصر صرحا لظهوره وارتفاعه على سائر الابنية والصريح
 الخالص من كل شيء يقال صرح فلان بكذا اي ظهر ما في قلبه لغيره من
 محبوب او مكروه بابلغ اظهار فهو اظهر من الظاهر بانضمام كثرة الاستعمال
 اعلم ان المصنف بين تفسير الصريح والكتابة فهذا بيان لحكمهما فالصريح
 لا يحتاج الى النية يعني ان الحكم الشرعي يتعلق بنفس الكلام سواء اراده او لم يرده
 والكتابة يحتاج الى النية او ما يقوم مقامها من دلالة الحال ليرول ما فيها من استتار
 المراد والتردد فيه والصريح مثل قول الرجل بعث واشترت ووهبت وطلقت واعتقت
 لانه ظاهر المراد بمجرد سماع الصيغة سواء اراد المتكلم او لم يرد وحكمه شرعا يتعلق
 بالحكم بعين الكلام وقيامه مقام معناه حتى استغنى عن القصد والنية (قوله فخرج اقسام
 الظهور من جهة البيان) اي خرج بقيد بسبب كثرة الاستعمال سائر اقسام
 الظهور عن تعريف الصريح لانه ظاهر المراد بسبب الاستعمال سواء اراد المتكلم
 ذلك الحكم او لم يرد يعني ان اللفظ الصريح يقوم مقام معناه بحكم كثرة الاستعمال
 فصار الحكم المتعلق بهذا كانه عين اللفظ واستغنى عن قصد المتكلم ونيته ولهذا
 لو اراد ان يقول الحمد لله فجرى على لسانه انت حر او طالق ثبت العتق والطلاق
 بدون النية لقيام الصريح مقام الحكم كانه عينه حسا كذا في الشروح فعلى هذا

لان ما عدى الظاهر وهو النص والمفسر والحكم من اقسام الصريح
 اما عدم دخول الظاهر ظاهرا لان تعريف الظاهر على ما نقل عن الائمة لا يقتضي
 ان يكون ظهوره بينا لان ظهور مراد بسمع صيغته واما دخول النص والمفسر
 والحكم فظاهرا لان تعريف النص ما زاد ظهورا على ظهور الظاهر فاذا زاد
 ظهوره على ظهور الظاهر فيكون ظهوره بينا واما دخول المفسر والحكم فظاهرا لان
 المفسر ما زاد ظهورا على زيادة ظهور النص الذي زاد ظهوره على الظاهر
 وكذا الحكم فيكون ظهور كل واحد منهما بينا فبدخل في التعريف لصحة اطلاق
 الصريح عليها (قوله والاول صح) اي اعتبار قيد بسبب كثرة الاستعمال لاخراج
 سائر اقسام الظهور اصح من ادخار ما عدى الظاهر يعني اعتبارا لا دخالا وان كان
 صحيحا لا اطلاق كل منها صريحا في اصطلاح اللغة والنحو لكنها ليس بصريح
 في اصطلاح الاصول لان الانكشاف انما يحصل باستعمالهم وان كان خفيا
 في اللغة واما سائر اقسام الظهور فلا يقال لها صريح مع كونه خفيا في اللغة
 (قوله وحكمه ثبوت موجب بلا توقف على نية) اي حكم الصريح سواء كان
 حقيقة او مجازا ثبوت موجب بلا توقف على نية لان الحقيقة والمجاز في اثبات الحكم
 الشرعي وايجاب العمل على المكلف سواء لانتفاوت في كونها موجبين الا عند
 التعارض فان الحقيقة اولى منه كذا في البرزوي (قوله لانه اوضحه قام مقام معناه
 في ايجاب الحكم الخ) اي لان اللفظ الصريح اوضحه قام مقام معناه فصار الحكم
 المتعلق بهذا اللفظ كانه عين اللفظ اراد المتكلم ذلك الحكم او لم يرد فان تفصيل سبق
 (قوله لانه ان اريد صرف الكلام عن موجب بالنية جازيانية) اي جاز ذلك بينه
 وبين الله ويفتى المفتي على جوازه لان باب الاستعارة مفتوح يجري في الصريح
 وغيره بالنية ويصدق ديانة (قوله كما اذا نوى بان طالق رفع القيد الحسي الخ)
 او ذكر البيع واراد النكاح يصدق ديانة لا قضاء يعني ان انقاضي يحكم بالطلاق
 والبيع ولم يسمع صرفه بالنية عن موجب الى محتمله لانه تخفيف فلا يصدق قضاء
 فان قيل ذكر الصريح لم يبق مقام معناه اذا اراد رفع القيد في الديانة قلت كلا منا
 عند عدم نية المجاز او فيما فيه تخفيف لا يصدق قضاء فبقوم مقام معناه
 في القضاء (قوله والصحيح ايضا هو الاول) والاولى ان يقول اصح ايضا فتأمل
 (قوله حقيقة كانت الكناية او مجازا) اعلم ان الكناية على نوعين حقيقة ومجازية
 اما الحقيقة فمثل قولك اعندي وانت واحدة واستبري رحك وانما قلنا انها
 حقيقة لانها تعمل عمل الصريح مع استثناء المعنى المراد واما المجازية فمثل البان

والحرام فانهما من كلمات معلومة الممانى غير مستترة على السامع لان كل واحد
 من اهل اللسان يعلم معنى البان والحرام فلا يكون من الكنايات الحقيقية لكن
 لابهام والاستتار فيما يتصل به ويعمل فيه لان البان مثلا يدل على البيوت
 ولا بد لها من محل يحله ويظهر اثرها فيه ومحلها الوصلة هي مختلفة متباعدة
 قد يكون بالكاح وقد يكون بالقرابة وغيرهما (قوله فان الحقيقة للمهجورة والمجاز
 قبل التعارف) يعيدان من الكناية لتردد المراد بهما اما كرن المجاز قبل ان يصير
 متعارفا كناية فلما فيه من التردد لاحتمال الحقيقة وغيرها يانه ان المتكلم اذا استعمل
 اللفظ في غير ما وضع له قبل ان يتعارف بين الناس فقد ستر المراد على
 السامع فتد المراد عند السامع فصار كناية واما كون الحقيقة للمهجورة من الفاظ
 الكناية بعد ان يصير المجاز متعارفا بين الناس فلانه اشبه ارادة الحقيقة من هذا
 اللفظ على السامع لاستعمال اللفظ على المجز غالبا ونظير قوله لا اضع قدمي في دار
 فلان فان حقيقة رضع القدم متروكة عرفا فصار كناية لانه استترارادته من
 هذا اللفظ فصار المجاز وهو الدخول متعارفا صريحا في العمل بالمجاز اتفاقا
 وان لم يصير المجاز متعارفا فالعمل بالحقيقة اتفاقا فصار كل واحد منهما كناية لاستتار
 المعنى المراد وان صار المجاز متعارفا مع استعمال الحقيقة فعنده العبرة للحقيقة لان
 الاصل لا يترك الا للضرورة ولا ضرورة فيكون كناية عنده ايضا وعند هما العبرة
 للمجاز لان المرجوح في مقابلة الراجح ساقط بمنزلة المهجور فيترك ضرورة فيكون
 كناية عندهما (قوله اعلم ان الطلاق الواقع بالفاظ الكناية بين عندنا) لان
 الكناية لابهامها يحتاج الى النية فاذا وجد النية رجب العمل بموجباتها من غير
 ان يجعل عبارة عن صريح الطلاق وكناية عنه كما قال الشافعي ولاجل كون هذه
 الافاظ عاملة بنفسها جعلناها بواين وانقطعت بها الرجعة لان معنى الواين يدل
 على البيوت والحرمه والقطع فانقطعت الرجعة (قوله قال الشافعي لا يقع بها
 الارجحى) لانها كناية عن الطلاق فيكون الواقع بها رجعا اعلم ان الكنايات
 كلها راجع عنده وعندنا كلها بواين وكذا الثلاثة فكانت المسئلة مختلفة في صدر
 الصحابة فذهب زيد بن ثابت الى ان الفاظ الكناية توجب الواين وبه اخذ
 فقهاؤنا وذهب عمرو بن مسعود الى انها راجع وبه اخذ الشافعي وهذا الاختلاف
 مبني على اختلاف اخر وهو ان الواين يملك ايقاع البان كما يملك ايقاع الرجعي
 فعندنا يملك النوعين وعنده لا يملك ايقاع البان فلا يملك الانواع احدا وهو ايقاع
 الرجعي ولا يتصور البان عنده الا بعد انقضاء العدة او ثبوت الحرمة الغليظة

او بوجوب العوض بان طلقها على مال ولما لم يملك الزوج ايقاع البائن عنده جعلها
 كناية عن الصريح لانه لا يمكن ان يجعلها عاملة بنفسها وعندنا لما يملك الزوج ايقاع
 البائن جعلناها عاملة بمعناها لانه لا ضرورة في المدول عن الحقيقة الى غير الحقيقة
 وهي ان يجعلها كناية عن الصريح وهذه المسئلة بدلائلها وفوائده مذكورة
 في طريقنا الخلافة للامام البرغرى (قوله واجب عنه مشيخنا) اى اجاب
 عن الشافعى فقهاؤنا بان الفاظ الطلاق التى ايقاعها ايقاع الطلاق بها مثل
 البائن الحرام انما سمي كناية مجازا لاحقيقة (قوله لان معانيها غير مستتر) اى
 معانى الفاظ الكناية في الطلاق معلومة عند جميع الناس غير مستتر على السامع
 كالبائن والحرام فيكون مجازا لان الكناية ما هو مستتر المراد على ما عرفه فخر
 الاسلام وغيره ا قوله لانها شابهت الكناية من جهة الابهام فيما يتصل به
 هذه الالفاظ وتعمل فيه الخ اعلة لقوله مجازا وقوله تطلق مع اخذ قبده اى لان
 هذه الالفاظ شابهت الكنايات وان كانت معلومة المعانى عند جميع اهل اللسان
 من جهة الابهام فى المحل اعنى الوصلة وهي مختلفة متنوعة قد يكون بالنكاح
 وبالقرابة وبالصدقة وغيرها فلا يدري اتحاد صلة ارادها فيقع النكاح فى المحل
 الذى يظهر ارضه فيه (قوله الا ان محل البنونة هي الوصلة) الضمير راجع
 الى محل باعتبار المضاف اليه كقوله قطعت بعض اصابعه وكقوله لا تنفع نفسا
 ايمانها على قراءة التاء فوقانية (قوله ويقع الطلاق البائن بوجوب اللام نفسه) اى
 بموجب هذه الالفاظ عاملة بنفسها وموجبة للطلاق البائن من غير ان تجعل عبارة
 عن صريح الطلاق وكناية عنه كما قال الشافعى (قوله ولما ورد عليه) اى لما ورد السؤال
 من جانب الشافعى على جواب مشايخنا عنه قلت فى جوابه اولا ونسبة الكناية
 الى الطلاق مجازية الخ حتى لا يرد الاعتراض على الجواب ويحتاج الى دفعه (قوله
 ان اريد ان مفهوماته اللغوية ظاهر غير مستتر) فلا ينافى الكناية واستنار مراد
 المتكلم بها كما فى جميع الكنايات اقول حاصل الايراد على جواب مشايخنا انكم
 سميت كنايات مجازا بل هي كنايات حقيقة لان الكنايات فى الحقيقة ما هو مستتر
 المراد الا ترى اذا قال رجل لامرأته انت على حرام فالمراد مستتر على السامع قبل
 القرينة الدالة عليه كذا ذكره الطلاق فكان داخل فى حد الكناية فلا يجدى قواهم
 لان معانيها غير مستتر نفعاً لانها مسح كونها غير مستتر المعانى مستتر مراد
 المتكلم وكل كناية بهذه المثابة لان طول الجاد وكثير الرماذ معلوم المعنى لغة
 ولكنه مستتر المراد فهذه الالفاظ كذلك فيكون كناية حقيقة بهذه الارادة

(قوله وان اريد ما اراد المتكلم بها ظاهر لاستنار فيه فم كيف ولا يمكن التوصل
 اليه الا ببيان من جهة المتكلم الخ) اقول حاصل هذا الكلام ان اريد ما اراد المتكلم
 بهذه الالفاظ ظاهر لاستنار فيه فلهذا لا يكون كناية حقيقة فهذه بل الاستنار
 فيها اقوى من قوله طويل الجاد وكثير الرماذ لانه يمكن ان يتوصل السامع
 الى مراد المتكلم وهو طول القسامة والجود والكرم بانأمل فى قرائن الكلام
 ولا يمكن ان يتوصل المراد فى قوله انت على حرام الا ببيان من جهة المتكلم
 فيكون بمنزلة المحل لانهم قد صرحوا بانها من جهة المحل بمهمة مستتر
 المراد فيكون داخل فى الحد لانهم افسروا الكناية الا بما استتر المراد
 سواء كان ذلك الاستنار باعتبار المحل او غيره فيكون كناية حقيقة لا مجازا قلت
 فى الجواب نعم ان الكناية ما استتر المراد به لكن مبنى الكناية على الانتفال من
 اللازم الى الملزوم فانك تنتقل من طول الجاد الى ملزومه وهو طول القامة ومن كثرة
 الرماذ الى ملزومه وهو الجود والكرم وهذا من لوازم كل كناية عرف ذلك بالاستقراء
 وفى هذه الالفاظ لا انتقال من معانيها الى شئ آخر وانك فى قولك انت بائن
 او انت حرام لا تنتقل من البنونة والحرمة الى شئ آخر بل تقتصر عليهما
 فلما لم يوجد فيها ما هو من لوازم الكناية انتفى الملزوم بانتفاء اللازم فلا يكون
 كناية على الحقيقة بل مجازا كما فى الكشف (قوله قلت ونسبة الكناية الى الطلاق
 مجازية الخ) هذا جواب لما وجوب عن الشافعى بالايراد فى زعمه اقول فيه
 نظر من وجهين اما اولا فلان تقسيم الكناية الى الحقيقة والمجازي نحل هذا
 الجواب لان الكناية فى هذه النسبة تكون مجازا وفى نفسها حقيقة وكلامنا
 فى الكناية الحقيقية والمجازية لاقى النسبة الكناية الحقيقية الى شئ آخر مجازا
 وامثالها فلان هذا الجواب لا يقع الخصم لان عنده لا يملك الزوج ايقاع البائن
 فلا يملك الانوطا واحدا وهو الرجعى ولا يتصور البائن عنده الا بعد انقضاء
 العدة او بقوت الحرمة الغليظة او بوجوب العوض بان طلقها على مال ولما يملك
 الزوج ايقاع البائن عنده جعلها كناية عن صريح الطلاق لاعتبار الفرقة بطريق
 الطلاق لانها لا يمكن ان يجعلها عاملة بنفسها لان الزوج لا يملكها فلا يكون
 جواب المصنف مسلما للخصم ولا يكون الزام له واما جوابنا فالجواب بتعريف
 الكناية بما استتر مراده واما عندنا فان الزوج يملك ايقاع البائن كما يملك ايقاع
 الرجعى فلما ملك الزوج ايقاع البائن جعلنا ما بواين وانقضت الرجعة بهذه
 الالفاظ فلا يكون كناية عن صريح الطلاق بل عن الفرقة بطريق الطلاق

فلا يكون جوابه مستمرا للخصم (قوله الاعتدى واستبرى رجلك وانت واحدة الخ) اسثناء مفرغ من الموجب لافادة العموم اى يفيد اللفظ الكتابية البنونة في جميع الفاظها عند الاقوى قوله اعتدى واستبرى رجلك وانت واحدة فان الواقع بهار جعي ويجوز ان يكون مفرغا من قوله ونسبة الكتابية الى الطلاق مجازية في جميعها الاقوى قوله اعتدى الخ قوله لان شبيها منها لا يبنى عن قطع الوصلة اى لا افظا من هذه الالفاظ الثلاثة لا يخبر عن قطع الوصلة جعل عبارة عن الصريح وكتابة عند حقيقة لانه لا يعارض اعمال بحقيقته يجعل كتابة عن الطلاق لا عن الترتيب فيكون رجعا لان الكتابة تنفذ الا ما يفيد المكنى عنه وهو الرجعي (قوله اما الاول فلا حقيقتهما الامر بالحساب) اى فلان حقيقة كلمة اعتدى الامر بالحساب ولا اثر لذلك الحساب في قطع ملك النكاح ولهذا جعلنا الواقع بهذا اللفظ عند نية الطلاق رجعية لا باينة لان وقوع البنونة بائنا دلالة اللفظ بحقيقته وحقيقة هذا اللفظ الحساب لا لطلاق يقال اعتدى مالك اى احسب عدد مالك (قوله ويحتمل ان يراد به اعتدى نعم لله او نعمى عليك او اعتدى من النكاح) اى يحتمل ان يراد بلفظ اعتدى اعتداد نعم الله او نعم الزوج او الدرهم او غير ذلك (قوله فاذا نوى الاعتداد من النكاح نودل عليه الحال زال الابهام ووجب به الطلاق الخ) اى اذا نوى بقوله اعتدى الاقراء او قال عند مذاكرة الطلاق فزال الابهام ووجب ان يثبت بالنية الطلاق بعد الدخول بطريق الاقتضاء لانه لما امر بالاعتداد ولم يمكن الاعتداد قبل الوقوع فلا بد من تقديم ما يوجب ليصح الامر به فقدم الطلاق عليه اقتضاء وضرورة للامر والضرورة ترتفع باثبات اصل الطلاق فلا حاجة الى اثبات وصف زائد وهو البنونة فلكونه ثابتا بطريق الاقتضاء كان رجعا ولا يقع اكثر من واحدة وان نوى كما قال صاحب الكشف (قوله كانه قال طلقك او انت طالق فاعتدى) الاظهر ان يقول اعتدى لاني طلقك بل الصواب ان يقول كانه قال كوني طالقا لانه ذكر في بعض الشروح انه لا يصح ان يجعل قوله اعتدى مستعارة للطلاق لانه اما ان يجعل عبارة عن قوله انت طالق او مطلقة او طلقك او طلق نفسك لا يجوز الثلاثة الاول للاختلاف في الصيغة لان اعتدى امر والاول والثاني ليسا بفعل فضلا عن الامر والثالث انشاء او اخبار وليس بامر ولا بد للاستعارة من التوافق في الصيغة الا ترى ان قوله وهبت ابنتي منك وقوله زوجت ابنتي منك متوافقان صيغة وكذا الرابع لانه لو قال طلق لا يقع الطلاق بهذا اللفظ وان نوى واجيب باننا نجعله مستعارة عن قوله

كوني طالقا فثبت ان الصواب ان يقول كانه قال كوني طالقا (قوله وقبل الدخول جعل مستعارة عن الطلاق لانه شبه في الجملة الخ) اى لان الطلاق سبب للاعتداد في الجملة فيكون مجازا اذ لم يجب في المجز الذي باعتبار السببية ان يكون المعنى الحقيقي سببا للمعنى المجازي بعينه عند البعض قال فخر الاسلام وقيل الدخول جعل مستعارة محضا عن الطلاق انتهى اقول في قوله محضا اشارة الى ان في اثبات الطلاق بعد الدخول بطريق الاقتضاء جهة من المجاز من حيث انه ليس بمذكور حقيقة وان كان فيه جهة الحقيقة ايضا من حيث انه بمنزلة المنطوق فاما اثباته قبل الدخول ليس فيه جهة الحقيقة لانه ليس بمنطوق حقيقة ولا تقديرا وبيان كون قوله اعتدى مستعارة محضا قبل الدخول لانه لا يمكن اثباته بطريق الاقتضاء اذ لا بد للمقتضى من ثبوت المقتضى ولا وجود للمقتضى ههنا وهو الاعتداد لانه ثابت قبل الدخول بالنص والاجماع فجعل مستعارة محضا للطلاق لان الطلاق سبب لوجوب الاعتداد مجازا ان يستعار الحكم وهو الاعتداد بسببه وهو الطلاق فيكون من قبيل استعارة المسبب للسبب (قوله ويجوز استعارة الحكم للسبب اذا كان مختصا به الخ) هذا جواب سؤال مقدر تقديره كيف صحبت استعارة المسبب للسبب وقد تقدم في باب احكام الحقيقة والمجاز انها لا يجوز فاجاب بقوله ويجوز الخ حاصله قد بين في باب الحقيقة والمجاز ان المسبب اذا كان مختصا بالسبب جازت الاستعارة من الطرفين ويؤيده ما ذكره فخر الاسلام ان الطلاق يوجب العدة على ما عليه الاصل لانه لا ينفك العدة عن الطلاق ولا الطلاق عن العدة على ما هو الاصل في النكاح اذ النكاح للدخول لاعدم الدخول فكان الدخول فيه اصلا لا عارضا والسبب اذا كان متصلا بالسبب كاتصال المسبب به يجوز ان يصير احدهما مجازا عن الاخر كما في قوله اخبارا انى اراك اعصر خيرا وكفى العلة مع المعلول لا يقال العدة لا تختص به فانها تجب على ام الولد من غير طلاق لاننا نقول لما صارت هي فراخا اخذت حكم المنكوحه لان زوال الفراش شبهه بالطلاق فاوجب العدة لانها تثبت بالشبهة او نقول المراد بقى السبب العلة كما يقال النكاح سبب الحبل والبيع سبب الملك فالمراد العلة لانهم يطلقون اسم السبب على وضعه الشرع علة وفي كلام فخر الاسلام اشارة اليه حيث قال فاستعير الحكم لسببه ولم يقل فاستعير المسبب لسببه اذ الحكم يذكر في مقابلة العلة والمسبب في مقابلة السبب (قوله ولما الثاني) اى اما كون قوله استبرى رجلك رجعا فلا بد بمنزلة التفسير لقوله اعتدى اذ هو تصريح بما هو المقصود

من العدة اعني طلب براءة الرحم من الحمل بالاقراء (قوله لكنه يحتمل ان يكون للوطي)
 اي الا ان طلب الاستبراء يحتمل ان يكون للوطي وطلب الوادو يحتمل ان يكون
 للزوج بزوج آخر فاحتاج الى النية فاذا دخلت لنية يثبت الطلاق اقتضاء
 وقوله استعارة كايضا وقد جاءت السنة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لسودة ابنة زمعة
 بفتحتين اعتدى وذلك حين دخل النبي عليهما وهي تبكي على من قتل من اقاربها
 يوم بدر وترثيهم باشعار اهل مكة فكره النبي صلى الله عليه وسلم ذلك منها فقال
 لها اعتدى فندمت على ذلك واستشفعت الى النبي صلى الله عليه وسلم ووهبت
 نويتها لما يشترضي الله عنها وقالت اني اکتفي بان ابعث من ازواجك يوم القيمة
 فراجعها النبي صلى الله عليه وسلم (قوله فلان قولهم انت واحدة صر فوعدا ومنصوبة
 او موقوفة الخ) هذا هو الصحيح وعليه عامة مشايخنا لان العوام لا يميزون وجوه
 الاعراب وقيل انما يقع الطلاق بالنية اذا قال واحدة بانصب حتى يكون نعتا
 لمصدر محذوف واما اذا قيل واحدة بالرفع لا يشع شيء وان نوى لانها لا تصلح
 نعتا للطلقت وان سكن يعني لم يعرب واحدة يحتاج الى النية (قوله فاذانوى
 ذلك وقع الطلاق بمنزلة انت طالق تطليقة واحدة الخ) يعني اذا قال انت
 واحدة يحتمل ان يكون نعتا للطلقت ويحتمل ان يكون صفة للمرأة فاذانوى بمحتمله
 وهو كونه صفة للطلقت وازال الابهام بالنية كان دالاهلي التصريح لا عاملا
 بموجبه بخلاف البين فانه مؤثر بموجبه (قوله فلا دلالة فيه ايضا على البيونة)
 اي لادلالة في قوله انت واحدة كل لادلالة اعتدى واستبرى رجلك على البيونة
 لان الاصل في الكلام هو الصريح لانه موضوع للفهام بموجبه وموجب التوحيد
 اذا نوى صفة لهما يكون رجعا لكونه دالاهلي الصريح واعدم اثر التوحيد
 في البيونة وقطع النكاح (قوله وحكمهما وجوب العمل بها بالنية الخ) لان في
 الكناية ضرب قصور من حيث تقصير عن البيان الابانية والبيان بالكلام
 هو المراد لان المقصود من تركيب الكلام اظهار الحق ولم يوجد في الكناية
 فاحتاج الى النية (قوله وحكمها ايضا عدم اثباتها ما يندري بالشبهات الخ)
 يعني لما كان في الكناية قصور عن البيان ظهر هذا التفاوت فيما يدفع بالشبهات
 مثل الحدود لانك عرفت ان الحق من الكلام هو الافهام وذلك يحصل بالصريح
 ولا يلتفت الى غيره لتصوره في هذا المعنى ولهذا ان حد القذف لا يجب الا بصريح
 الزنا بان قال زنت او انت زان ولا يجب حد القذف بنحو جامعة فلانة او واقعتهما
 وكذا الامر انه جامعك فلان جاعا حراما او قال لرجل فجرت بفلانة او جامعتهما

لم يقل زنت مع فلانة لان جنس الكناية بمنزلة الضرورات ولا ضرورة في هذه
 الالفاظ في الحد ود لانها محتمل وجهها آخر فيعرض الشبهة فبسط الحد
 بالشبهة بيان احتمال وجه آخر مثلا جاءت امرأة الى القاضي فقال لها هل
 جامعك شهودك فحكمت المرأة وغضبت فقال نائب القاضي هل معك شهودك
 فقالت نعم فانظر الى بلاغة القاضي والنائب كذا في المستطرف (قوله ولا يوجد اذا
 اقر على نفسه بموجب الحد بطريق الكناية) يعني اذا قذف رجل رجلا آخر
 بزنا فقال له الاخر صدقت لم يحمد المصدق بحمد الزنا عندنا بهذا الاقرار لم يقل
 نكتها او زنت مع فلانة لاحتمال التصديق وجوبها مخلفة اي كنت صادقا
 فيما مضى او صدقت في ايجاز وعدك في النسبة الى الزنا فيحتمل السخرية
 والاستهزاء وان كان باعتبار الظاهر يفهم منه تصديقه في نسبه الى الزنا ولكن
 الظاهر لا يكفي في ايجاب الحد اقول فيه بحث لان الاقرار بموجب الحد بغير طريق
 الكناية ايضا غير موجب للحد في غير مجلس القاضي اوفى مجلس القاضي ايضا
 الاقرار بحد بمجلس المقر كما اقرده القاضي كذا في الهداية وغيره وفي ان يلحق
 وغاية البيان لا يعتبر اقراره عند غير القاضي ممن لا ولاية له في قامة الحدود ولو كان
 اربع مرات حتى لا تقبل الشهادة عليه بذلك لانه ان كان منكرا فقد رجع
 فان كان مقرا لا تعتبر الشهادة مع الاقرار انتهى الا ان يأول قول المص بان يقل
 ولا يوجد اقر على نفسه في اربع مجالس عند القاضي بطريق الكناية كما اقرده
 القاضي (قوله ولا يوجد بالتعريض ايضا) اي لا يوجد بحد القذف في التعريض
 كما لا يوجد بحد الزنا في الاقرار بطريق الكناية والتعريض ان يذكر شيئا يدل به على
 شيء لم يذكره قال صاحب البرهان وذكر في بعض كتب المعاني والبيان ان
 التعريض نوع من الكناية ان تذكر شيئا وتريد غيره مع ابهام في المذکور
 والتعريض كذلك لانك تقول لمن يؤذى المؤمن المؤمن من يصلي ويركع ولا يؤذى
 وتريد انك لست بمؤمن لانك تؤذى المؤمن ولا تصلي ولا تركز لكن صاحب
 الكشف فرق بينهما وقال الكناية هو ان يذكر الشيء بغير لفظه الموضوع له
 كما في الطلاق في قوله اعتدى والتعريض ان تذكر شيئا يدل به على شيء لم تذكره
 كما يقول الفقير للغني جئتك لاسم عليك ولا نظر الى وجهك الكريم كانه امال
 الكلام الى شيء يدل عرض الحاجة وهو لفظ الكريم وقال العبد الضعيف
 التعريض تفعليل من العرض كانه ذكر كلاما واراد عرض معناه على غيره على
 سبيل التضاد كما يقال اني لست بزنا فلا يوجد لانه ليس بقذف صريح عندنا

وقال الشافعي يحد لأنه قد نفي عنده ومذهبا مروى عن عمر رضي الله تعالى عنه
فانه قال لا يوجب في مثل هذا ويقول المقصود من هذا اللفظ نسبة الغير الى الشين
وتزكية نفس المتكلم لا ان يكون قد ذفأ واثن سلنا انه كان قد ذفأ لكنه من حيث المعنى
والمفهوم لا من حيث الصورة والمفهوم ليس بحجة عندنا روله بان قال لست انا
بزان) تعر ايضا بان الخطاب زان لانه كناية ايضا البناء متعلق بالتعريف فلا يلى
ان يقول اما انا لست بزان كما قال فخر الاسلام حتى يكون تعريضا للخطاب الا ترى
ان قال في الملاء كيف يكون تعريضا بلا خطاب (قوله كاف التشبيه يفيد العموم
عندنا في محل يقوله) قال شمس الأئمة في قوله هو كما قلت ان كاف التشبيه يوجب
العموم عندنا في المحل الذي يحتمله ولهذا قلنا في قول علي رضي الله عنه انما
اعطيناهم الذمة وبدلوا الجزية اكون اموالهم كما مولنا ودمائهم كدمائنا انه
يجرى على العموم فيما يندرى الشبهات كالحدود وما يثبت بالشبهات كالاموال
فهذا الكاف ايضا موجبة للعموم لانه جعل في محل يحتمله فيكون نسبة له الى
الزناقطة بمنزلة الكلام الاول على ما هو موجب العام عندنا انتهى واما المحل الذي
لا يقبل العموم فلا يفيد الكاف العموم فلهذا لم يعتق العبد في قوله انت كالحر لان
العمل بحقيقة الاخبار ممكن في حرمة الدم ووجوب العبادة وغير ذلك فلا يصير
الى المجز وهو الانشاء ولو قلنا بالعموم يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز كما في الكشف

باب وجوه الوقوف على احكام النظم

(قوله واما الدال بعبارة) يعني لما كان القسم الرابع على اربعة اوجه الوقوف على
الحكم بعبارة النص وشاربه ودلالته واقتضائه فاحتاج الى تفصيل كل منها
وقال لابد قبل الشروع في المقصود من تمهيد مقدمات الخ اي تمهيد مقدمات
اربع في كيفية دلالة اللفظ على المعنى وبيان وجه الحصر في هذه الاربعة ان
المعنى ان كان عين الموضوع له او جزؤه او لازمه الغير المتقدم عليه فعبارة
ان سبق له الكلام وشارة ان لا يسبق وان كان لازمه المتقدم فاقتضاء وان لم يكن شئ
من ذلك فان وجد في هذا المعنى علة يفهم كل من يعرف اللغة ان الحكم في المنطوق
لاجلها قد لالت النص وان لم يوجد فلا دلالة له اصلا والتسك بمثله فاسد هذا
ما ذكره المص في المقدمات الاربعة واما وجه الضبط على ما ذكره القوم فاربعة
ايضا لان الحكم المستفاد من النظم اما ان يكون ثابتا بنفس النظم او لا والاول ان كان
النظم مسوقا له فهو العبارة والا فشارة والثاني ان كان الحكم مفهوما منه
انفذ فهو الدلالة او شرعا فهو الاقتضاء والافهوا التمسكات الفاسدة فالاقسام

المذكورة صفة الدلالة ويحصل باعتبارها تقسيم انظم لانه اما ان يدل بطريق
العبارة او الاشارة او الاقتضاء او الدلالة (قوله الاولى ان المفهوم من اللفظ المعبر
في مقام الاستدلال اما عين الموضوع له الخ) كقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن
لان الكلام سيق لا يجاب نفقة الزوجات على الوالد وهو المعنى الموضوع له فيكون
عبارة وفيه اشارة الى ان الايجاب منفرد في الاغراق على الوالد لانه نسب اليه بلام التملك
وفيه اشارة ايضا الى ان النسب الى الاباء لانه نسب اليه بلام التملك وفيه اشارة
ايضا ان الاب حق التملك في مال ولده وانه لا يعاقب بسبب ولده كالتفحص
والحدود بوطى جاريتيه وان علم حرمتها كما لا يعاقب المالك بسبب ما لو كنه لانه نسب
اليه بلام التملك وفيه اشارة الى ان الوالد اذا كان غنيا والوالد محتاجا لم يشارك
الولد احد في تحمل نفقة الوالد وفيه اشارة الى ان النفقة تستحق بغير الولد وهي
نفقة نوى الارحام لان قوله تعالى وعلى الوارث مثل ذلك في اخر الكلام اوفى النص
الواحد اي سواء كان الاشارة في اوله او آخره كذا في البرزوى (قوله او جزؤه) اي المفهوم
من اللفظ المعبر في مقام الاستدلال جزء الموضوع له يعني سوق الكلام لجزء
الموضوع له مثلا اذا قالت المرأة لزوجها تكهت على - امرأة نطلمقها فقال
ارضاء لها كل امرأة لى طالق طلقت كلهن قضاء فالعنى الموضوع له طلاق
جميع نسائه وقد سبق الكلام لجزء الموضوع له وهو طلاق بعضهم اي غير هذه
المرأة فيكون عبارة في جزء الموضوع له وشارة الى الموضوع له وهو طلاق الكل
واشارة الى جزء الاخر وهو طلاق هذه المرأة وشارة الى لازم الموضوع له وهو
لوازم الطلاق كوجوب المهر والعدة وغيرها (قول او لازم) اي ان المفهوم
من اللفظ المعبر في مقام الاستدلال لازم الموضوع له لانه سوق الكلام لل لازم
التأخر كقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا لان الكلام سبق لل لازم
التأخر وهو التفرقة بينهما فيكون عبارة فيه وشارة الى الموضوع له والى اجزائه
والى اللوازم الاخر وانما قيد باللازم المتأخر لان دلالة اللفظ على اللازم المتقدم
اقتضاء لاعتبار حتى يسوق له الكلام (قوله واللازم اماما آخر عن الملزوم كالمعلول
ونحوه) اي التأخر للمعلول عن العلة والمسبب عن السبب والمشروط عن الشرط
(قوله او متقدم عليه كالعلة) اي واللازم متقدم على الملزوم كالعلة على المعلول
والسبب على المسبب (قوله او مقارن له كاحد معلولى العلة الموجبة) اي او اللازم
المقارن للملزوم كاحد معلولى الشمس او النار فان الشمس علة للضياء وللحرارة
فبالنظر الى احدهما يكون الاخر مقارنا لهما وكذا النار علة للدخان وللحرارة وللضياء

فيكون علة بانظر الى احدها والباقي يكون مقارنا لها قوله وقد يفهم في المقام الخطابي امور لاعبرة لها الخ اي قد يفهم من الكلام في المقام الخطابي امور غير هذه الاربع لكن لا يجوز التمسك بها اصلا في الاحكام عند الاصوليين (قوله الا لازم المتأخر لا يتوقف عليه صحة الحكم) اي لا يتوقف صحة الكلام على اللازم المتأخر عن المزمع لان اللازم المتأخر كالمعلول فاذا كان اعم كالضوء لا يتوقف صحة قولنا الضوء بوجوده على الضوء اللازم المتأخر عن المزمع وهو الشمس لجواز حصول الضوء بالنار والقمر الا اذا كان المعلول مساويا على علة كالسخان على النار (قوله واما المتقدم فقد يتوقف عليه صحته شرعا) اي اللازم المتوقف كالملة فقد يتوقف عليه صحة الكلام لان نسبة المزمع اللازم المتقدم نسبة المعلول الى علة نظرا الى انه يجب ان يثبت العلة اولاً فيصح الكلام فيثبت المزمع لان دلالة العلة على المعلول مطردة بمعنى ان كل علة تدل على معلولها كالشمس على الضوء والنار على الدخان بخلاف العكس لما سبق (قوله وقد يتوقف عليه صحته شرعا كالتعليق الخ) اي وقد يتوقف على اللازم المتقدم صحة الحكم المطلوب شرعا لا عقلا ولا عادة ولا حسا لانه من قسم المقتضى لان قوله اعتق عبدك عنى بالف درهم يتضمن البيع مقتضى للعتق وشرطه حتى يثبت بشروط العتق قال علمونا هذا الامر صحيح لانه صدر من اهل الاعتراف الى من هو اهل التفويض اليه مضافا الى المحل وهو مملوك يمكن التصحيح باثبات المطلوب باضمار شرطه فوجب اثباته تصحيحا لكلامه بيانه ان العبد محل الحلول العتق والملك الذي هو شرط النفاذ وصف للمحل والمحال مع صفاتها شرط والشروط اتباع وكل متبوع يقتضى تابعه لا محالة كالامر بالصلوة امر بتبعها وهو الطهارة فيكون الامر بالاعتاق امر بالبيع لا محالة واذا ثبت هذا قلنا ان طلب الاعتاق عنه طلب التملك او لا ضرورة صحة العتق لان الامر بالعتق في غير الملك لا يجوز لانه موقوف على الملك ثم طلب الاعتاق ثانيا والاجابة من المأمور يكون اولاً ثم الاعتاق منه ثانياً كانه عقد البيع اولاً ثم اعتق العبد لاجله ثانياً وهذا يمكن قال لغيره ادعنى زكوة او قال كفر عنى ففعل اجزاء وان كان اداء الزكوة وفعل الكفارة لا يصح بدون الملك لانه يثبت بالاقتضاء تملك او اقرض منه اولاً ثم ثبت وكائنه بالتسليم الى الفقير وكذا هذا فيثبت انه امر باعتاق ملك نفسه بدلالة قوله بالف لملك غيره اعلم ان الخلاف في هذه المسئلة مع زفر رجه الله اولاً لعدم عموم المقتضى وثانياً مع الشافعي لان المقتضى ضروري وثالثاً مع ابي يوسف فالتمصيل يأتي ان شاء الله تعالى

(قوله او عقلا كالاهل لصحة التعلق السؤال الخ) السؤال منصوب لكونه مفعولا للتعلق اي قد يتوقف على اللازم المتقدم صحة الحكم المطلوب عقلا وعادة كالاهل لان الحكم بالسؤال يقتضى تقدير اهل لان السؤال في قوله تعالى واسئل القرية لا يتعلق الى القرية بل الى اهلها وان لم يقدر الاهل لم يصح تعلق السؤال في اسئل القرية لان السؤال عن الجماد لا يجوز عقلا وعادة الا بايجاد الجبوة فيه ولم يتعلق به حكم من احكام الشرع حتى يحتاج من حيث الشرع الى هذا الاضمار (قوله او صحة صدقه كالحكم) عطف على قوله لصحة التعلق فالاولى ان يقول او حسا كالحكم لصحة صدقه اي او يتوقف على اللازم المتقدم صحة الحكم المطلوب حسا لصحة صدق الكلام كتقدير الحكم بصحة تعلق الرفع في قوله عليه السلام رفع عن امتي الخطاء والنسيان الا ترى انه ان لم يقدر الحكم بان يقال رفع عن امتي حكم الخطاء والنسيان لم يصدق الكلام فبدل حسا على عدم ارادة الحقيقة لان الخطاء والنسيان ليسا بمرفوعين عن الامة بل اكثر الامة عبارة عن الخطاء والنسيان حسا فيقدر الحكم كتقديرنا في الاعمال بالنبات والاهل في اسأل القرية (قوله والاول يقتضى بالاتفاق) يعني ان الامر بالعتق يقتضى التملك او لا ضرورة فيكون التملك مقتضى لان الامر بالعتق في غير الملك لا يجوز لانه موقوف على الملك والمملك موقوف على البيع في هذه الصورة بدلالة قوله بالف فيكون الامر بالعتق مقتضيا للتملك ويكون التملك مقتضى تصحيح كلامه لانه من موجبات كلامه لغة (قوله وكذا الثاني والثالث) اي تقدير اهل عقلا وتقدير الحكم حسا مقتضى عند الجمهور لا محذوف ولا مضمرة في حكم المنطوق والمذكور حاصله ان الثاني والثالث يكونان من قبيل الضرورى وما كان ضرورياً فهو ثابت من وجه دون وجه لانه مقدر بقدر الضرورة وفيما وراء الضرورة لا يكون ثابتاً بالضرورة بخلاف المحذوف والمضمرة لانها من موجبات الكلام لغة فيكونان ثابتين بالنظم (قوله وعند بعض المتأخرين يسميان محذوفاً ومضمراً) اي يسميان بالمحذوف والمضمرة ولذا قالوا به ومهما اقول اختلفوا في كون المقتضى عاماً او خاصاً فقال اصحابنا لا عموم له في الاول بالاتفاق وفي الثاني والثالث قال جمهور المتقدمين من قبيل المقتضى وعند بعض المتأخرين ان الثاني والثالث من قبيل المذكور في الكلام فيقبل العموم لسكونه من صفات النظم والصبغة وقال الشافعي في المقتضى بالعموم لانه ثابت بالنص فكان مضافاً الى النص فكان الحكم الثابت به ثابتاً بالنص فكان بمنزلة فيجربى فيه العموم كما يجربى في النص (قوله الثالثة ان اللازم المتأخر للحكم قد لا يكون بواسطة مناط ذلك الحكم الخ)

يعني ان اللازم المتأخر وهو المعلوم للعلة قد لا يكون بواسطة مثبت ذلك الحكم وهو العلة بل يكون نفس العلة مثبتة للمعلوم فلا يوجد مثبت العلة حتى يكون مثبتا للمعلوم بواسطة كونه تبعا فتسميه ذاتيا لكونه اصلا من كل وجه (قوله وقد يكون بهما) اي قد يكون اللازم المتأخر بواسطة مناط ذلك الحكم يعني يكون مثبت المعلوم مثبت وهو علة العلة المثبتة للمعلوم فلا يكون الحكم اصلا للمعلوم حقيقة بل بواسطة مناطه لان مثبت العلة مثبت للمعلوم لكونه تبعا بخلاف الاول لان مثبت المعلوم ليس مثبت للعلة بل نفس العلة مثبت له (قوله فذلك المناط) اما مفهومه كالعبرة والاشارة والدلالة لان مناط الحكم الثابت اما عبارة او اشارة فهما من اللفظ الموضوع فيكون مناط الحكم لغة من كل وجه واما ان كان المناط دلالة اللفظ فيكون من موجبات الكلام لغة لانه بمعنى النص (قوله اي لا يتوقف فهمه على مقدمة شرعية) اي لا يتوقف فهم مناط الحكم على ترتيب امور شرعية لا يصل اليه كالمقتضى لانه ليس من موجبات الكلام لغة وانما هو من موجبات الشرع للحاجة الى اثبات الحكم الشرعي فكان ضروريا فهو ثابت من وجه دون وجه لانه مقدر بقدر الضرورة باقتضاء النص فصار الثابت بالافتضاء بمنزلة الثابت بنفس اللغة بخلاف الثابت بالقياس لان فهمه يتوقف على مقدمة شرعية حتى ان القياس لا يعارض شيئا من الاحكام المستفادة بالنظم والثابت بضرورة الافتضاء يساوي الثابت بالعبارة والاشارة والدلالة الا عند المعارضته اي بالمقتضى كذا في البرزوي (قوله ان معنى الدلالة عند علماء الاصول والبيان) اي معنى الدلالة في الحكم الثابت بدلالة النص عند فهم المعنى من اللفظ اذا اطلق بالنسبة الى العالم بالوضع اي فهم المعنى من اللفظ في وقت اطلاقه ان ذلك المعنى عين الموضوع او جزؤه او لازمه انما يكون بالنسبة الى العالم بالوضع ولهذا اشترط في فهمه العلم بالوضع (قوله لا يفهم منه متى اطلق) اي لا يفهم المعنى من اللفظ متى اطلق في جميع الاوقات سواء علم وضعه ام لا كما قال المنطقيون لانهم اشترطوا اللزوم البين بالنسبة الى الكل (قوله والمعتبر عندهم) في دلالة الالتزام مطابق اللزوم عقليا كان او غيره بينا او غيره اقول هذا جواب سؤالين مقدرين الاول ان الثابت بدلالة النص كثيرا ما يكون مبني على علة في معنى النظم لا يفهم كثير من الماهرين في اللغة ان الحكم في المنطوق لاجلها كوجوب الكفارة بالاكل والشرب في الصوم والحج في اللواطة وغير ذلك مما لا يحصى فاشترط في فهم كل واحد من يعرف اللغة ان الحكم لاجلها مما لا يصح له اصلا والاشارة ان الحكم بان معنى

الدلالة فهم المعنى من اللفظ بالنسبة الى كل من هو عالم بالوضع فاسد لانه قد يكون دلالة النص غامضا بحيث لا يفهمه كثير من الاذكياء العالمين بالوضع كما نفراد الاب بالانفاق في قوله تعالى وعلى الموالود له رزقهن ونحو ذلك ولهذا خفي اقل مدة الحمل على كثير من الصحابة مع سماعهم النص وعلمهم بالوضع فاجاب بقوله والمعتبر الخ (قوله ولهذا يجري فيه الوضوح والخفاء الخ) الظاهر ان يقال فيها اي وليكون المعبر عندهم في دلالة الالتزام مطلقا للزوم يجري في الدلالة الوضوح والخفاء (قوله وان لم يكن الخفاء مناسفا للقطعية وانما يتاخر فيها الاحتمال الناشئ عن الدليل الخ) وصلية حاصله جواب سؤال مقدر تقديره ان تعريف الخفي ما خفي مراده بعراض غير الصيغة فلا يكون الخفاء في نفس الصيغة كالسارق في حق الطرار والنباش وحكمه حقيقة المراد فاجاب بقوله وانما يتاخر قطعية الخفي الاحتمال الناشئ عن الدليل وهو النظر في ان اختفاء اللفظ يعارض غير الصيغة لمزية كالطرار فيشمه او انقصان كالنباش فلا يشمله فلا يكون دلالة الخفي بهذا الاحتمال قطعيا (قوله سواء كان اصليا) كالعقد في اية النكاح وهي قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع لان المقصود الاصيلي يسوق هذه الآية بيان العدد لان محط القاعدة وهو القيد الزائد (قوله او غير اصلي كإباحة النكاح فيها) اي في آية النكاح فان اباحة النكاح مسوق له في هذه الآية في الجملة لعدم الفرق بين قوله تعالى وانكحوا الايامي وبين قوله فانكحوا ما طاب لكم من النساء الآية كما قال صاحب الكشف من قبل في الفرق بين الظهور والنص فليراجع ثمة حاصله ان معنى المسوق له ههنا ما يكون مقصودا في الجملة سواء كان مقصودا اصليا كالعقد في آية النكاح او غير اصلي بان يقصد باللفظ افادة هذا المعنى لكن لغرض اتمام معنى آخر كإباحة النكاح فيها حتى لو انفرد عن القرينة صار مقصودا اصليا بخلاف غير المسوق له فانها تكون من لوازم المعنى كالعقد بيع الكلب من قوله عليه السلام ان من سمعت من الكلب صرح بذلك ابو اليسر حيث جعل حل البيع وحرمة الربوا والتفرقة بينهما كلها ثابتة بعبارة النص من قوله تعالى احل الله البيع وحرم الربوا (قوله والمفهوم من كلام صاحب التنقيح ان المراد به) اي بمعنى المسوق له (قوله من كونه مقصودا اصليا) اي من كون معنى المسوق له في النص مقصودا اصليا لافي الظاهر (قوله حتى ان غير المسوق له بهذا المعنى) جازان يكون نفس الموضوع له كما في قوله تعالى احل الله البيع وحرم الربوا حاصله ان قوله تعالى احل الله البيع الآية مثال للظاهر

والنص فانه ظاهر في الاطلاق ونص في الفرق بين البيع والر بوا بالحل والحرمة لان السوق كان لاجله فانه امتازت ردا على الكفرة في دعواهم المساواة بين البيع والر بوا كما قال الله تعالى بانهم قالوا انما البيع مثل الربوا فاذا كان غير المسوق له بمعنى عدم كونه مقصودا اصايا جاز ان يكون غير المسوق له نفس الموضوع له بخلاف غير المسوق له بذلك المعنى اى بعدم كونه مقصودا في الجملة لانه لم يجز ان يكون غير المسوق له نفس الموضوع له لان الموضوع له مقصود في الجملة من الكلام (قوله واقول هذا هو الصواب) اى ما قاله صاحب التفتيح بذلك المعنى هو الصواب (قوله لان الثابت بالاشارة على ما ذكره لا يكون مقصودا اصلا كما صرحوا به وهو باطل ح) اى الثابت بالاشارة على ما ذكره بعض الاصوليين لا يكون مقصودا اصلا كما صرحوا به وهو باطل لان الخواص والمزايا ثابتة بالاشارة لا بالسوق مع انها مقصودتان للتكلم في الجملة ويؤيده ما قاله الاصوليون الاشارة من العبارة بمنزلة الكناية من الصريح ويؤيده ايضا ما قاله القاضي الامام ابو زيد في تفهيم الاشارة من النص بمنزلة التعريض ولولم يكن مقصودا في الجملة لما كانت بمنزلة التعريض والكناية المقصودان في الجملة (قوله مثال الدال بالمطابقة) اى مثال الدال بعبارة المطابقة نحو قوله تعالى للفقراء المهاجرين الذين اخرجوا من ديارهم واموالهم فالاية سبقت ابيان استحقاق سهم من الغنمة للفقراء المهاجرين لانها نزلت لبيان هذا الحكم على سبيل التفسير لما سبق في اول الاية وهو قوله ما افا الله على رسوله من اهل القرى - فله الى قوله للفقراء (قوله وهو المعنى المطابق له) اى ايجاب السهم من الغنمة لهم المعنى الموضوع له فيكون ثابتا بالنظم ويكون عبارة في الموضوع له (قوله ومثال الدال بالاشارة) اى مثال الدال بالعبارة بالاشارة بالنظم نحو قوله تعالى فاعلم انه ان سبق الكلام الموضوع له نحو كل امرأة لى فكذا فالمعنى الموضوع له طلاق جميع نسائه وقد سبق الكلام لجزء الموضوع له وهو طلاق بعضهن اى غير هذه المرأة فيكون عبارة في جزء الموضوع له واشارة الى الموضوع له وهو طلاق الكل واشارة ايضا الى الجزء الاخر وهو طلاق هذه المرأة واشارة ايضا الى لازم الموضوع له وهو اوزام الطلاق كوجوب المهر والعدة (قوله ومثال الدال بالالتزام نحو احل الله البيع وحرم الربوا فانه عبارة فيه) اى فان هذا النظم سبق للازم المتأخر وهو التفرقة بينهما لانه جواب لقول الكفار انما البيع مثل الربوا فيكون عبارة فيه واشارة الى الموضوع له والى اجزائه والى اللزوم الاخر حاصله ان العبارة والاشارة سواء في ايجاب الحكم الا ان الثابت بالعبارة احق

عند

عند التعارض فالعبارة ما سبق الكلام له واريد به قصدا والاشارة ما ثبت بنظمه مثل العبارة الا انه غير مقصود ولا سبق له الكلام (قوله واما الدال باشارته فادل بها اى باحدى الدلالات الثلث على ما ليس له السياق الح) اذا عرفت ان المعنى ان كان عين الموضوع له او جزئه او لازمه المتأخر فعبارة ان سبق الكلام له فاعلم انه ان سبق الكلام الموضوع له نحو كل امرأة لى فكذا الرضاء لها فالمعنى الموضوع له وهو طلاق جميع نسائه يكون اشارة ويكون اللازم المتأخر للموضوع له وهو وجوب النفقة والمهر اشارة ايضا وكذا قوله تعالى للفقراء المهاجرين اشارة الى جزء الموضوع له لان الفقراء هم الذين لا يملكون شيئا فكذلكهم بحيث لا يملكون ما خلفوا في دار الحرب جزء لكونهم لا يملكون شيئا فيكون جزء الموضوع له فلما سموا دلالته على زوال ملكهم عما خلفوا اشارة والاشارة ثابتة بالنظم اى باللفظ فيكون جزء الموضوع له ثابتا بالنظم كذا في التوضيح وفي التلويح قال فان قلت الثابت بالاشارة ههنا من اى قسم من اقسام الثلاثة قلت جعله المص من قبيل جزء الموضوع له لان عدم ملك ما خلفوا في دار الحرب جزء من معنى الفقر وهو عدم ملك شيء ما وفيه نظر لان الثابت بالاشارة وهو زوال الملك عما خلفوا ولازم انه جزء لعدم ملكهم شيئا ما بل لازم متقدم لانه يجب ان يزول ملكهم اولا حتى يتحقق الفقر وعدم الملك شيء ما فظهر ان الثابت بالاشارة لا يجب ان يكون لازما متأخرا انتهى اقول هذا مخالف لطباق الاصوليين فتدبر (قوله فلا ينساق كونه مقصودا في الجملة كما سبق في معنى السوق) اقول العبارة والاشارة على ما حقه صاحب التقويم وفخر الاسلام متقاربان في القوة واليقين لان الاشارة تكون قطعية ايضا عند هما وان لم يكن مقصودا في الجملة كيف تكون الاشارة قطعية لكن الفرق بينهما ان العبارة سبق الكلام له واريد به قصدا والاشارة ليست كذلك نظير من المحسوسات ان من نظر الى شيء يقابله فراه ورأى مع ذلك غيره يمنة ويسرة باطراف عينه من غير قصد فما يقابله فهو المقصود بالنظر وما وقع عليه اطراف بصره فهو مرئي بطريق الاشارة تبعا لا قصدا لكن كل واحد منهما يكون مرئيا فيكون الاول مقصودا اصليا والثاني مقصودا في الجملة (قوله بشرط كون اللازم ذاتيا) اى ذاتيا لا اياها ويكون واسطة المناط كما في قوله تعالى وعلى الموارد له رزقهن ان الثابت بالعبارة النص وجوب النفقة على الوالد فالكلام سبق له والثابت بالاشارة ان نسبة الولد الى الاب وهو لازم للولادة لاجل الاب ومتأخر عنه ولا واسطة بينهما فيكون لازما ذاتيا حاصله ان الدال باشارته ما دل

بها على ما يس له سوق الكلام بشرط كون دلالة اللفظ على اللازم المتأخر ذاتيا
 فيها اما شرط التأخير في اللازم فلان دلالة اللفظ على اللازم المتقدم اقتضاء
 واما شرط كونه ذاتيا فلانه لو لم يكن دلالة اللفظ ذاتيا يكون بواسطة المناط
 لامن تركيب النظم كدلالة اف على حرمة الضرب بواسطة مناط الحكم وهو
 الاذى او كدلالة القياس الذي يدرك عقلا لا لغة بل لا يدركه الا المجتهد
 (قوله او متقدما محتاجا اليه لصحة الاطلاق الخ) اي او بشرط كون اللازم
 متقدما محتاجا اليه كاحتياج صحة اطلاق الفقير الى زوال الملك (قوله اذ لو احتجج
 اليه لصحة الحكم او صدقه الخ) اي لو احتجج ببعض المفردات الى اللازم المتقدم
 لصحة الحكم او صدقه لا لصحة الاطلاق يكون مقتضى كما في اعتق عبدك عنى
 بالف بالاتفاق وفي اسأل القربة وفي رفع عن امتي الخطاء والنسيان يكون مقتضى
 ايضا عند جمهور المتقدمين وعند بعض المتأخرين يكون محذوفا ومضمرا
 (قوله مثال الدال بالمطابقة كاية الربوا الخ) يعنى لما كان الدال بيان الدليل بإشارته
 مادل بالمطابقة او التضمن او الالتزام اراد ان يذكر لكل واحد منها
 مثالا فقال مثال الدال بالمطابقة في الدال بالإشارة كاية الربوا فانها عبارة
 في التفرقة بين البيع والربوا وإشارة في بيان الحل والحرمة وهو المعنى المطابق
 للاية لكونه موضوعا له (قوله ومثال الدال بالتضمن نحو كل امرأة لى فكذا) يعنى
 هذا المثال مثال الدال بالتضمن في الدال بإشارته وهذا ايضا مثال للدال بالتضمن
 في الدال بعبارة ومثال ايضا في الدال بالمطابقة بيانه اذا قالت المرأة لزوجها
 نكحت على امرأة فطلقها فقال ارضاء لها كل امرأة لى طالق طلقت كلهن
 قضاء فيكون المعنى الموضوع له وهو طلاق جميع نساءه إشارة لان الكلام سبق
 لجزء الموضوع له وهى طلاق بعضهم اي غير هذه المرأة فيكون عبارة في جزء
 الموضوع له إشارة الى الموضوع له وهو طلاق الكل وايضا إشارة الى الجزء
 الاخر وهو طلاق هذه المرأة المريدة الطلاق فيكون هذا المثال مثال
 الدال بالتضمن في الدال بالإشارة كما قال المص وفيه إشارة ايضا الى
 لازم الموضوع له وهو لازم الطلاق كوجوب المهر والنفقة والعدة
 (قوله ولما كان اللازم قسامين) هذا شروع الى بيان مثال الدال بالالتزام
 (قوله الاول نحو قوله تعالى وعلى المولود له رزقهن) اي مثال الدال بالالتزام
 الذاتى المتأخر قوله تعالى وعلى الموأود الاية فان الثابت بعبارة هذا النص وجوب
 نفقتها على الوالد والثابت بالإشارة ان نسبة الولد الى الاب لانه نسب الولد اليه

بحرف اللام المتقتضية الاختصاص فيكون النص دليلا بإشارة معنى اللام وهو
 الاختصاص في ان النسب الى الابهاء (قوله في ان النسب الى الابهاء وهو اللازم الخ)
 الضمير راجع الى النسب بالفتح فيكون المعنى ان الولد منسوب الى الابهاء لان اسم
 الجنس المفرد المحلى باللام اشمل من الجمع اوراجع اليه بالكسر باعتبار الظاهر لانه
 جمع النسبة او باعتبار كون معنى الجمع مضمعلا باللام وهذا المثال عبارة في وجوب
 النفقة على الوالد وإشارة الى لازمه الخارجى المتأخر وهو الافراد بنفقة الاولاد
 اذ لا يشاركه احد في هذه النسبة وكذا في حكمها وهو الاتفاق على الوالد وهذا
 المعنى لازم خارجى للموضوع له متأخر عنه كذا في التوضيح وإشارة الى النسب
 الى الابهاء لان الولد نسب الى الاب بلام التملك فيقتضى كمال اختصاص الوالد بالاب
 لان اللام موضوعة للتمليك ولا يوجب تملك الابوين للاب للمانع فيوجب اختصاص
 الابن بالاب في النسب لان الملك مستلزم للتخصيص فيكون تخصيص الابن بالاب
 لازما ذاتيا متأخرا كما قال المص لاجزا للموضوع له وهو التملك واما عند صاحب
 التفتيح فنسبة الولد الى الاب جزء الموضوع له لان اضافة الولد بالاب بحرف
 اللام دليل الملك كما يضاف العبد الى سيده فيقال هذا العبد لفلان فيكون معنى
 التملك عدم مشاركة احد للاب في مملوكة وهو الابن وعدم مشاركة احد في نسبة
 الولد له ولما لم يجز جزء الاول لما نع بحمل معنى التملك على الجزء الاخير وهو
 عدم الشركة في هذه النسبة فيكون إشارة الى جزء الموضوع له وفيه إشارة
 الى جزئه ايضا وهو ولاية تملك الاب الى ملك ابنه لانه نسب اليه بلام التملك
 وانت عرفت ان في هذه النسبة لا يشاركه احد فيقتضى اختصاص ما له بابيه
 على قدر الامكان لان تملك الولد غير ممكن لكن تملك ما له ممكن لقوله عليه السلام
 انت ومالك لا يبيك الا ترى انه لا يعاقب بسببه اذ قتل ابنه ولا يحذبوطى جاريتيه وبهذا
 التحقيق ثبت ان نسبة الولد الى الاب بحرف اللام إشارة الى جزء الموضوع له وإشارة
 ايضا الى تملك ماله ولهذا لم يتعرض صاحب التلويح الى هذا المثال وتعرض الى المثال
 الثانى في كون زوال ملكهم عما خلفوا في دار الحرب جزء الموضوع له فقال فيه نظر لان
 الثابت بالإشارة وهو زوال الملك عما خلفوا والامانة جزء لعدم ملكهم شيئا بل
 لازم متقدم لانه يجب ان يزول ملكهم او لا حتى يتحقق الفقر وعدم ملك شئ ما
 فظهر ان الثابت بالإشارة يجب ان يكون لازما متأخرا انتهى (قوله والثانى) اي
 المثال الدال بإشارة بشرط كون اللازم متقدما محتاجا اليه لصحة الاطلاق على
 مذهب المص اخذا عن التلويح (قوله نحو قوله تعالى للفقر المهاجرين فانه
 إشارة في زوال ملكهم عما خلفوا الخ) يعنى اطلاق الفقراء عليهم مع كونهم

ذوى ديار واموال بمكة اشارة الى زوال ملكهم عما خلفوا في دار الحرب وان الكفار
 يملكون بالاستيلاء بشرط الاحراز وان افاد اضافة الدار والاموال اليهم في قوله
 تعالى اخرجوا من ديارهم واموالهم الآية الملك (قوله لان الفقر به لا يبعد اليد
 عن المال الخ) اى لان حقيقة الفقر بزوال الملك لا يبعد اليد عن المال ولا يقرب به
 لان الفقر ضد الغنا والغنا حقيقة من يملك المال ولهذا ان ابى السبيل مع احتياجه
 فيه غنى حقيقة وان بعدت يده عن المال لقيام ملكه حتى وجب عليه الزكوة
 والمكاتب ايس بغنى حقيقة وان كان في يده اموال حتى لا يجب عليه الزكوة ويحل له
 اخذ الصدقة فثبت ان الفقر حقيقة من لا يملك المال لان بعدت يده عن المال
 كابن السبيل ولا من قربت يده المال كالمكاتب (قوله وهو لازم لعدم ملكهم شيئا
 ومقدم عليه الخ) اى زوال ملكهم عما خلفوا بمكة لاستيلاء الكفار عليه لازم لعدم
 ملكهم شيئا ومقدم على عدم ملكهم شيئا لانه سماهم فقراء مع اضافة الديار والاموال
 اليهم حاصل النزاع ان الثابت بالاشارة ههنا عند المص لازم مقدم لانه يجب
 ان يزول ملكهم اولا حتى يتحقق الفقر وهو عدم شيء ما وعند صاحب التفتيح
 الثابت بالاشارة ههنا من قبيل جزء الموضوع له لان عدم ملك ما خلفوا في دار الحرب
 جزء من معنى الفقر وهو عدم ملك شيء ما وهذا اولى لانه مسلك طامة الاصوليين
 لانهم قالوا في قوله تعالى للفقراء المهاجرين سبق لا يجاب السهم من الغنمة
 للفقراء المهاجرين وفيه اشارة الى زوال ملكهم عما خلفوا في دار الحرب انتهى
 ولو كان زوال ملكهم عما خلفوا في دار الحرب لازما متقدما محتاجا اليه لما قالوا وفيه
 اشارة بل قالوا وفيه اقتضاء لان اللازم المتقدم المحتاج اليه اقتضاء مطلقا
 عندهم وايضا تأمل فيه وجعل جزءا من الموضوع له حتى يكون موافقا لمذهب
 الجمهور (قوله بطريق الاستعارة) الى قوله قلنا مذكور في التلويح (قوله قلنا
 الاصل هو الحقيقة الخ) يعنى مطلق الكلام في هذه الآية محمول على حقيقته لان
 الاصل في الكلام هو الحقيقة فيكون اطلاق الفقر ثابتا بصيغة موضوعه له
 ولكن لما لم يبين ذلك الا بالتأمل في موضوع له سميته اشارة وايضا اختلف
 العلماء فيه لاختلافهم في التأمل قال جمهور العلماء بعد التأمل من جزء الموضوع له
 وقال صاحب التلويح والمص من اللازم المتقدم المحتاج اليه صحة الاطلاق
 كما سبق فالصواب مذهب الجمهور على ان المقلد للمص شافعي مع كونه غير مجتهد
 (قوله ومعنى الآية نفي السبيل عن نفس المؤمنين الخ) هذا جواب الى القرينة
 الاولى ويؤيده ما قاله ابن عباس رضى الله عنهما نفي السبيل في الاخرة

وقال السدى المراد نفي الحجة (قوله لاعن اموالهم والاضافة لا تصلح قرينة لما ذكر آء)
 اى اضافة الدار والاموال اليهم لا تصلح قرينة لما ذكر وهو معنى الآية نفي السبيل
 عن انفسهم لاعن اموالهم فيكون اضافة الدار والاموال اليهم لا يفيد الملك
 بل اضافة تكون مجازا باعتبار ما كان لان في حلهما على الحقيقة وحل الفقراء
 على المجاز مصير الى الخلف قبل تعذر الاصل وههنا بحث وهوان المعتبر في الحقيقة
 والمجاز كون المعنى المراد من افراد الموضوع له وعدم ذلك حالة اعتبار الحكم
 من الثبوت والانتفاء لاحالة الحكم وانكلم للقطع بان قولنا قتل زيد في السنة
 الماضية قتيلا مجاز باعتبار ما يؤل اليه وقولنا خلف هذا الرجل ابوه طفلا يتيما
 حقيقة مع ان القتل حالة التكلم بهذا الكلام قتل حقيقة والرجل ايس بطفل
 ثم المعتبر هو الحكم الذي جعل لفظ الحقيقة والمجاز من متعلقاته للقطع بان قولنا
 اكرم الرجل الذي خلفه ابوه طفلا حقيقة وقوله عليه السلام من قتل قتيلا فله
 سلبه مجاز مع ان الرجل حال اكرامه ايس بطفل والقتل حال استحقاق قاتله سلبه
 مقول فعلى هذا اضافة الدار والاموال ايضا حقيقة لانها كانت ملكا لهم
 حال اخراجهم وان لم يكن حال استحقاقهم السهم من الغنمة اجيب عنه بان ثبوت
 الملك لهم حال شروع الكفار في اخراجهم لاحال تحقق الاخراج وهو مراد
 من يقول بان الاضافة مجاز وهذا القدر كاف في تحقق المجاز (قوله لان غاية
 ما يلزم من ذلك ان يكون الديار والاموال ملكا لهم حال اخراجهم الخ) اى
 لان غاية ما يلزم من اضافة الاموال حين تلبسهم بالاخراج فلبس فيه استحقاق
 السهم اكونهم غنيا واما بعد اخراجهم التام من الديار والاموال على ما يفهم من ترتب
 الحكم على الموصول والصلة في قوله تعالى للفقراء المهاجرين الذين اخرجوا
 الآية فن البين ان استحقاقهم السهم هو الاخراج التام من الديار والاموال لاحال
 اخراجهم فيكون قول الشافعي وبقرينة اضافة الديار والاموال اليهم فهى
 تفيد الملك غير تام حاصله ان في اضافة الاموال اعتبارين اولهما اضافة
 حال شروع الكفار في اخراجهم فهو ايس بمراد وثانيهما حال تحقق الاخراج
 وهو المراد وهذا لا ينافي فقرهم حال استحقاقهم سهما من الغنمة وهو المطلوب
 (قوله يفيد القطع) اى الدال بالعبارة يفيد في اثبات الحكم القطع (قوله وكذا الثانى)
 اى الدال بالاشارة يفيد القطع ايضا قال فخر الاسلام العبارة والاشارة سواء في ايجاب
 الحكم الا ان الاول اى الثابت بالعبارة احق عند التعارض (قول مطلقا) اى
 من غير تفرقة بين اشارة واشارة اى الاشارة تفيد القطع سواء كان عين الموضوع له

او جزئه ولازم في الاصح فيه بحث لان اللازم المتقدم المحتاج اليه لوجه الاطلاق لا يكون اشارة عند جمهور الاصوليين وصاحب التنقيح بل يكون اقتضاء عندهم كما سبق فيكون تفرقة بين اشارة واشارة لان افادة القطعي في الحكم يكون في العبارة والاشارة لاني الاقتضاء حتى لا يكون مقتضى عاما قطعا في الشرعي بالاتفاق وفي العقلي ايضا عند جمهور المتقدمين (قوله اذا تعارضا) اي حكم العبارة يترجح على الاشارة اذا تعارض العبارة الاشارة (قوله فانه قوله عليه السلام في حق النساء) اقول النظر الملايم في مثال التعارض قوله صلى الله عليه وسلم في حق النساء انهن ناقصات العقل والدين فقبل ما نقصان دينهن قال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم تعدا احداهن في قعر بيتهن شطر دهرها اي نصف عمرها لا تصوم ولا تصلي سبق لنقصان دينهن وفيه اشارة الى ان اكثر الحيض خمسة عشر يوما كما ذهب اليه الشافعي وهو معارض بما روي ابو امامة الباهلي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اقل الحيض ثلثة ايام ولياليها واكثره عشرة ايام وفي بعض الروايات اقل الحيض للجارية البكر والثيب ثلثة ايام ولياليها واكثره عشرة ايام وهذه الرواية عبارة والاولى اشارة فلما تعارضت اشارة العبارة على الاشارة وانما قلنا النظر الملايم في مثال التعارض قوله عليه السلام لان المثال المشهور في التعارض ما قاله الشافعي لا يصلي على الشهيد لقوله تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء عند ربهم سيقت الاية لبيان منزلة الشهداء وعلو درجاتهم عند الله تعالى وفيها اشارة الى انه لا يصلي عليهم لانه سماهم احياء و صلوة الجنائز غير مشروعة على الاحياء لكن قوله تعالى وصل عليهم ان صلاتك سكن لهم عبارة في ايجاب اداء الصلوة في حق الاموات على العموم والشهداء اموات حقيقة وحكما بدليل جواز قسمة اموالهم وتزوج نسائهم وغير ذلك فلما تعارضا رجحنا العبارة على الاشارة اقول هذا المثال منظور فيه لان الاشارة ليست بثابتة لان المراد من الحيوة في قوله تعالى بل احياء ليس الحيوة التي تمنع جواز الصلوة وهي الحيوة الجسمانية بلا شبهة وكذا العبارة غير ثابتة لان المراد من الصلوة في قوله تعالى وصل عليهم الدعاء لا الصلوة الجنائز كذا ذكر ائمة التفسير فلا يثبت التعارض اذ لا دلالة للآيتين على صلوة الشهداء نفيا واثباتا لكن النبي صلى الله عليه وسلم صلى على عمه حزة يوم احد صبغ عينه فكلما قدم اليه ميت صلى عليه معه وبه استدلال على الصلوة على شهيد المعركة قال الشاعر * وبارز النية مغموسها * مكررا الرعدة والهزة * مكبرا في سبعين مرة *

كانما صلى على حزة (قوله واعترض بانه لامعارضه الخ) اي اعترض على هذا المثال بانه لامعارضه بين الاشارة في الحديث الاول وبين العبارة في حديث ابي امامة لان المراد بالشرط البعض دون النصف على السواء حتى يكون اشارة في الاول وعبارة في الثاني فلما تعارضت اشارة العبارة عليها (قوله واوسم) اي ولو سلم ان المراد بالشرط في الحديث النصف دون البعض فلا يلزم من هذا ان يكون اشارة في الحديث الى ان اكثر الحيض في كل شهر خمسة عشر يوما كما ذهب اليه الشافعي بل يجوز ان يكون بيان نقصان دينهن بان يكون اكثر الحيض عندنا عشرة ايام وهو ربع اكثر اعمار الامة لان مدة الاباس ستون سنة وهرم روى عن محمد نسا ومعتبر عند اكثر المشايخ وبعد البلوغ يتي وقت الحيض خمسة واربعون سنة وزمان حيضها يكون خمسة عشر سنة وهو الثلث بحسب عشرة ايام فيكون ربع عمرها وربع الاخر مدة الصبي فيكون المجموع ثلثون وهو نصف الستين وهو اكثر اعمار الامة (قوله فاستوى النصفان في الصوم والصلوة وتركها) اي استوى النصفان في الفعل والترك باعتبار عشرة ايام في الحيض كما سبق (قوله واجيب بان الشرط حقيقة في النصف) فيكون اشارة الى كون الحيض خمسة عشر يوما (قوله واكثر اعمار الامة ما بين الستين الى السبعين لا الستون) على ما ورد في الحديث وهو قوله عليه السلام اكثر اعمار امتي بين الستين والسبعين (قوله وترك الصلوة والصوم مدة الصبي مشترك بين الرجال والنساء فلا يصلح النقصان دينهن الخ) فيه بحث لان ترك الصلوة والصوم اتما يعتبر بعد البلوغ والتكليف واعتبار مدة الصبي لنصف عمرها لتوفيق الحديث لانه نقصان دينهن (قوله عموم كالاول في الاصح حتى يحتمل الخ) اي وللدال بالاشارة عموم يفيد القطع كعموم العبارة في افادة القطع حتى يحتمل تخصيص حكم العام الاخر لعموم العبارة بيان احتمال التخصيص في الاشارة انها ما ثبت بتركيبه من غير زيادة ولا نقصان مثل العبارة فيجوز العموم باعتبار الصيغة (قوله خص منها اباحة الوطى الخ) اي خص من اشارة قوله تعالى وعلى المولود له اباحة الوطى للاب جارية ابنه وان لم يكن ووطئه اباه مباحا بل علم حرمتها لا يحد بوطى جاريته لان الشبهة جاءت من الدليل لانه نسب اليه بلام التملك فلا يوجد العقوبة لان فيه اشارة الى ان الاب حق التملك في مال ولده وانه لا يعاقب بسبب ولده وخص منها ايضا اباحة قتل ولده حتى لو قتل ابنه لا يجب عليه القصاص كما لا يملك بقتل مملوك وخص منها ايضا اباحة القذف حتى لو قذف ابنه بان اقال زني لا يجب عليه حد القذف

نه نسب اليه بلام التملك وعلى ذلك يبتنى مسائل كثيرة (قوله فادل على اللازم الخ) اي لفظ دل على اللازم مثلا ان حرمة الضرب والشتم ثابت بدلالة قوله تعالى ولا تقربا لهما في لان حرمتها متعلقة بالاذاء اللازم بانأف فيف لا بنفس التأفيف بدون الاذاء والاذاء في الضرب والشتم فوق الاذاء في الاف فيثبت الحرمة فيها بدلالة النص لابعين الصلة حاصله ان دلالة النص ما فهم من معنى الكلام لان نفس الكلام كالعبارة والاشارة (قوله بواسطة علة حكمه) اي بواسطة العلة وهي الاذاء المحرم وهو الحرمة وان اردت تحقيق الكلام وفهمه فاعلم ان العبارة والاشارة في علم التفسير والنحو منطوق الكلام لانها يفهمان من صريح الكلام واما دلالة النص فمفهوم الكلام لانه يفهم منه ضمنا بنوع استلزام لان صريحه والمفهوم ضربان مفهوم المخالفة وهو ان يكون معناه الضمني مخالف للمنطوق نفيًا وثباتًا كما اذا قلنا ما ضربت اكبر اخويك فان منطوق هذا الكلام عدم ضرب اكبر اخوين وهو من جنس النفي وله مفهوم وهو ضرب الاصغر وهو من جنس الاثبات وهو مخالف الاول فسموه مفهوم المخالفة ومفهوم الموافقة وهو ان يكون المنطوق والمفهوم موافقين نفيًا وثباتًا كتحريم ضرب الابوين في قوله تعالى ولا تقل لهما اف فان المنطوق هو تحريم التأفيف وهو العبارة عند الاصوليين والمفهوم تحريم الضرب وعندهم الدال بدلالته وكلاهما متفقان فسموه مفهوم الموافقة لما بينهما من التوافق في الحكم كذا حقق في محله فاذا تعارض يرجح مفهوم الموافقة الا ترى ان في الاتر عدم عصبان صهيب مع عدم خوفه ومفهوم عصبانه مع خوفه لانه يفهم منه بنوع استلزام وهذا المفهوم الذي هو عصبان صهيب مع خوفه مفهوم مخالف للمنطوق الذي هو عدم عصبانه مع عدم الخوف ولهذا المنطوق مفهوم موافق له وهو انه اذا انتفت العصية عند عدم الخوف فعند الخوف اولى لانه اذا تعارض المفهومان المنطوق يرجح مفهوم الموافقة فان قيل قد تقرر في اصول الفقه ان مفهوم المخالفة غير معتبر فكيف اعتبر التعارض قلنا لانزاع في اعتباره عندهم في الروايات والمعلوم الادبية ايضا على ما ذكره الشيخ على البسطامي والفاضل الهندي وغيرهما (قوله اي مناط المفهوم بمجرد العلم باللغة) مثلا التأفيف اسم لفظ له صورة معلومة وهو اظهار اسامة بالتلفظ بكلمة اف ومعنى مقصود وهو الابداء باظهار التبرم فالاول هو لموضوع لغة والثاني هو المفهوم من موضوع اللغة والثابت بالمفهوم من موضوع اللغة لغة ثابتة بدلالة النص (قوله لا المفهوم بالرأى) لان المستنبط

بالرأى نظرا للغة حتى اخص الفقهاء بالقياس واما في دلالة النص استهوى اهل اللسان كلهم ولهذا اوجبنا الكفارة على من اطرب بالاكل والشرب بدلالة النص دون القياس على الوقاع (قوله بمنطاط حرمه حرج العبارة والاشارة والاقتضاء الخ) اعلم ان للنظم معاني يضاف اليه بطرق مختلفة احدها ما هو موضوع النظم وهو العبارة والثاني ما هو موضوع اللفظ وهو الاشارة والثالث ما هو مفهوم اللفظ والرابع ما هو وصف المنصوص واذ حكمنا بالثابتة بالوجوه الاربعه تضاف الى النص فقوله مادل على اللازم يتناول لكل على زعمه ثم يخرج بقوله بمنطاط حكمه العبارة والاشارة والاقتضاء اقول خرج بقوله على اللازم العبارة والاشارة ويؤيده لابلذات وخرج بقوله بمنطاط حكمه الاقتضاء يخرج بقوله لا بالرأى القياس فلا يكون في التعريف جنسا شاملا فامل (قوله بكلمة اف) بان تلفظ بكلمة اف (قوله والابداء هو المعنى المفهوم من ذلك المعنى) اي الابداء معنى مقصود باظهار التبرم فالمعنى الاول هو المفهوم من موضوع اللغة والثاني هو الموضوع علة والثابت بالمفهوم من موضوع اللغة لغة ثابتة بدلالة النص ولا شك ان الحرمة متعلقة بالابداء لانفس التأفيف بدون الابداء (قوله ثم ان الضرب والشتم فوق التأفيف في الابداء) يعني ان الضرب مثل التأفيف اسم لفظ بصورة معلومة وهو استعمال آلة التأديب لفظ له صورة ومعنى والمعنى المقصود الايلام فبدونه لا يسمى ضربا بل لهما والدليل عليه بدون استعمال التأديب مثل اشرب السم واستعمال آلة التأديب بدون الايلام لا يسمى ضربا ايضا مثل ضرب الميت حتى لو حلف لا يضرب فلانا فضربه بعد موته لا يحث لعدم الايلام ثم ان استعمال آلة التأديب هو المعنى الذي دل عليه اللفظ لغة بالوضع والايلام هو المعنى المفهوم من ذلك المعنى اللغوي لان اللفظ لم يوضع الايلام فالثابت بالمعنى المفهوم من موضوع اللغة لغة ثابتة بدلالة النص وكذا التأفيف لان الحرمة متعلقة بالابداء لانفس التأفيف بدون الابداء والابداء في الضرب والشتم فوق الابداء في الاف فيثبت الحرمة فيهما بالطريق الاولى بدلالة النص لابعين النص حاصله ان الابداء الحاصل بالضرب والشتم اقوى واقبح واغظ من الاذى الحاصل بانأف فيف فلما كان الاذى الحاصل بالتأفيف حراما فلان يحرم الاذى الحاصل بالضرب والشتم بالطريق الاولى (قوله ومعنى معناه حرمة الباقي) اي بمعنى معنى الوضع اللغوي افاد حرمة الباقي وهو القتل والضرب والشتم دلالة حاصله ان قوله تعالى يدل بعبارة حرمة التأفيف ويدل بدلالته على حرمة الباقي (قوله ولذا) اي ولانفهام مناط الحكم بدون

لأى يثبت بهما أي بدلالة النص الحدود والكفارات الخ) حاصله ان الثابت بالدلالة مثل الثابت بالعبارة والاشارة الا انه عند التعارض دون الاشارة ولهذا صح اثبات الحدود والكفارات بدلالة النصوص عندنا لان المعنى الذي تضمنه النص لغة يكون مضافا الى الشرع (قوله لا يمكن اثباتها بالقياس المنبى على الراى الخ) اي لم يجوز بالقياس اثبات الحدود والكفارات لانه ثابت بمعنى مستنبط بالراى نظرا لان لغة فلا يكون مضافا الى الشرع بل الى الراى ولان الحدود يندرى بالشبهات فلا يجوز اثباتها بالقياس الذي هو شبهة بخلاف الاستدلال واما عند الشافعي يجوز اثبات الحدود والكفارات لان القياس من دلائل الشرع فيجوز ان يثبت به الحدود والكفارات كما يثبت بالكتاب والسنة ولان الدلائل التي قامت على صحة القياس لا ينفصل بين موضع وموضع فصح استعماله في كل موضع الا ان يمنع مانع كذا في الكشف اعلم ان الثابت من حيث انه ثابت بمعنى النص لا يظاها لم نسمه عبارة ولا اشارة ومن حيث انه ثابت بمعنى لغة لا رأيا سميانه دلالة لاقياسا فالثابت بالدلالة مثل الثابت بالعبارة والاشارة حتى صح اثبات الحدود والكفارات بدلالة النص ولم يجوز بالقياس الذي فيه شبهة واما دلالة النص فلا شبهة فيها فيجوز اثباتها (قوله والقول الذي قاله بعض اصحابنا وبعض صحاب الشافعي بانها أي دلالة النص قياسي جلي الخ) يعني قال بعض اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي ان الحدود والكفارات ثبتت بالقياس لان دلالة النص والقياس سواء لان القياس ايسر الاثبات الحكم المنصوص عليه في غيره بمثل معنى الذي تعلق به الحكم في الاصل وهو موجود في الدلالة الا ان المعنى الموجب اذا كان خفيا يسمى قياسا واذا كان جليا يسمى دلالة اقول فيه بحث لان الثابت بدلالة النص كالقياس يكون جليا ضروريا كحرمة الضرب من حرمة التأفيف وقد يكون خفيا نظريا كوجوب الكفارة بالوقاع على المرأة الا ترى ان الشافعي مع علو طبقته في اللغة لم يفهم ان الكفارة لاجل الجنابة على الصوم بل فهم انها لاجل افساد الصوم بالجوع التام ولهذا لم يجعلها واجبة على المرأة لان صومها يفسد بمجرد دخول الخشقة في جوفها فهو لا يسم ان سبب الكفارة هو الجنابة الكاملة المشتركة بينهما بل الجنابة بالوقاع التام وهو مختصة بالرجل ولهذا سكت النبي صلى الله عليه وسلم عن وجوبها على المرأة في الحديث الوارد في قصة اعرابي يأتي بيانه ثم اقول في جوابه ان دلالة النص جلي مطلقا بالنظر الى القياس وان كان بعضها خفيا بالنظر الى بعضها كما اشار اليه الشارح المحقق في هذه

الصحيفة (قوله فانه يدل على منع اعطاء ما فوق الذرة مع انها جزء منه) اي فان قول المولى لعبد له لانه ط زيدا ذرة يدل على منع اعطاء ما فوق الذرة بالطريق الاول لان تعيين زيد لعدم الاعطاء ادواته بالذرة يدل على عدم الاعطاء مطلقا وكذا قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره فان هذه الآية تدل على الجزاء ما فوق المثقال لان فيها تنبيهها بالادنى على انه في غيره اولى مع ان جزء الذرة جزء من جزء ما فوقها كما قال شمس الدين الاصبهاني في تفسيره (قوله اي بالاعرابي المنصوص الخ) روى ان اعرابيا جاء الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال هلكت واهلكت فقال ماذا صنعت فقال واقعت امرأتى في نهار رمضان متعمدا فقال اعتق رقبة فضرب يده على عنقه وقال والله لا املك الا رقبتى هذه فقال صم شهرين فقال هل اتيت الامن الصوم فقال صلى الله عليه وسلم اطعم ستين مسكينا فقال والله ايسر في المدينة اخوج مني ومن عيالي وقال كن انت وعيالك يجو ذلك ولا يجوز لاحد بمالك والحديث روى بروايات وروى اوجزه واعسر ويجزئك ولا يجزى احد بعمدك (قول بل لجنابته على صوم رمضان فيجب على غيره عند وجود هذه الجنابة منه بدلالة النص) اقول اورد هذا المثال المساوي الجلي اولاردا لقول الشافعي قال انتم انكرتم اثبات الكفارات بالقياس وقد وقعتم فيما ايتم حيث اثبتتم الكفارة في كل عامد الوقاع في صوم رمضان قياسا بالاعرابي المنصوص في وجوب الكفارة بسبب الجنابة على صوم رمضان فا جاب بقوله ومن المعلوم يقينا انه عليه السلام اوجب الكفارة على الاعرابي بسبب الجنابة بيانه ان سؤال الاعرابي وهو قوله واقعت امرأتى في شهر رمضان وقع عن الجنابة بوجوه لحددها انه قال هلكت واهلكت وهو اقرار بالجنابة على نفسه وعلى غيره والثاني انه قال واقعت امرأتى والمواقعة في محل مملوك له صالح للوقاع ايسر بجنابة لانه اتيان الرجل امرأته فلا يكون جنابة بنفسه لكنه وقع في ايام كان النوطى حراما في ذلك الايام ولهذا قال في نهار رمضان فثبت انه سؤال عن الجنابة والثالث انه اجاب رسول الله بقوله واقعت امرأتى عن حكم الجنابة فثبت ان سؤال الاعرابي وسؤال النبي صلى الله عليه وسلم عن الجنابة وثبت ان المواقعة في هذه الايام جنابة على كل مسلم فيجب على غيره عند وجود هذه بدلالة النص لبالقياس كما قال الشافعي لان فرضية الصوم في رمضان مشهور وكرن الصوم امساكا عن الشهوتين مشهور فبعلم كل احد من اهل اللسان ان المواقعة في هذه الايام جنابة على الصوم وان السؤال عن الجنابة وان الحكم مرتب على الجنابة

فكان المفهوم من قوله واقعت امرأى في نهار رمضان لغة الاطوار والجنابة
 كما قلنا في قوله تعالى ولا تقل لهما اف ان المفهوم من هذه الكلمة المبع عن الايذاء (قوله
 المشتركة بينهما) صفة الجنابة المتصفة بالكاملة قول بيان ايجاب الكفارة
 عليها بواسطة الجنابة الكاملة المشتركة بينهما ان الكفارة تجب عليه بفعله والجماع
 الصادر منه وفعله يوجب افساد صومه لاصوم غيره وفساد صومه بفعلها
 وجاعها وقضاء شهواتها فيكون الداعي من جانب الرجل داعيا الى فعله
 ومن جانب المرأة يكون الى فعلها فلا يجتمع الداعيان على فعل واحد وهو الوقاع
 من كل واحد منهما بل الوقاع الموجب للجنابة الكاملة مشترك بينهما ولهذا
 اوجب عليها كفارة اخرى كما قلنا في باب الزنى يجب عليه الحد وعليها حد ايضا
 فثبت ان الكفارة عليها بسبب فساد صومها بفعلها وجاعها وقضاء شهواتها
 لا بافساد الرجل صومين (قوله وقال الشافعي لا يجب عليها لانه المباشر دونها
 الخ) يعني قال الشافعي لا تجب على المرأة الكفارة لان المباشر الرجل فيكون
 جنابته كاملة فيجب الكفارة عليه واما المرأة فلبست بمباشرة الى الوقاع فيكون
 جنابته ناقصة فلا يجب عليها الكفارة (قوله بخلاف الزنا حيث سماها الله
 رتبة الخ) هذا جواب سؤال مقدر تقديره اذالم تكن المباشرة كاملة من جانب المرأة
 كيف يجب الحد في الجنابة الناقصة فاجاب بقوله بخلاف الزنا الخ (قوله اذ لا يجب
 الحد مع النقصان) الظاهر ان يقال مع الاكراه (قوله للعالم بان المق من الحكم
 المنصوص دفع الاذى الخ) اي المقصود من قوله تعالى ولا تقل لهما اف وقع
 الاذى الحاصل بالتأفيف والاذى الحاصل بالقتل والضرب والشم اقوى
 واقبح واغلظ من الاذى الحاصل بالتأفيف لانها فوقه واعلى الجلى منه في الاذى
 فلما كان الاذى الحاصل بالتأفيف حراما فلان يحرم الاذى الحاصل الاعلى الجلى
 منه كالضرب وغيره بالطريق الاولى (قوله بخلاف قول الامر بقتل عدو
 لا تقل له اف واقتله الخ) حاصله ان قوله لا تقل له اف يدل على عدم القتل
 بواسطة المقصود من الحكم المنصوص وهو دفع الاذى وقوله واقتله يدل على القتل
 من المنصوص بعبارة بلا واسطة حكم المنصوص فانت عرفت اذا تعارض دلالة
 النص بالعبارة والاشارة لكون الدلالة دونهما فرجع العبارة على الاشارة والاشارة
 على الدلالة (قوله والضرب والشم في ذلك المعنى) اي معنى الاذى (قوله وهو
 فيهما اقوى) اي الاذى في الضرب والشم اقوى (قوله ولذلك) اي والكون الخاق
 الضرب والشم بالتأفيف المنصوص عليه في الحد بواسطة الاذى لا يثبت

من ضرب بعد الموت في والله لا يضربه لعدم الاذى ولا يبر في والله انضربه
 من ضربه بعد الموت لعدم الاذى ايضا ويثبت من قال لا يضربه بمد الشعر والخنق
 ولعض لان المعنى المق من الضرب الايلام والايجماع فيكون المق من المنصوص
 عليه عدم الضرب باستعمال آلة التأديب والمعنى المق عدم الايلام فيكون عدم
 مد الشعر والخنق والعض مقصودا من الحكم المنصوص عليه وهو دفع الايلام
 وقد وجد الايلام بمد الشعر وغيره فيثبت (قوله بل ايجابها مالمها اولى من ايجاب
 الوقاع) اي ايجاب الاكل والشرب للجنابة اولى من ايجاب الوقاع الخ يعني
 ان الجنابة على الصوم في الاكل والشرب اكثر من الوقاع فثبت الحكم فيهما
 بذلك المعنى بعينه بيان ذلك ان الصوم اسم الفعل له صورة ومعنى اما الصورة
 فهي الامساك عن اقتضاء الشهوتين واما المعنى فهو قهر عدو الله بمنعه
 عن الشهوات ومنعه عن شهوة البطن اشد قهراله من منعه عن شهوة الفرج
 لان الداعي اليها اكثر وشهوة الفرج تابعة لها ولهذا شرع الصوم في النهار لاني
 هي وقت اقتضاء هذه الشهوة غالبا فكان الامتناع عن هذه الشهوة هو الاصل في
 الصوم والامتناع عن الاخرى بمنزلة التبعية وكانت الجنابة على الصوم بالاكل والشرب
 الخش لورودها على معنى هو المقصود الاصل في باب الجنابة حاصل البحث
 ان الخضم جعل الجنابة بالوقاع اقوى من الجنابة بالاكل والشرب وجعل قياسا
 ونحن جعلنا الجنابة بالاكل والشرب اقوى لان الداعي اليهما في اليوم اقوى
 من الداعي الى الوقاع لانه في اليوم نادر والاكل والشرب فيه غالب لان الصوم
 يقتضى الاكل والشرب فعملنا ان شهوة البطن اقوى فكانت الجنابة بهما
 اولى لان ايجاب الزاجر ههنا اقوى ولما كانت الجنابة على التبعية موجبة للكفارة
 كانت الجنابة على ما هو المقصود اولى لكونها اقوى فكان بمنزلة الضرب والشم
 من التأفيف فتبين ان الكفارة في الاكل والشرب بالدلالة لا بالقياس كما قال الخضم
 فان قبل الصبر على شهوة الفرج اشد فكان شهوة الفرج اقوى من شهوة البطن
 فكانت الجنابة على الصوم بالوقاع اغلظ من غيره فلا يكون الجنابة بالنظر فيهما
 مساويا للجنابة بالوقاع فلا يمكن الخاق الفطر بالاكل والشرب بالجنابة بالوقاع
 لان شرط الدلالة كونها مساويا واعلى من الاكل قلت شهوة البطن اقوى
 بالنظر الى الذات لانه اكثر وقوعا واعم بلوا واكثر داعيا وشهوة الفرج اقوى
 بالنظر الى حال الشهوة فان شدة الشبق اقوى بالنظر الى حاله فانه اذا اشتد الشهوة
 فالصبر عليه متعذرا كما كان في ذاته راجحا اقوى مما كان في حاله فيكون الجنابة

في الاكل والشرب اقوى فان قيل انت عرفت انه لا يمكن الحاق الاكل والشرب
بالجماع بالدلالة الابوابية التسوية بين اثابتين او فوقه وليس لذلك ههنا
لان للوقوع مزينة في معنى الجنابة على الاكل والشرب من وجوه احدها ان حرمة
الفعل يتفاوت بتفاوت احترام المحل فان اتلاف النفس المعصومة اشد حرمة
من اتلاف المال المعصوم لكون الادى اشد احتراما من المال ولان منافع البضع
حرمة الادى اكونه سببا لحصوله وسببا ايضا لالم شديد عند عدمه ولهذا كانت
الجنابة عليها موجبة للقتل الذي هو الاحصان فكانت الجنابة بالوقوع اشد حرمة
من الجنابة للاكل والشرب تقيضه كما في الاعتكاف الخروج تقيضه الا ان الصوم
يفسد بالمحذور كما يفسد بالنقيض فالجنابة على العبادة بالمحذور فوق الجنابة عليها
بالنقيض لان الجنابة المحذور يرد على العبادة فانها تبقى عند ورود المحذور عليها
لعدم المضادة فيرد عليها الجنابة ولم تبطل معه ذلك واما ورود الجنابة عليها
بالنقيض فغير متصور لان النقيض لا يرد على العبادة فان ورود احد الضدين يمنع
تحقق الاخر فلا يتصور بقاؤها عند وجود النقيض كذا في الكشف اقول فيه
بحث لان بقاء الصوم متصور بالاكل والشرب حتى روى ابو هريرة رضى الله عنه
ان رجلا سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم انى اكلت وشربت في نهار
رمضان ناسيا واناسيا فقال صلى الله عليه وسلم انما اطعمك وسقاك الله فتم على صومك
الحديث فتأمل وثنا اثابها ان الجماع فعل يوجب فساد صومين صوم الرجل وصوم
المرأة لو كانت صائمة ولهذا قال الاعرابى انى هلكت واهلكت والاكل والشرب
لا يوجب الافساد صوم واحد فكان الجماع اولى ورابعها ان في الجماع داعيين طبع
الرجل وطبع المرأة وفي الاكل داع واحد وهو طبع الاكل فشرع الزاجر فيماله
داعيان لا يكون شرعا فيماله داع واحد كما قال ابوح في اللواط مع الزنا وخامسها
ان عليه الجوع متى تنهت اباحة الافطار فبوجود بعضها وجد بعض المبيح
فتورث شبهة الاباحة فلا يصلح موجبا للكفارة وفي الجماع لو تنهت الشبق
لا يوجب الاباحة فوجود بعضه لا يورث شبهة الاباحة فيصلح موجبا للكفارة
اجيب عن الاول باننا لا نمان منافع البضع اشد احتراما من الطعام ولكن الحرمة
التي شرعت الكفارة لهما هي حرمة افساد الصوم لحرمة اتلاف منافع البضع
المملوكة للرجل ليس بمحرم وانما المحرم هو افساد الصوم ولو كانت المنافع غير مملوكة
بان زنى لانهى حرمة اتلافها بالكفارة ولو زنى ناسيا للصوم لا كفارة عليه لان
اتلاف المنافع وان وجد فافساد الصوم لا يوجد وفي الطعام ايجابها عندنا هذه

الجنابة ايضا لحرمة اتلاف الطعام فانه لو اكل طعام نفسه تجب الكفارة مع انه
لم يوجد حرمة تناول ولو اكل طعام غيره ناسيا للصوم لا تجب الكفارة مع حرمة
التناول فعرفنا انها مستويان في معنى الجنابة فيكون الاكل والشرب لمحتبين
بالجماع بالدلالة لاثبات التسوية بينهما لا بالقياس كما قال الحصم وعن الثاني بان ذلك
الدعوى ممنوعة بل الجماع تقيض الصوم لان الصوم هو الامسك عن اقتضاء الشهوة بين
جيمه الاباحة لله تعالى الاكل بالليل وامر بالامتناع عن الاكل في النهار فيفوت لصوم
بوجود كل واحد منهما على الكمال وقد استويا في افساد الصوم فاستويا في اتمام
فثبت بالدلالة لا بالقياس وعن الثالث بان الكفارة انما تجب عليه بالجماع بفعله وفعله
لا يوجب عليه الا فساد صومه وانما فساد صومه بافعالها وهو قضاء شهوتها ولهذا
وجب الكفارة ايضا كما وجب عابها الحديا التمكن في باب الزنا كما سبق الا ترى انها الوالم
تكن صائمة اذ كانت ناسية للصوم فجماعها ينزهه الكفارة والجماع ههنا لم يوجب الا فساد
صوم واحد وهو صوم الرجل فعلمنا ان الكفارة وجب عليه بافساد صوم واحد لا بافساد
صومين وعن الرابع بان الترجيح بالقلة والكثرة تكون عند اتحاد الجنس كما فعله
ابو حنيفة في مسألة اللواط مع الزنا واما جهة قضاء الشهوة فبما نحن فيه فختلفت فهما
جنسان مختلفان فلا عبرة للقلة والكثرة في الجنس بين المختلفين في الترجيح واما
العبرة فيه للغلبة والقوة جميعا لقضاء شهوة البطن دون قضاء شهوة الفرج
فانها تتجدد في كل يوم مرتين عانة مادام الروح في البدن وشهوة الفرج لا يتجدد
في مثل هذه المدة وينقطع باستيلاء الكبر وكذا سائر الانسان يصبر عن الوقوع
دهرا طويلا كما قال عبد الرحمن ابو مسلم الخراساني الجماع جنون فبكنى
بالانسان ان يجن في سنة مرة واحدة كذا في تاريخ ابن خلكان ولا يصبر عن الاكل
الا قليلا فكانت شهوة البطن اغلب واقوى ولان قيام الفعل باثنين يكون اقل
مما كان قيامه بواحد خصوصا اذا كان الفعل معصية لان احدهما اذا قصد
العصيان فالآخر لا يساعده على ذلك فوقع الوقوع من الشخصين في رمضان
مع وجود الحرمة شرعا فلما يتفق وعن الخامس باننا لم ان تنهت الجوع مبيح بل
المبيح خوفا التلف وكيف يكون الجوع مبيحا للافطار والصوم ما شرع
الاحكمة الجوع كذا في طريقة ابى المعين وهذا الاطناب ما قاله الشارح المحقق
وههنا مباحث كثيرة تركها مخافة الاطناب (قوله لاسناد اثبات بها الى المعنى
المفهوم من النظم لغة) يعنى ان الثابت بالدلالة مثل الثابت بالعبارة والاشارة في
اقادة القطع الا انه عند التعارض دون الاشارة لان المعنى المفهوم من موضع اللغة

لغة ثابتة بدلالة النص فيقدم على خبر الواحد والقياس واما تقدمه على خبر الواحد
 فظاهر لانه لا يفيد القطع اشبهة في اتصاله الى النبي صلى الله عليه وسلم واما
 تقدمه على القياس فلانه ثابت بمعنى مستنطق برأى المجتهد نظرا للاغلة فلا يفيد
 القطع كالدلالة (قوله والا فظنية) اقول فيه بحث لان المراد بظنية ظنية بالنظر
 الى الجلي وان كان قطعيا بالقياس الى القياس لان الاستدلال ثابت بمعنى النص
 لغة فيكون مضافا الى الشرع فلا شبهة في دلالة النص فيجوز اثبات الكفارة بها
 ويؤيده ما قاله اولا وكل قسمان احد هما جلي ان اتفق على طريق مناطه
 وثانيهما خفي ان اختلف فيه ولا يخفى ان خفاه بالنظر الى الجلي وان كان جليا
 بالقياس الى القياس انتهى حاصله ظنة الدلالة في بعض المسائل لينا في قطعية
 الاصل بل ظنية في الاصل لينا فيها ايضا فان الشافعي قد اشبهه قطعية العام
 قبل التخصص ولم يضر ذلك بقطعيته عندنا فكل مسألة ادعى فيها دلالة
 النص فهي قطعية لانه ثابت بالمعنى المفهوم من موضع اللغة لا بالرأى فيكون
 دلالة النص قطعية سواء كان فهمه ظنية او قطعية (قوله لان عدم القطعية
 يخرجها الى الاجتهاد) اقول فيه بحث ايضا لان عدم القطعية بالنظر الى
 الجلي لا يخرجها الى الاجتهاد الذي مبناه على الرأى لان الدلالة ثابتة بمعنى
 النص لغة لا رأيا وانت خبير ان بين قول المص وكل قسمان احد هما جلي وثانيهما
 خفي وبين قوله لان عدم القطعية يخرجها الى الاجتهاد ولا يثبت بها
 كفارة الفطر الخ نوع ركائز فامل (قوله ايجاب الحكم قطعا مثلها) اي مثل العبارة
 والاشارة قال فخر الاسلام الثابت بالدلالة مثل الثابت بالاشارة والعبارة في ايجاب
 الحكم الا انها عند التعارض دون الاشارة حتى صح اثبات الحدود والكفارات
 بدلالة النص واما يجز بالقياس انتهى (قوله وحاصله امر ان التنبية بالادنى على
 الاعلى او بالشيء على ما يساويه) اي حاصل حكم الدال بدلالته امر ان التنبية
 بالادنى على الاعلى كاية التأفيف لان اذى التأفيف ادنى من اذى القتل والضرب
 والشتم وكذا الرقاع المنصوص في ايجاب الكفارة ادنى جنابة من الاكل والشرب
 او التنبية بالشيء على ما يساويه الجلي كغير الاعرابي الملتحق بالاعرابي المنصوص
 في وجوب الكفارة او على ما يساويه الخفي نحو وقاع المرأة في نهار رمضان الملتحق
 بوقاعه (قوله ان قيل اشبهه الفهم في هذه المسائل) اي اشبهه فهم السامع في
 المسائل اثبتة بدلالة النص مع انه اشترط فهم كل احد ممن يعرف اللغة ان الحكم
 لاجلها والمسائل الثابتة بدلالة النص كثيرا ما يكون مبنا على علة في معنى

النظم لا يفهم كثير من الماهرين في اللغة ان الحكم في المنطوق لاجلها كوجوب
 الكفارة بالاكل والشرب في الصوم والحد في اللواط وغير ذلك مما لا تحصى الا ترى
 ان الشافعي مع علو طبقة في علم اللغة لا يفهم ان الكفارة لاجل الجنابة على
 الصوم بل فهم انها لاجل افساد الصوم بالجماع التام واهذا لم يجعلها واجبة
 على المرأة كما سبق (قوله اوجب بما سلف ان معنى لغويته) عدم توقف فهم منطه
 على مقدمة شرعية لا فهم كل احد وتحقيق ذلك ان المعتبر في دلالة الالتزام
 عند علماء الاصول والبيان مطلق لزوم بالوضع سواء فهم كل عالم او لا يفهم
 (قوله ان عدم القطعية يخرجها الى الاجتهاد) فيه بحث لا سبق (قوله
 فلانه مخاف لما قال اول حكم الدال بدلالته ايجاب الحكم قطعا مثلها) اي
 مثل العبارة والاشارة اقول لا تخاف لما قال اول الان الاشارة تفيد القطع مع ان
 الثابت بالاشارة قد يكون غامضا بحيث لا يفهمه كثير من الاذكياء العالمين بالوضع
 كما فراد الاب بالاتفاق واستغناء اجر الرضاع عن التقدير ونحو ذلك واهذا خفي
 اقل مدة الحمل على كثير من الصحابة مع سماعهم النص وعلمهم بالوضع مع انه يفيد
 ايجاب الحكم قطعا بالاشارة وكذلك دلالة النص بكون خفيا لا يفهم كل احد مع انه
 يفيد ايجاب الحكم قطعا عند من فهمه لغة (قوله فلان دليل المناطقة اذا لم يكن قطعا
 لا يكون المناط قطعيا) اقول فيه بحث لان دليل المناطقة مثلا قوله تعالى لا تقل لهما
 اف ايس بقطعي في عدم الضرب والشتم لانهما لا يفهمان من نفس اللفظ بل
 يفهمان من معنى مقصود من نفس اللفظ وهو الايذاء والمناط فيكون عدم
 الضرب والشتم قطعيا من المناط لان دليل المناط لان دليل المناط اظهار
 السامة بالتلفظ بكلمة اف ومعنى مقصود وهو الايذاء باظهار التبرم ومن العجب
 ان قوله فلان دليل المناطقة انا ام يكن قطعيا في الشيء لا يكون المناط قطعيا
 في ذلك الشيء انكار المناطقة لان دليل المناطقة نفس الكلام والمناط ما فهم
 من معنى الكلام لان نفس الكلام فكيف يكون دليل المناطقة قطعيا في الحكم
 الثابت بالمناط فتأمل (قوله ولا شك ان المراد بالمناط ايس نفس العلة بل مع
 وصف المناطقة) اقول المناط المعلول وهو الاذى قد يكون نفس العلة اذا المعلوم
 انما يدل على علته في قوله مع لا تقل لهما اف بشرط مساواته لهما كالمدخان على
 النار بخلاف اذا كان اعم كالضوء فانه يدل على الشمس لجواز ان يكون حصوله بالنار
 او القمر فيكون المعلول نفس العلة فيكون مثبت المعلول وهو الاذى بالضرب
 والشتم لا يكون مثبتا للعلة وهو قوله لا تقل لهما اف لكونها اصلا خاصا الا ترى

ان من حلف لا يضربه حنث بحد الشعر والخلق والعض واشرب السم فثبت الحكم بنفس الايلام لا بالضرب وهو دليل المناطية حتى اذا ضرب ولم يولم لا يكون حائثا لانه بدون الايلام لا يسمى ضربا عرفا بل اعبا وكذا استعمال آلة التأديب بدون الايلام لا يسمى ضربا ايضا مثل ضرب الميت فثبت الحكم بنفس الايلام في افادة القطع لبدليل المناطية فتأمل (قوله فلان تعدى الحكم الى الملحق اذا لم يكن قطعيا لم يصح قوله اولا وحكم الدال بدلالته ايجاب الحكم قطعيا الخ) فيه بحث لانك عرفت ان الثابت باشارة النص في ايجاب الحكم يفيد القطع بالاتفاق مع انه قد تكون غامضا لا يفهمه كثير من الاذكياء كما سبق وكذلك دلالة النص كثير اما يكون مبنيا على علة في معنى النظم لا يفهما كثير من الماهرين في اللغة فلا يكون الحكم في الملحق قطعيا بالنسبة الى الجلي لا بالنظر الى القياس فيكون قطعيا نظرا اليه ولا يكون قطعيا نظرا الى الجلي وهذا هو المراد ههنا (قوله لا يقال الظن من اختلافهم) لاقى نفسه (قوله لكنها دون الاشارة عند التعارض) لان في الاشارة النظم والمعنى وفي الدلالة لم يوجد المعنى اللغوي فاذا تعارض المعنيان ترجحت الاشارة باعتبار النظم لانه بقي سالما عن المعارض كما ان الثابت بالعبارة احق عند تعارض الاشارة حاله يكون الاشارة عند تعارض الدلالة احق منها لان الثابت بالاشارة ثابت من نفس التركيب والمعنى وفي الدلالة فهم من معنى الكلام فقط فبقي التركيب سالما عن المعارض فرجح الاشارة على الدلالة (قوله مثاله) اي مثال تعارض الدلالة بالاشارة (قوله ثبوت الكفارة في القتل العمد بدلالة نص) ورد في الخطاء يعني ثبوت الكفارة في القتل العمد بدلالة النص الوارد في الخطاء وهو قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا خطاء فحير رقيقة مؤمنة ودية مسلمة الى اهله بيان دلالة هذا النص على ثبوت الكفارة في القتل العمد ان الكفارة تجب في القتل الخطاء مع قيام العذر وهو الخطاء فلان يجب في القتل العمد بالطريق الاولى كما قال الشافعي ووجهه ان الكفارة انما تجب للجناية والجنابة في العمد اكثر واقوى قلنا تعارض هذه الدلالة اشارة قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها فثبت عدم وجوب الكفارة في العمد بالاشارة فالثابت بالاشارة احق من الدلالة عند التعارض عندنا (قوله حيث جعل كل جزاء جهنم) فيكون اشارة الى نفي الكفارة يعني ان الله تعالى جعل كل جزاء له جهنم والجزاء اسم الفعل تام كامل فلو قلنا بوجوب الكفارة بالدلالة لم يكن جزاء

تاما كاملا الا ترى ان الكفارة في الخطاء بعض ماوجب في مقابلة القتل الخطأ لانه تعالى قال فحير رقيقة مؤمنة ودية مسلمة الى اهله جمع بين الكفارة والدية في هذه الاية وافرد الجزاء في تلك الاية فعرفنا انه كل الموجب بالاشارة فربحنا هذه الاشارة على دلالة النص الاخر فلا يلزم الكفارة بالقتل العمد عندنا خلافا للشافعي (قوله فان قيل المراد جزء الاخرة الخ) هذا السؤال يرد على قوله حيث جعل كل جزاء جهنم حاصله ان المراد بكل الجزاء جزء الاخرة فلا يكون اشارة الى نفي الكفارة والالكان اشارة الى نفي القصاص لانك جعلت جزاء العمد كل الجزاء الكامل في جهنم مع ان القاتل يقتل قصاصا ان طلب الورثة وكيف يكون كل جزاء حتى يكون اشارة الى نفي الكفارة والالكان فيه اشارة الى نفي القصاص ايضا (قوله اجيب بان القصاص جزاء المحل من وجه) اي القصاص مقابل بالمحل من وجه لقوله تعالى ان النفس بالنفس والعين بالعين والاذن بالاذن الاية ولهذا لا يجب القصاص بقتل المستأمن لانه فيه شبهة الخطاء بسبب المحل فان المستأمن كافر حربي فظنه محلا لايباح قتله كما اذا قتل مسلما يظنه صيدا او حربيا فاعتبرت الشبهة فيما هو جزاء المحل حتى لا يجب القصاص بقتل المستأمن ومقابل من وجه لجزاء الفعل لانه شرع ليكون زاجرا عن هدم بيان الرب فلم تعتبر الشبهة فيما هو جزاء الفعل فيجب الكفارة في قتل المستأمن من حيث الفعل لانه عمد محض الا ترى ان وجوب القصاص على الجماعة بالواحد يدل على كونه جزاء الفعل (قوله والجزاء المضاف الى الفاعل جزاء فعله من كل وجه) فلم تعتبر الشبهة فيما هو جزاء القتل من كل وجه فيجب الكفارة في الخطاء والجزاء المضاف الى الفاعل في العمد جزاء فعله من كل وجه فلا تعتبر الكفارة (قوله ولو سلم فالقصاص يجب بعبارة النص الوارد فيه الخ) اي ولو سلم الاشارة الى نفي القصاص لكن القصاص يجب بعبارة النص فلا يعارض الاشارة العبارة لان العبارة فوق الاشارة (قوله ويمتنع تخصيصها) اي يمتنع تخصيص دلالة النص بالاتفاق (قوله لان العموم والخصوص من عوارض الالفاظ) يعني قال بعض الاصوليين ان امتناع تخصيص الدلالة لعدم فهم الدلالة من اللفظ بل معنى اللفظ والعموم والخصوص من عوارض اللفظ لامن عوارض المعنى فاذا لم يتم المعنى لكونه شبيها واحدا لا تعدد فيه اصلا فلا يجوز تخصيصه لان التخصيص بعد التعميم (قوله بل يجري في المعاني ايضا) قال ائمة الاصول سوى القاضي ابي زيد ان لفظ الشيء عام معنوي لان الشيء اسم للوجود والوجود ثابت

في كل شيء ويتناول الشيء الجوهر والعرض والجسم باعتبار الوجود لبايعتبار
 كونه جوهرًا وعرضًا فكان لفظ الشيء متناولًا لكل شيء باعتبار الوجود لبايعتبار
 الحقيقة فكان عامًا معنويًا وصكًا كلمة ما يتناول جميع الجمادات وجميع صفات
 من يعقل لبايعتبار حقايقها بل باعتبار معنى جامع كمن ادوات من يعقل ويعلم وهذا
 كاسم العرض يتناول السواد والبياض وجميع المضادات لبايعتبار حقايقها
 بل باعتبار المعنى الجامع وهو اللادوام وكذا هذا وقال القاضي ابو زيد الشيء عام
 لفظي لانه يتناول اسم كل موجود ودخل تحت الشيء فيكون عامًا شاملًا وقال
 اهل الاعتزال انه يتناول الموجود والمعدوم فالتفصيل في شروح البرزدي
 في تعريف العام (قوله لان المعنى شيء واحد لا تعدد فيه اصلا الخ) فيه بحث
 لانه ان اراد مطلق المعنى شيء واحد لا تعدد فيه اصلا فم لانه يجمع على معان
 وانت خبيران المعنى لا يجمع الابد التعداد اما في الخارج او في الذهن فالتعدد في الخارج
 لا يخ امان يكون حقيقة او جزا اما الحقيقة فمثل النحو والصرف والفقه والكلام
 وغيرها فان كل واحد منها معنى واقع في الخارج فاذا جمع صار معاني واما التعدد
 في الخارج مجازا فمثل لفظ مسلمون فانها لا يتناول الافراد الداخلة تحتها الا بواسطة
 الاسلام والاسلام معنى واحد وهو الانتقاد ولكن لما قام بحال كثيرة تعدد مجزافصار
 معاني فان قيل الشيء الواحد في الزمان الواحد لا يقوم بمحليين فكيف يقوم بمحال كثيرة
 حتى يتعدد بتعدد ما قلت هذا التعدد باعتبار تعدد الامثال فان اسلام زيد مثل اسلام
 عمرو وكذلك البواقي وكذلك الانسانية بتعدد باعتبار الافراد بطريق تعدد الامثال
 فثبت ان المعنى الواحد صار معاني بتعدد المحال واما التعدد في الذهن فلا يكون
 الاحقيقة لانك اذا رايت انسانا وفرسا وغنما ثبت في ذهنك معاني مختلفة الحقايق
 فيكون جمعها لكن مراد الشارح بقوله ان المعنى شيء واحد لا تعدد فيه اصلا معنى
 النص مثلا في قوله تعالى لا تقل لهما اف الاذى وهو معنى واحد في الضرب
 والقتل والشتم والتأفيف كقولك رأيت زيدا وعمرا وبكر لانه لم يثبت في ذهنك
 الامعنى واحد وهو حيوان ناطق وكذلك يثبت في الضرب والشتم وغيرها الاذى
 وهو معنى واحد فلو خص الاذى بالتأفيف للحرمة وهي الحكم يكون الاذى
 علة للحكم وغير علة لحكم الضرب وغيره فيكون علة للحرمة وغير علة لهما مع
 وجود العلة وهو محمال فان قيل ان المعنى العام اذا لحقه الخصوص فذهب
 الجمهور سوى الكرخي ان كان الخصوص معلوما بقي العام فيما وراه الخصوص
 على ما كان مثل قوله تعالى لا تقتلوا اهل الذمة من قوله تعالى اقتلوا المشركين

واما اذا كان المخصوص مجهولا لا يسقط حكم العام بل يتوقف الى البيان كقوله
 تعالى حرم الربوا فانه خص من قوله احل الله البيع كما لو قيل اقتلوا المشركين
 ولا تقتلوا بهم وهذا كذلك قلت التخصيص يحتمل المعنيين تخصيص لفظ ببعض
 معناه وهو قصر لفظ العام على بعض معناه بدليل مستقل يقترب به وتاليهما تخصيص
 بعض ما يتناوله اللفظ العام بحكم اخر وهو اخراج بعض ما تناوله اللفظ بدليل
 مستقل يقترب به وقلنا بدليل مستقل احتراز عن الاستثناء والصفة لان التخصيص
 لا يكون بدون المعارضة والاستثناء والصفة لا يصلحان للمعارضة وقيدنا بكونه
 مقتربا به احتراز عن النسخ لانه اذا كان متراخيا يكون نسخا واذا كان متصلا يكون
 تخصيصا وانت خبيران معنى الاول والثاني لا يمكن ههنا لانه ليس فيه اعتبار
 اللفظ وتخصيص المعنى العام بالمعنى الخاص ليس بجواز عند الاصوابين وهذا غاية
 هذا البحث والبحث على كشف المعاني المثبتة واعراضا عن الاطالة طلبا للافادة (قوله
 الاقتضاء الطلب) اي الاقتضاء لفظ خاص وضع لمعنى خاص وهو الطلب
 (قوله وسمى المقتضى مقتضى) اي سمي المقتضى بالفتح بمعنى الاقتضاء لان زنة
 المفعول من اوزان المصادر في المنشعبات يعني انما سمي الشيء الذي يقتضيه
 النص بمقتضى لانه امر اقتضاه النص كذا في الكشف للبرزدي واما في كشف
 الاسرار فان المقتضى مفعول فعل الاقتضاء وهو الطلب فيكون المقتضى مطلوبا
 من جهة المقتضى فاللفظ الظاهر هو المقتضى والثابت لتصحيح هذا الظاهر
 وهو المقتضى اي يقتضى هذا الظاهر المنطوق عند الاحتياج المضمرة الذي
 لم ينطق به انتهى وهذا الوجه اظهر في وجه التسمية من الاول (قوله المحتاج
 اليه خرج به الدلالة الخ) لان اللازم في الدلالة واجب ان يتأخر وفي الاقتضاء
 وجب اللازم ان يتقدم على النص لان المقتضى لم يفد شيئا ولم يوجب حكما
 الا بشرط تقدمه على النص لان صحة النص متوقفة عليه توقف المشروط
 على الشرط فيقدم لاحالة ولما اقتضى النص ذلك الشيء وهو المقتضى لصحته
 صار ذلك الشيء مضافا الى النص بواسطة اقتضاء النص اياه فيكون محتاجا اليه
 ومتندا عليه ويؤيد هذا ما ذكره شمس الأئمة ان المقتضى عبارة عن زيادة على
 المنصوص بشرط تقدمه ليصير المنظوم مقيدا او موجبا للحكم وبدونه لا يمكن
 اعمال المنظوم كذا في الكشف (قوله شرعا خرج به الباقي) اي خرج بقوله
 شرعا سائر ما ضمير في الكلام لتصحيحه سواء كان عقلا او حسا هذا مذهب فخر
 الاسلام وشمس الأئمة وصدر الاسلام ابو البسر وصاحب الميزان لانهم

اطلقوا اسم مقتضى على ما ضمن لصحة الكلام شرعا فقط فجعلوا ما وراءه قسما واحدا وسموه محذوفا او مضمرا وقالوا يجوز العموم في المحذوف فقط دون المقتضى الا ابا البسر فانه لم يقل بعموم المحذوف ايضا وان سلم انه غير المقتضى (قوله اكثر الاصوليين من اصحابنا المتقدمين الخ) اعلم ان عامة الاصوليين من اصحابنا وجميع اصحاب الشافعي وجميع المعتزلة جعلوا ما يضمن في الكلام لتصححجه ثلاثة اقسام ما ضمن ضرورة صدق المتكلم حسا كقوله عليه السلام رفع عن امتي الخطاء والنسيان الحديث واما ضمن لصحته عقلا كقوله تعالى اخبارا واسأل القرية وما ضمن لصحته شرعا كقول الرجل لغيره اعتق عبدك عنى بالف وسموا الكل مقتضى ولهذا قالوا في تحديده وهو جعل غير المنطوق منطوقا لتصحح المنطوق وهو المذهب القاضى الامام ابى زيد ثم اختلفوا فذهب بعضهم الى القول بجواز العموم في الاقسام الثلاثة وهو مذهب الشافعي وبعضهم الى القول بعدم جوازه في جميعها وهو المذهب القاضى ابى زيد وخالفهم فحرم الاسلام وشمس الائمة وصدر الاسلام ابو البسر وصاحب الميزان في ذلك وتبعهم المص كاسبق تفصيله (قوله لانه يحتاج الى القبول) يعنى لما كان تقدير اعتق عبدك عنى بالف بيع عبدك عنى بالف وكن وكبلى في الاعتاق لان قوله اعتق الخ يحتاج الى قوله بيع عبدك عنى بالف شرعا لان الامر بالاعتاق للغير على وجه يقع الاعتق عن الامر لا يصح بدون الملك شرعا فجعلنا البيع المعدوم موجودا في ضمن هذا الامر وهو اعتق الخ شرعا فيكون قول الامر بيع عبدك عنى بالف ضمنا ايجابا من جانبه فيكون محتاجا الى قبول المأمور بان يقول بعته منك بالف ثم اعتقه عنك لان القبول وكن في البيع فيحتاج اليه فيه (قوله ورد بالمنع) يعنى لان هذا التقدير يحتاج الى القبول في البيع لان القبول في البيع يحتمل السقوط الا ترى ان من قال لاخر بعته هذا الثوب بالف فاقطعه ولم يتكلم صح البيع مع ان الايجاب موجود والقبول ساقط وكذا هذا بل الايجاب والقبول يحتمل السقوط فيتعقد بالتعاضى فسقوط الشطر وهو القبول اولى من سقوطهما فاستغنى البيع عن القبول في الاقتضاء بالطريق الاولى لان الملك ثابت مقتضى بالعتق لا اصلا فثبت الملك او العقد بشروط الاعتاق وهو البيع كذا في البرزوى ملخصا (قوله وانما يحتاج اليه اذا كان الملفوظ هو هذا المقدر) اقول فيه بحث لانه يحتمل السقوط كما سبق فلاوجه الى احتياجه بالحصص (قوله فانه يشتمل على الايجاب والقبول) اى فان قوله اعتق عبدك الخ على ما ذكره الامام البرزوى يشتمل على الايجاب وهو قول الامر اشترت منك وعلى القبول

وهو قول المأمور بعته منك فثبت الملك بالعقد اولا وثبت العتق ثانيا بشرطه وهو الملك (قوله لانه امر شرعى الخ) فيه بحث لان ما قاله صاحب التلويح مذهب عامة الاصوليين من اصحابنا وجميع الشافعي وجميع المعتزلة لانهم جعلوا ما يضمن في الكلام لتصححجه ثلاثة اقسام سواء كان شرعا او عقليا او حسيا وسموا الكل مقتضى وقاوا في تحديده وهو جعل غير المنطوق منطوقا لتصحح المنطوق سواء كان تضمينا بالحذف او الاضمار او شرعا وهو نوع من مقتضى العام قال صاحب كشف الكشاف القاعدة في التضمن ان يراد الفعلان قصدا وتبعما لان احدهما مذکوران فظا والاخر مذکور بذكر صلته انتهى وذكر الصلة ههنا الباء فيكون البيع مذکوران بذكر صلته فتأمل (قوله واوعمم كما هو رأى البعض) اى اوعمم المقتضى على غير شرعى كما هو رأى عامة الاصوليين وجميع اصحاب الشافعي والمعتزلة لا يستقيم (قوله لان صحة اللفظية غير صحة العقلية) يعنى اوعمم المقتضى فلا يستقيم لان صحة اللفظية وهى التضمن مثلا غير صحة العقلية والشرعية والحسية والمقتضى عندهم منحصر في هذه الثلاثة فلا يكون من المقتضى العام ايضا (قوله ولو جعلت اعم لا يستقيم ايضا) اى لو جعلت المقتضى اعم بقريته تحديده وهو جعل غير المنطوق منطوقا لتصحح المنطوق لا يستقيم ايضا (قوله لان المقتضى يجب ان يكون لازما متقدما بخلاف المضمن الخ) لان الاصل في التضمن ان يكون المضمن فيه حالا فيكون المضمن لازما مؤخرا لان زمان الحال مقدم على العامل كما في قولنا يوم القيمة يدخل المؤمن الجنة مسرورا لان السرور مقدم على الدخول كما في جاني زيد راكبا لان الركوب مقدم على المجي وعلى التكلم فيكون المضمن مؤخرا عن المضمن فيه كذا نص عليه بعض المتأخرين وبوجه ما قال صاحب الكشاف في قوله تعالى يؤمنون بالغيب واما تعديته بالباء فلتضمنه بمعنى اقر واعترف ثم فسر بقوله يعترفون به قال صاحب الكشاف في شرح الكشاف قوله فلتضمنه معنى اقر فعنى آمن به اقربه مصدقا وانما قال اى يعترفون به وقد رنا اقربه مؤمنا آمن معترفا به لوجهين احدهما ان حذف صلة المذكر و ذكر صلة المتروك تدل على قوة المتروك وانه المقصود والثانى ان المتروك اذا جعل اصلا كان الاكتفاء بذكر متعلقه عن متعلق المذكور منقاسا وان جعل تبعيا فبالعكس اى لا يكون منقاسا لتعنيه بالمضمن وهو كفاية على هذا انتهى اقول فيه بحث لانه يجوز ان يكون المضمن حالا فعلى هذا يكون لازما متقدما كما قال صاحب الكشاف في موضع آخر ومنها قوله تعالى ولتكبروا الله على ما هدايكم قال وانما عدى فعل التكبير

التضمن بطابق على اشياء احدها يقع اغتذ موقع غيره تضمنه معناه وهو نوع من الجزاء تقدم الكلام فيه التنى حصول معنى فيه من غير ذكر له باسم هو عبارة عنه وهذا نوع من الاجاز تقدم ايضا الثبات تعلق ما بعد انفصاله بها وهذا مذکور في نوع الفواصل الرابع ادراج كالم الغر فى اثناء الكلام لتفيد تأكيد المعنى وترتيب النظم وهذا هو النوع البديعى قال ابن ابي الاصم لم اظفر فى القرأ شى منه الا فى موضعين تضمننا فصلين من التورية والانجلى قوله (وكتبنا عليهم فيم ان النفس بالنفس) الاية ومثله ابن النقيب وغيره بابداع حكايات الخاقين فى القرأ كقوله تعالى حكاية عن الملايكة انجمل فيها من يفسد فيها وعن المنافقين انؤمن كما امن السفهاء وقالت ليهود وقاتل نصارى قال وكذلك ما اودع فيه من اللغات الاجمبية انتهى كلامه قال ابن وحى قال فى بحث التضمن اعطاء الشى معنى الشى و يكون فى الحروف والافعال والاسماء

بحرف الاستعلاء لكونه متضمنا معنى الحمد كانه قبل ولتكبره الله حامدين على ما هديكم
 انتهى ويؤيده ما قاله صاحب الكشف في قوله تعالى يؤمنون بالغيب والاضمار
 ايضا وجه سديد لكن الانسب على هذا التقدير ان يقدر من معترفا به انتهى
 لكن الفرق ان هذا التقدير على مذهب صاحب الكشاف يكون تضمينا وعلى
 مذهب صاحب الكشاف يكون اضمارا (قوله وعلى تقدير تسليم الاتحاد بينهما)
 اى بين التضمن والمقتضى لا يستقيم التضمن الممهور في قوله اعتق عبدك حتى
 بالف (قوله لان الحرف المذكور يجب ان يكون صلة للفعل المتروك) اى لان
 الحرف المذكور في التضمن يجب الخ (قوله ولا يخفى ان الباء ليست صلة للبيع) اى
 ان الباء في قوله بالف ليست صلة للبيع فقط بل يحتمل ان يكون صلة لقوله اعتق
 (قوله فانها للقبلة) اى فان الباء في قوله بالف للمقابلة لانه داخل على الثمن حتى
 قال الفقهاء بانه ثمنية فيجزان يكون مقابلا للعتق وبالبيع فلا يجب ان يكون صلة
 للبيع المتروك بل يجوز للمذكور اقول لما كان المراد نكحها للكلام المنطوق بتقدير
 البيع وجب ان يتعلق الباء الى المتروك وهو البيع لان الكلام يتضمن البيع
 مقتضى للعتق وشرط له حتى ثبت بشرط العتق لانفس العتق وهذا يدل على
 عدم تعلق الباء عليه فيجب تعلقه الى البيع فلا يكون سواء (قوله فالوجه ان
 يقدر هكذا مع عبدك منى بالف ثم اعتقه نائباً منى فليأمل) اى الوجه الوجيه
 ان يقدر هكذا اقول في بيان وجه التأمل انه يرد على هذا الوجه ما ورد على
 صاحب التوضيح وهو ان يقال ان كان التقدير هكذا فليس بمستقيم لانه يحتاج
 الى قبول المأمور وجوابه ماسبق منا ان القبول في البيع يحتمل السقوط كمن قال
 لآخر بعثك هذا الثوب بالف فاقطعه فقطعه ولم يتكلم صح البيع مع ان الايجاب
 موجود والقبول ساقط وكذا هذا كما سبق تفصيله (قوله فلا يثبت معه) اى مع البيع
 لشروط التي يحتمل السقوط اى لا يثبت مع البيع الثابت بقدر الضرورة الشروط
 التي يحتمل السقوط لان هذا البيع ليس كالمفروض عندنا حتى يثبت جميع شروطه بل يثبت
 من الاركان والشروط ما لا يحتمل السقوط اصلا لكن ما يحتمل سقطه في الجملة
 لا يثبت (قوله لان ما ثبت بالضرورة يقدر بقدرها فلا يشترط القبول ولا يشترط
 خيار الرؤية والعيب) يعنى ان البيع ثبت بالضرورة في قوله اعتق عبدك عنى بالف
 درهم لان الامر بالاعتاق في هذا الكلام يتضمن البيع لاقتضاء ضرورة صحة
 العتق لان الامر بالعتق في غير الملك لا يجوز لانه موقوف على الملك والمالك على
 البيع في هذه الصورة بقية قوله بالف لعدم اسباب اخر فيكون البيع مقتضى

للعتق وشرط له فيجب ان يكون مقدما على الاعتاق لتوقف صحة الاعتاق
 عليه ويؤيده ما ذكره شمس الأئمة ان البيع بمنزلة الشرط لان الملك وصف في
 المحل والمحل للتصرف بمنزلة الشرط فكذا ما يكون وصف له واذا ثبت انه شرط كان
 تبعاً لان الشروط اتباع فثبت بشرط العتق لا بشرط نفسه لان التبع يعتبر
 فيه شرايط المتبوع دون التابع لانه حينئذ لم يتحقق التبعية فيمتد شرطا للمتبوع
 اظهارة لكونه تبعاً كالجندي يصير مقيماً بنية السلطان وكالعبد يصير مقيماً بنية
 لمولى فلا يشترط فيه الايجاب والقبول ولا خيار العيب والرؤية انتهى وبهذا
 اتقرر ان البيع ثبت بشرط العتق لا بشرط نفسه فكل تابعا فلو جعل
 المقتضى وهو البيع بمنزلة المذكور والمنطوق كما قال الشافعي لثبت بشروط
 نفسه ولم يتحقق التبعية حتى يراعى شروط النص المقتضى بالكسر لا المقتضى
 بالفتح (قوله نعم يعتبر في الامر اهلية الاعتاق) حتى لو كان صبيا عاقلا اذن له
 اولى في التصرفات لم يجز منه البيع بهذا الكلام اقول نعم اذا وقعت في الصدر
 حرف اعلام وانها جواب لسؤال مقدر تقديره لما كان قوله اعتق الخ يتضمن
 البيع مقتضى للعتق وشرط له حتى ثبت بشرط العتق لا بشرط نفسه لانه
 وقع الاعتاق عن نفس المأمور الذي امره الصبي العاقل المأذون بالبيع بقوله اعتق
 الخ لان الصبي اهل بالبيع وان لم يكن اهلا للاعتاق فينضم اليه بعد القبول
 لانه يحتمل السقوط فلا يقع العتق عن المأمور مع انه وقع الاعتاق قبل القبول
 عن نفسه فيعلم ان القبول شرط وجوابه يعتبر في الامر اهلية الاعتاق حتى
 لو لم يكن اهلا لانه بان كان صبيا عاقلا قد اذن له وصيه في التصرفات لم يثبت البيع
 بهذا الكلام ولم يشترط فيه القبول ولا يثبت فيه خيار العيب والرؤية ولو جعل
 المقتضى بمنزلة المذكور صريحا كما قال الشافعي لثبت بشروط نفسه اى اعتبر
 فيه اهلية البيع لا غير وشرط فيه القبول ويثبت فيه الخيارات الا ترى انه لو صرح
 المأمور بالبيع بان قال بعته منك بالف واعتقه لاجلك لم يجز عن الامر لانه لم يأمره
 ببيعه مقصودا وانما امره ببيع ثابت في ضمن العتق ضرورة فاذا اتى به مقصودا
 لم يأت بالذي امره فتوقف على القبول واذا اعتق قبل القبول وقع عن نفسه ولم يقع
 عن الامر لانه لم يأمره ببيعه مقصودا فظهر ان المقتضى ليس كالمذكور مطلقا
 وانما كان مذكورا في قدر الضرورة الا ترى ان اكل الميتة جائز عند الضرورة لكن
 لا يجوز ادخاره (قوله ولذا) اى ولو كان المقتضى تابعا بشروط المقتضى لا بشروط
 نفسه كالبيع يثبت بشروط العتق (قوله لو قال اعتق عبدك عنى بغيرشئ) يعنى

لم يقل بالف (قوله انه يصح عن الأمر) يعني اذا قال اعنى عبدك عنى فاعتقه
ان العتق يصح عن الأمر ويثبت الملك للأمر بطريق الهبة من غير قبض
اقتضاء كما ثبت للملك للأمر بطريق البيع اقتضاء فلا يشترط فيها القبض كما
يشترط في البيع القبول لان العقد ثابت مقتضى العتق لاصلا فثبت الملك والعقد
شروط الاعتاق فاستغنى عن النساييم والقبض للذين هما شرط صحة الهبة
في ضمن الاعتاق ولما جازان يسقط اعتبار القبول عن البيع وهو ركن فيه فلان
يجوز ان يسقط اعتبار القبض في الهبة وهو شرط اولي والمتهمس عاينه لابي
يوسف ان هذا المذكور كما اوقال اعنى عبدك عنى بالف درهم ورطل من خمرانه
يصح ويعتق عن الأمر وان لم يوجد التسليم والبيع الفاسد مثل الهبة كذا في البردوى
(قوله لكتنا نقول انما يسقط ما يحتمل السقوط والقبول في البيع مما يحتمله كما
في التعاطي لا القبض في الهبة الخ) يعني قال ابو حنيفة ومحمد يقع العتق عن الأمور
لان القبض والنساييم يحكم الهبة لم يوجد لان مالبة رقبته العبد يحكم العتق تلتف
على ملك المولى في يد نفسه وذلك اى المتلف وهو المالبية غير مقبوض للطالب
وهو الأمر ولا للعبد لانه لم يحصل في يده شيء ولا المتلف محتمل للقبض لانه هالك
ساقط واسالم يوجد ما هو شرط ثبوت الملك للأمر لم يثبت العتق عنده لانه
لماعتق في غير الملك فوقع عن الأمور وقول ابى يوسف ان القبض يسقط بالاقتضاء
باطل لان ثبوت مقتضى بهذا الطريق او مشروع في البيع وانما يسقط بالمقتضى
ما يحتمل السقوط شرعا في الجملة والقبض والتسليم في الهبة شرط لا يحتمل
السقوط بحال ودليل السقوط يعمل في محله واما القبول في البيع فيحتمل السقوط
الاترى ان الكل يحتمل السقوط فينمقد بالتعاطي فالشطر اولي ومن قال لآخر
بعتك هذا الثوب بكذا فاقطعه فقطعه ولم يتكلم صح وكذا البيع الفاسد مشروع
باصله مثل الصحيح فاحتمل سقوط القبض عنه فصح اسقاطه بطريق الاقتضاء
كذا في البردوى (قوله وهو اى الاقتضاء ثابت الخ) يعني اختلفوا في كون مقتضى
عاما او خاصا فقال اصحابنا لا يتصور فيه صفة العموم لان العموم من صفات
النظم والصيغة والمقتضى امر لا نظم له لكننا ازلنا منطوقا شرطه لغيره فيبقى
على اصله وهو العدم فيما وراء صحة المنطوق كذا في البردوى فان قيل كيف
يصح ان يكون المعدوم شرطا لصحة الموجود قلنا جعلناه منطوقا ومذكورا
على قدر الحاجة لاجل صحة مقتضى صيانته للنص عن التأكيد بيانه ان النص
لو كان مفيدا في نفسه لا يحتاج الى غيره فلا يثبت ذلك الغير لا لغة ولا شرعا

فاذا احتاج في صحته الى الغير يثبت ذلك الغير بقدر احتياج النص اليه لان الشيء يثبت
بقدر العلة والحاجة صلة ثبوتية فثبت وجوده بقدر العلة فيكون معلوما فيما
وراء قدر الحاجة ولا حاجة للنص الى العموم فلا يثبت صفة العموم لانه غير موجود
مطلقا فبقى فيما وراء موضع الضرورة وهو غير صحة الكلام على اصله وهو العدم
وهذا المقتضى نظير تناول الميتة حاة المختصة يتقرب بقدر الحاجة وهي حل المحتاج
اليه ويبقى الحرمة فيما وراء موضع الضرورة من التمول والشبع والادخار لان اصل
الحرمة ثابت في هذه الاحكام بخلاف المذكور فانه عامل بذاته لبحكم الضرورة
فكان النص كالذكية يظهر اثرها في الاكل والتمول والتناول الى الشبع والذخيرة
لان الحل ليس بضرورى مثله قوله عليه السلام رفع عن امتى الخطاء لان عين
الخطاء ليس بمرفوع بالحس والشرع فيحتاج النص الى شيء اخر والحكم اذا ثبت
بطريق الاقتضاء لا يمكن اجراءه على العموم لانه لا عموم له فرفع حكم الاخرة
وهو الأثم المراد فلا يكون حكم الدنيا من ادا عند عام كذا في شرح البردوى (قوله خلافا
لفر الخ) لى لا يقبل زفر بالاستدلال بالاقتضاء حتى قال في قوله اعنى الخ يقع
العتق عن الأمور دون الأمر فهو القياس والولاء للمأمور لان الأمر للمأمور باعتاق
عبد هو ملك للمأمور عن الأمر بمنزلة اعتاق عبد الغير ابتداء وانه باطل لقوله عليه السلام
لاعتق فيما لا يملك ابن آدم فكذا الأمر باعتاق عبد الغير لا يصح ولا رجة لاضرر
البيع لان الاضرار لا تصحح المضرح وهو اعتاق عبد نفسه له لا لابطاله واذا اضر
البيع صار الأمور معتقا عبد الأمر وهذا خلاف المصريح فلا يكون الاقتضاء
ثابتا عنده بل الاستدلال عنده مختصر في العبارة والاشارة والدلالة (قوله خلافا
للسافعي) يعني ان الاستدلال به ثابت عنده بالعموم (قوله فان مقتضى على لفظ
اسم الفاعل الى قوله فلا عموم له ايضا منظور فيه) لان هذا القول لبعض
السافعي للسافعي لان شرح البردوى قالوا ونقل عن بعض السافعي ان النص
متى غلبه العقل او الشرع على اضرار شيء صيانة للنص عن التأكيد وعمه
تقديرات جائزة يستقيم النص بايها كان ولا يجوز اضرار الكل وهو المعنى بقولهم
المقتضى لا عموم له اما اذا تعين احد ذلك التقديرات بدليل كان مقتضى بانفتح
كالمقتضى بالكسر في العموم والخصوص انتهى واما عند السافعي فالأقتضاء
بقبول العموم قال فخر الاسلام قال السافعي فيه بالعموم لانه ثابت بالنص فكان
في قبول العموم مثله انتهى اى كان مقتضى مضافا الى النص فكان الحكم
الثابت به ثابتا بالنص فكان مقتضى بمنزلة النص فيجرى فيه العموم كما يجري

في النص (قوله ما يتوقف صدقه) اي المقتضى بالكسر عنده ما يتوقف صدقه
على تقدير شيء يحتمل الكلام عليه كقوله عليه السلام رفع من امتي الخطاء والنسيان
وما استكرهوا هذا الكلام يحتاج الى اضممار الحكم حسا لان الخطاء والنسيان
والاستكراه موجود حسا فلا بد من اضممار شيء يحتمل الكلام عليه لصدقه
صحة عن الكذب لانه عليه السلام ربي منه ولا يحتاج شرعا وعقلا لان رفع
هذه الاعذار ممكن في الشرع والعقل بهذا الاقتضاء عنده وعند اكثر الاصويين
. اما عند فخر الاسلام وشمس الائمة وصدر الاسلام ابو اليسر وصاحب الميزان
فالاقتضاء ما يتوقف صحته شرعا كما سبق (قوله او صحته شرعا) اي المقتضى ما يتوقف
صحته شرعا عنده وعندنا لعقلا واحسا والائمة كقوله اعتق عبديك عنى بالف يحتاج
اي تقدير بيع عبديك عنى بالف فاعتقه شرعا لان الامر بالاعتاق للغير على وجه يقع العتق
عن الامر لا يصح بدون ان ملك شرعا بالنص وهما الحديث المذكور في قبل البيع المعلوم
موجودا في ضمن هذا الامر شرعا لعقلا واحسا والائمة (قوله او عقلا) اي المقتضى
ما يتوقف صحته على اضرار وتقدير عقلا وعادة لاشرعا كقوله تعالى واسأل القرية
لان هذا الكلام يحتاج الى تقدير الاهل عقلا وعادة لان السؤال لا يجوز عن الجماد
عقلا وعادة الا بايجاد الحيوة فيه ولم يتعلق به حكم من احكام الشرع حتى يحتاج
من حيث الشرع الى هذا الاضممار (قوله او امانة) اقول فيه بحث قال شراح
اليزدوي ان ما ثبت بدلالة اللغة ايس من باب الاقتضاء ولا من باب الحذف
والاضممار ثم نقول ما ثبت بدلالة اللغة لا ينافي كونه ثابتا بطريق الاقتضاء اذا تعلق به
حكم من احكام الشرع بيانه قول الرجل طلقت فعل ماض يدل على المصدر
فوق ما يدل الفعل المتعدي على المفعول به لانه هو المفعول حقيقة ولانه لازم لكل
فعل دون المفعول به وكان دلالة الفعل عليه اقوى ومع هذا هذه الدلالة
لاتنافي ثبوت الطلاق بطريق الاقتضاء فان جميع العلماء اجمعوا ان الطلاق
بهذا اللفظ وقع اقتضاء لان هذا الكلام كذب شرعا لانه اخبر عن وقوع الطلاق
في الماضي ولم يكن طلاقها في الماضي فقلنا بوقوعه بطريق الاقتضاء دفعا للكذب
فثبت ان دلالة اللفظ على الشيء لا ينافي الاقتضاء (قوله وانما قلنا بعدم عموم المقتضى
لانه اي المقتضى اسم مفعول ضروري الخ) يعنى انما قلنا بعدم عموم المقتضى
لان النص احتاج الى صحته الى التعبير فثبت ذلك الغير بقدر احتياج النص
اليه فقد رناه بقدر الاحتياج تصحيحا للمنطوق (قوله والضرورة ترتفع باثبات فرد)
اي الضرورة التي تقتضى الكلام لاجل صحته يرتفع باثبات فرد من التقديرات

فلا دلالة على اثبات ما وراء الفرد المحتاج اليه لان الشيء يثبت بقدر العلة
والحاجة علة ثبوتية فيثبت وجوده بقدر العلة فيكون معدوما فيما وراء قدر
الحاجة فلا يثبت صفة العموم لانه غير موجود مطلقا (قوله ولان العموم للفظ)
اي انما قلنا بعدم عموم المقتضى لان العموم من صفات النظر والصفة (قوله
والمقتضى معنى لا لفظ) فلا يوجد فيه العموم (اي المقتضى امر لا نظم له لكان
ارتنازه منظوما شرطا لغيره فيبقى المقتضى على اصله وهو لعدم فيما وراء صحة
الذكور كذا في اليزدوي وبهذا التحقيق ثبت عدم العموم فيه (قوله يثبت بيع
كل من عبده اقتضاء) يعنى اذا قال اعتق عبديك عنى بكذا يقتضى بيع كل من عبده
فيوجد العموم فيه فثبت ما قاله الشافعي (قوله العموم الثابت به نفس المقتضى)
اي قلنا في الجواب ان العموم الثابت بقوله اعتق عبديك الخ نفس المقتضى لا عموم
المقتضى (قوله ووفق ما بين العموم المقتضى وعموم المقتضى بين الخ) قوله ووفق
ما مبتدأ وبين خبره (قوله هذا) اي خذ هذا التحقق (قوله ولك ان تصرف
الدليل الاول الى الدعوى الاولى) يعنى ان المقتضى في الدليل ضروري صير اليه
تصحيحا للمنطوق والضرورة في قوله اعتق عبديك الخ) لا ترتفع باثبات فرد من العبيد
لان الامر مضاف الى اعتناق كل عبيد المأمور فيكون في النص دلالة على اثبات
ما وراء الفرد فصرف على العموم المقتضى وهو الدعوى الاولى (قوله والثاني
في الثانية) اي الدليل الثاني وهو قوله ولان العموم للفظ والمقتضى معنى لا لفظ
الخ يصرف الى الدعوى الثانية وهو عدم عموم المقتضى (قوله فتبطل نية الثالث
في اعتدى بالموطوءة الخ) اقول هذا مثال الاقتضاء من المسائل الخلافية ما قلنا
انما قال رجل لامرأته بعد الدخول اعتدى ونوى الطلاق الثلث او البين وقع
المقتضى الامر بالاعتداد وهو الرجعي لان الضرورة ترتفع بهذا القدر ولهذا
بطلت نية الثلث والبين لان من ضرورة الاعتداد تقدم الطلاق كانه قال
او وقعت عليك الطلاق او وقع الطلاق باعتدى والضرورة ترتفع بالرجعي فلا يوجد
فيه العموم (قوله والثالث فوق الضرورة الخ) بل البين فوق الضرورة اي الرجعي
(قوله وانما قيد بالموطوءة) لان غيرها لا تطلق بالاقتضاء يعنى اذا قال رجل لامرأته
قبل الدخول اعتدى ونوى الطلاق طنقت بطريق المجاز احترازا عن الالغاء
لا بطريق الاقتضاء لان طلاقها لا يقتضى الاعتداد حتى تكون الطلاق مقتضى
للامر بالاعتداد فان قيل لوقال في العدة اعتدى ونوى الطلاق يقع الطلاق
ولا ضرورة الى تقدم الطلاق لان الامر صحيح بدون تقديم الطلاق عليه لقيام

اعدة في الحال قلت موجب هذا الكلام ايحاب العدة لان الكلام اثري ايجابه
 والعدة كانت واجبة قبل فلا يجوز ان يضاف قوله اعتمدى الى هذه العدة بوجه
 تصحيح هذا الامر ايجعل مستعرا عن الطلاق احترازا عن الالغاء كذا في غير
 لدخول بها (قوله وتبطل ايضا نية التلث في انت طالق) يعني اذا قال رجل
 لامرأته انت طالق ونوى التلث ان نيته باطلا فيقع واحدة (قوله فانه يدل
 بحسب الفقه على انصاف المرأة بالطلاق) اي ان المذكور في اللفظ ذات المرأة
 وهي انت ونعتها وهي طالق (قوله لندي لبس محلا لنية التلث الخ) صفة
 انصاف المرأة بيان عدم كون الطلاق الذي دل عليه طالق محلا لنية التلث
 للزوج لان المذكور نعت المرأة والطلاق الواقع في الحال شرعا مقدم عليه اقتضاء
 لكنه ضروري لا عموم له لان المذكور هي المرأة بوصفها وقد نوى المطلق عموم
 ما لم يتكلم به والعموم من اوصاف النظم ولم يكن المصدر الذي يضاف الى التكلم
 وهو التطبيق في قوله انت طالق ثابت لغة بل شرعا لان النعت وهو طالق يدل
 على المصدر الثابت اي الطلاق بالموصوف وهو المرأة لغة اي بصير الوصف
 من المتكلم بناء على المصدر فاما ان يصير الوصف ثابتا بالواصف تصحيحا لوصفه
 فامر شرعي لبس بلفوى حاصله ان قوله انت عبارة عن ذات و طالق عبارة
 عن كونها متصفة بصفة الطلاق والمصدر الثابت لغة صفة المرأة وانه كذب (قوله
 لاعلى ثبوت الطلاق عن الرجل بطريق الانشاء الذي هو محل لثبوتها الخ)
 يعني ان المذكور لا يدل على ثبوت الطلاق الذي هو محل لنية التلث بل يدل
 على المصدر الواقع شرعا بطريق الاقتضاء لا بطريق اللغة واذا كان بطريق
 الاقتضاء كان ضروريا فلا يكون له صفة العموم فلا تصلح نية التلث وقال
 الشافعي يعمل نية التلث ويقع ما نوى لان قوله انت طالق يقتضي طلاقا
 والمقتضى كالمذكور صريحا فيعمل نية التلث كما لو قال انت طالق طلاقا وانت
 باين وطلقي نفسك ونوى التلث وقال انه يحتمل التعميم بدليل الحاق التلث به
 صحيح كما لو قال انت طالق ثلثا وكان العدد منصوبا على التفسير وبيان المحتمل من اللفظ
 وازالة الشبهة عن محتمل الكلام تفسير لا تغيير ولذا في المسئلة انه نوى ما لا يحتمله اللفظ
 ولغت النية كما لو قال زوري اباك او حجي ونوى به الطلاق وهذا لان المذكور
 وهو طالق نعت المرأة وهو صيغة فرد والفرد لا يحتمل المثنى والثلث ولهذا
 لا يقال للمثنى والثلث طالق بل يقال طالقان وطواق والاختلاف فيه وانما الخلاف
 في الطلاق الذي ثبت اقتضاء شرعا وذلك غير مذكور لغضا ولابدلالة اللغة ايضا

وانما هو مذكور شرعا والنية تعمل في المذكور حقيقة او دلالة (قوله وكذا تبطل
 نية التلث في طلقك الخ) لان الاخبار بالنية او الفعل انما يصح اذا كان المصدر
 قائما بالنعوت والموصوف له حتى يكون الاخبار بناء عليه وههنا لم يكن ثابتا
 فلا يصح من حيث الاخبار وانما صح انشاء فيدل قوله طلقك على مصدر كان
 في الزمان الماضي لاعلى مصدر كان ثابتا في الحال حاصله ان الماضي وهو قوله
 طلقك لا يدل الاعلى مصدر قائم بالموصوف وهو المرأة لاعلى مصدر نى التطبيق
 قائم بالواصف فينبغي ان يلفو الكلام لانتهاء الطلاق في الماضي لكن جعلناه
 انشاء شرعا تصحيحا للكلام العاقل واوجبا مصدرا من قبيل المتكلم في الحال
 شرعا لا لغة فلم يصح نية التعميم لان التدبير في المقتضى على قدر الضرورة فيندفع
 بالرجعي فيكون نية التلث باطلة كما في انت طالق (قوله فان قيل صيغ العقود
 خرجت عن الاخبارية الى الانشائية الخ) يعني لوجعل الكلام انشاء وهو عبارة
 عن اثبات الطلاق في الحال لما وقع الطلاق بطريق الاقتضاء لان الاقتضاء مبني
 على كون الكلام اخبارا رهنا انشاء حاصله جعل طلقك انشاء في الشرع وخرج
 عن كونه اخبارا فصار معناه انشيت الطلاق فلم يكن ثبوت الطلاق به من باب
 الاقتضاء لان ذلك من ضرورة صحة الاخبار ولا ضرورة في الانشاء لان المصدر
 صرح في المعنى فصح نية التلث (قوله قلنا لبس معنى خروجها الى الانشائية
 ان لا يبقى جهة الاخبارية اصلا الخ) اي لبس معنى صيرورة صيغ العقود انشاء
 ان يخرج الكلام عن كونه خبرا بالكيفية بسبب كونه انشاء (قوله والا لما عمل حال
 انشائيتها باخباريتها اذا امكنت الخ) اي وان لم يبق جهة الاخبارية اصلا لما
 عمل فيما امكن العمل بالاخبارية ولم يجعله انشاء (قوله للمطلقة والمنكوحه
 احديكما طالق حيث لا يقع شيء) يعني معنى صيرورته انشاء ان اخرج عن
 الاخبارية بالكيفية لوقع الطلاق فبين قال للمطلقة والمنكوحه احديكما طالق
 مع انه لا يقع الطلاق فعرفتنا ان كونه انشاء ضروري مبني على الاقتضاء حاصله
 ان طلقك يدل على مصدر ماض لاعلى مصدر ثابت في الحال فينبغي ان يلفو
 لان التطبيق لم يكن موجودا في الزمان الماضي ليصح بناؤه عليه لكنه جعل
 انشاء شرعا احترازا عن الغاء كلام العاقل وتصحيحه فاوجب مصدرا من قبل
 المتكلم في الحال فكان المصدر الثابت به شرعا لا لغويا فلم يصح فيه نية التعميم
 لثبوت اقتضاء فان قيل قوله انت طالق طلاقا فينبغي ان لا يكون انشاء لان الوقوع
 لم يكن بطريق الاقتضاء بل بالصرح وان كان انشاء فينبغي ان لا يصح نية

الثلاث لان الواقع مصدر بالمطلق شرعا وقوله طلاقا قائم بالمرأة كما في قوله
 انت طالق فان قوله انت طالق يدل على مصدر قائم بالمرأة لغة ولم يصح نية
 الثالث قلت نعم انشاء ايضا لكنه لما صرح المصدر صح نية الثالث فيه لانه مملووظ
 مذكور فصار النية يعمل فيه واما في قوله انت طالق فان المصدر ليس بمذكور بل المذكور
 طالق وهو نعت المرأة لاسم الطلاق وطالق بنفسه لا يحتمل العدد ولا التعيين لانه نعت
 فرد والفرد لا يحتمل العدد لا يقال للمثنى والثلاث طالق بل طالقان وطوالق (قوله
 بخلاف طالق نفسك الخ) يعني اذا قال لامرأته طالق بنفسك صحت نية الثالث
 اقول انما ورد هذا المثال لتبيين الفرق بين الثابت بطريق الاقتضاء والثابت
 بدلالة اللغة ويحتمل ان يورده لتبين الفرق بين الامر والماضي مع انه ماد دلالة على
 مصدر قابل لنية العموم (قوله فانه مختصر من افعلى طلاقا) يعني ان المصدر
 ههنا ثابت لغة لا اقتضاء لان الامر مشتق من الفعل المستقبل وضع لطلب
 الفعل اى المصدر الذى دل عليه فعل المستقبل وهو ثابت ههنا بدلالة اللغة
 فكان الامر مختصرا من الكلام على نحو سائر الافعال نحو اضرب وانصر
 واكتب فان معنى اضرب اطلب منك الضرب وكذا سائر الافعال الماضى وغيره
 فانها يدل على المصادر لغة فصار المصدر مذكورا لغة فاحتمل الكل والاقل
 كسائر اسماء الاجناس فانها تحتمل الكل والاقل واما طلقك فعباره عن تحقق
 نفس الفعل ووجوده في الزمان الماضى وذات الفعل بعد الوقوع والوجود والتحقق
 لا يحتمل التعدد بالعزيمة لان الفعل اذا كان واحدا لا يصير النية متعددا كسائر
 افعال الجوارح فان الاكل الواحد والمشي والواحد لا يصير الكلبين والماشيين
 بالنية وكذا الاعيان لان الدرهم الواحد لا يصير درهمين بالعزيمة (قوله فيصح
 حله على الاقل وعلى الكل) اى لما كان طالق مختصرا من افعلى طلاقا فيكون
 الطلاق ثابتا لغة فيصح حل الكلام المذكور لكونه جنسا على الاقل وهو
 لواحد وعلى الاكثر وهو الثالث بانية لان الثالث محتملة (قوله وان لم يكن عاما) اى
 وان لم يكن المصدر عاما لان العام ما ينتظم جمعا من السميات لفظا او معنى
 وليس المصدر كذلك لان المصدر لو كان عاما يكون حكمه في الثلاثة قطعا
 عندنا وليس كذلك بل يحتاج في الصريح الى النية في الثالث فيثبت انه ليس
 بعام بل جنس شامل للاكثر والواحد (قوله لان الطلاق اسم دال على الواحد
 حقيقة او حكما وهو المجموع الخ) اعلة لقوله فيصح حله ان المصدر الذى دل

عليه طالق مفرد والمفرد لا يقع على العدد بل على الواحد حقيقة لتعيينه بتعيينه
 او اعتبارا اعنى المجموع من حيث هو مجموع لانه جنس واحد من الاجناس
 الا ترى انه يقال كتاب الطلاق وكتاب الاجارة وغيرهما فيحتمل الكل لكونه
 كمال المسمى وههنا البحوث سبق في ان الامر لا يوجب التكرار ولا يحتمله مطلقا بل
 يقع على اقل الجنس ويحتمل كله لتضمنه مصدرا فان اردت التفصيل فارجع
 ثم (قوله والاول الموجب) اى دلالة المصدر وهو الطلاق على الواحد موجب
 لانه مفرد والمفرد لا يقع على العدد بل على الواحد حقيقة (قوله والثانى المحتمل)
 اى دلالة المصدر على المجموع وهو الثالث محتملة لانه جنس والمجموع كمال المسمى
 فيحتمله (قوله كما سبق في باب الامر) فيبحث ان الامر لا يوجب التكرار ولا يحتمله
 الخ (قوله والبيان كالطلاق في ان بينونة الثابتة به الخ) هذا جواب اشكال
 وهو ان البيان نعت فرد كالطلاق يدل على بينونة قامت بالمرأة والواقع بينونة
 قامت بالزوج بطريق الاقتضاء شرعا فلا يصح نية الثالث وقد صح فاجاب
 بقوله الا ان بينهما فرقا وهو ان بينونة الثابتة به اتمهاى بطريق الاقتضاء (قوله
 وهو ان بينونة تنوع الى خفيفة الخ) اى الفرق بين قوله انت طالق وبين قوله
 انت بيان ان بينونة بهذا اللفظ وان كانت بالاقتضاء لكنها متصل بالمرأة في الحال
 اى يظهر اثرها في الحال لا بعد العدة كما كان بعد العدة ولا اتصالها اى اثبت بينونة
 في المحل اقتضاء طريقان بينونة تقطع ملك النكاح او بينونة تقطع حل المحل
 حتى لا يبقى محلا للنكاح اصلا في حق هذا الزوج فثبت ان الثابت في قوله انت
 بيان بطريق الاقتضاء وهو بينونة متنوع واذ كان مقتضى بالفتح وهو بينونة
 متعددا كان مقتضى بالكسر وهو انت باين اوانك باين متعددا فكان قوله انت
 باين محتملا للبينونتين خفيفة وغليظة تبعاً لتنوع بينونة في الواقع فصح تعيين
 مقتضى بالفتح وهو بينونة فاذا نوى وقع الحل اصلا صح نية لاحتمال اللفظ
 فيقع الكاملة اقتضاء دون الناقصة وان نوى انقطاع ملك النكاح فيقع الناقصة
 دون الكاملة ضرورة تنوع مقتضى وهو بينونة حاصلة ان كل واحد منهما
 يصلح مقتضى للفظ محتملا له فاذا نوى الثالث فقد عين احد المحتملين فصح
 تعيينه واذ نوى بينونة مطلقا اولم يتوعدن ادناه وهو انقطاع ملك النكاح (قوله
 بخلاف الطلاق فانه غير متصل بالمحل في الحال اتفاقا لبقاء جميع احكام
 النكاح الخ) يعنى ان حكم قوله طالق لا يظهر بالمرأة في الحال اى لا يثبت حكمه
 في الحال لبقاء جميع احكام النكاح من حل الوطى ووجوب النفقة ووجوب السكنى

لان حكم الطلاق في ازالة ملك النكاح معلق بالشرط وهو انقضاء العدة وحكمه في ازالة حل المحل معلق بكمال العدد وهو الثلث ولم يوجد هذان الحكمان (قوله فضلا عن تنوعه الخ) يعني ان الطلاق المقتضى لا يتنوع فلم يعمل فيه النية لان الطلاق المقتضى لا يتنوع الا بواسطة العدد فيصير العدد اصلا فلا يصلح العدد ان يثبت لان المقتضى تبع لاصل حاصله اذا اردت ان يجعل الطلاق على نوعين فلا بد من الحاق العدد وهو الثلث ليؤثر في ازالة الملك او الحل او صفة البيونة ليؤثر في ازالة الملك او نقول اذا تحقق العدد الثلث بنفس الطلاق يؤثر في ازالة الملك والثلث يؤثر في ازالة الحل واذا لم يتنوع الا بواسطة العدد صار العدد اصلا في التنوع وازالة الحل فلم يثبت التنوع بطريق الاقتضاء من قوله انت طالق اذ دلالة على العدد بخلاف البيونة لانها متنوعة في نفسها فيصح كل نوع مقتضى لقوله انت باين (قوله بل هو في نفسه انعقاد العلة الخ) اضراب عن قوله فانه غير متصل بالحل في الحال اي بل حكم الطلاق في قوله انت طالق انعقد صله في الحال اكن لا يؤثر في ازالة الملك ولا في ازالة الحل فصار نظير الطلاق المضاف الى العدة لان الطلاق علة في الحال ولا حكم له في الحال (قوله والافعال قبل الحلول في الحال لا يتنوع الى النقصان والكمال الخ) يعني حكم الطلاق في ازالة الملك قبل الحلول وهو انقضاء العدة في المحل لا يتنوع الى النقصان وهو ازالة ملك النكاح ولا الى الكمال وهو العدد اثلث المزيل لحل المحل بل حكمه في الحال انعقاد العلة وذلك غير متنوع (قوله كالرمي فانه في نفسه غير متنوع بل المتنوع اثر كالجرح والقتل) اقول فيه بحث لان الرمي في نفسه متنوع مع قطع النظر عن اثره لان امان يصل الى المرمى او لم يصل فتأمل (قوله فتنوعه بالعدد فيكون اصلا في التنوع فلا يكون مقتضى والا لكان تبع الخ) انت عرفت قبل اذا اردت ان يجعل الطلاق على نوعين فلا بد من الحاق العدد وهو الثلث فيصير العدد اصلا في التنوع فلا يثبت العدد ان يصلح مقتضى لانه تبع والعدد اصل (قوله واثن تنوع بغيره لا يكون محتملا للطلاق الخ) هذا جواب سؤال مقدر تقديره كما ان البيونة تنوع الى خفيفة وغلظة فكذلك الطلاق يتنوع الى كونه معقب الرجعة وغير معقب لها والى كونه من يلا الملك وغير من يلا له فاجاب بقوله انما يتنوع الخ حاصل الجواب ان التنوع لا يثبت بنفس الطلاق وانما يثبت بشيء اخر وهو اما العدد او وصف البيونة وذلك لا يثبت مقتضى لقوله انت طالق لما سبق (قوله وتبطل كما تبطل نية الثلث

في اعتدي وانت طالق وطلقتك نية تخصيص فاعل الخ) يعني اختلفوا في المقتضى فقال اصحابنا لا عموم له ولهذا يجوز تخصيصه لان التخصيص انما يجري في العام فلا عام له ولا تخصيص وقال الشافعي فيه بالعموم فيجوز فيه التخصيص (قوله كما اذا قال ان اغتسل الليلة في هذه الدار فكذا الخ) يعني اذا قال ان اغتسل الليلة في هذه الدار فعبدى حرونوى تخصيص الفاعل بان قال عنيت زيدا دون غيره لم يصدق اصلا لان الفاعل مذكور بطريق الاقتضاء لامن حيث اللغة لان الصيغة مبنية للمفعول لادلالة لها على الفاعل من حيث اللغة اصلا فبطل نية التخصيص خلافا للشافعي لان للمقتضى عموما عنده فيقبل التخصيص بخلاف ان اغتسل احد فانه اذا نوى فيه تخصيص الفاعل يصدق ديانته لانه محتمل لان الفاعل مذكور وهو نكرة وقعت في موضع النفي لان الشرط في معنى النفي كما سبق فعمت فقبلت التخصيص لكنه لا يصدق قضاء لانه اراد التخفيف وكذا اذا قال ان اغتسلت غسلا ونوى غسل الجنابة يصدق ديانته لان الغسل اسم للفعل وضع له من قبل اسبابه وان كان سببه فرضا او نقلا يجب ان يصدق لانه متبوعه في ذاته من حيث الفرض والنفل وذكر في بعض الشروح انه لا يصح ايضا لانه غير متبوع في نفسه لانه غسل جميع البدن لغة وتلك الاوصاف وهي الوجوب والنفل والندب زوائد لا يتناولها لفظ الاغتسال والنية تعمل في محتمل اللفظ دون الزوائد وذكر الفرق في الجامع البرهاني فقال ان قال ان اغتسلت غسلا صححت نية التخصيص فيه لان المصدر اقيم مقام الاسم وللعموم وصحت النية فيما بينه وبين الله تعالى بخلاف قوله ان اغتسلت لان المصدر مدلول لغة ولكنه غير مدلول لفظا فلا يقيم مقام الاسم فان قيل المذكور لغة كالمذكور صريحا قلت المذكور لغة لتأكيد الفعل لا لكونه اقيم مقام الاسم فصار في حق كونه قائما مقام الاسم كانه غير مذكور (قوله الا في رواية عن ابي يوسف) اقول فيه بحث لان الرواية عن ابي يوسف في تخصيص المصدر في قوله ان اغتسلت فعبدى حرونوى في تخصيص الفاعل فالتفصيل في شروح البردوى قال ابو يوسف من قال ان اغتسلت فعبدى حرونوى ونوى تخصيص الاسباب يصدق ديانته لانه نوى تخصيص المصدر الثابت لغة فيصدق ديانته قلنا ان المصدر هو الاغتسال ثبت لغة اما اسباب الاغتسال فثابت ضرورة لان الاغتسال بدون الاسباب لا يكون فيكون ثابتا اقتضاء ولا عموم له (قوله ومفعول كما اذا قال ان اكلت الخ) هذا مثال خلاف الشافعي وهو ان يجري في المقتضى العموم والخصوص عنده فلا يجري عندنا العموم والخصوص

اي وتبطل نية تخصيص المفعول كمن قال ان اكلت فعبدى حر وان شربت فعبدى
 حر ونوى تخصيص الطعام او الشراب وكذا اوقال لا اكل طعاما او لا اشرب شرابا
 ونوى خصوص الطعام او الشراب لم يصدق عندنا لادبانه ولا قضاء لان
 الطعام محل للاكل والاكل اسم للفعل واسم الفعل لا يدل على محل الفعل وهو
 الماء كقول لاوصفا ولا دلالة من حيث اللغة لكن الفعل لا يتصور بدون المحل فثبت
 المحل ضرورة واذ كان ثابتا في حق صحة اللفظ وهو الاكل لم يكن ثابتا في حق
 النية لانها تعين احد محتمل اللفظ ولا احتمال للفظ على الماء كقول لاوصفا
 ولا دلالة حتى يجوز نية على محتمله فان قيل في قوله ان اكلت وان شربت
 وان خرجت بحيث بكل طعام وشراب وكل مكان ولو كان اليمين باطلاق
 والعناق حصل الطلاق والعناق بالجمع وهذا آية العموم فيجوز التخصيص
 ايضا كما قال الشافعي قلنا ليس ذلك لاجل العموم بل لحصول المحلوف عليه
 لانه لو تصور هذه الافعال بدون عموم الطعام وشراب والمكان يحصل الخي
 ايضا فانه لو اكل خارج اود اخلها او راكب او راجل بحيث لا العموم اللفظ لكن
 لحصول المحلوف به في الاحوال كلها فكذا هذا كذا في الكشف وسبغ تحقيقه
 عن المص بعد ورقة (قوله وسبغ كما اذا قال ان اغتسلت واراد الاغتسال
 عن الجنابة فانها باطلة) اي وتبطل نية تخصيص السبغ كمن قال ان اغتسلت
 فعبدى حر ونوى تخصيص الاسباب من الجنابة او الحيض او النفاس لم يصدق
 ديانته وقضاء عندنا لان المصدر وهو الاغتسال ثبت لغة اما اسباب الاغتسال
 فثبت ضرورة لان الاغتسال بدون الاسباب لا يكون فيكون ثابتا اقتضاء فلا عموم له
 وفيه سؤال وجواب ذكرنا قبل (قوله وصفة كما اذا قال لا تزوج الخ) اي اذا قال
 لا تزوج امرأة واراد امرأة كوفية او بصرية كانت بنته اغوا وكذا الوقت كما اذا قال
 انت طالق واراد يوم الجمعة (قوله فان قيل هذه الامور انما تثبت بطريق
 الاقتضاء) اذا جعل التوقف اعم من الشرعي والعقلي واما اذا قيد بالشرعي فلا اذا
 يعرفها من لم يعرف الشرع اصلا الخ حاصل السؤال ان مسألة الاكل والشرب
 والخروج وغيرها من اقبيل المقتضى على قول المص وفخر الاسلام وشمس الائمة
 وصدر الاسلام ابو البسر صاحب المير ان مع انهم فرقوا بين المقتضى والمحدوف فقالوا
 فاما المقتضى فامر شرعي ضروري لاعقلي ولا لغوي وهذا مشكل لان افتقار الاكل
 الى الطعام والشراب الى الشراب والخروج الى المكان لا يستفاد من الشرع بل يعرفه
 كل من لا يعرف الشرع اصلا فاجاب في هذه المسائل الى ان تجعل من باب الاقتضاء

لان اللفظ المتعدى الى المفعول يدل على المفعول بصيغته ووضع لغة فاما المقتضى
 فانما يثبت ضرورة صدق الكلام او ضرورة وجود المذكور مع انهم جعلوا منه
 اولى ان يقال المقتضى هو الذي ثبت ضرورة تصحيح الكلام شرعا او عقلا
 لا لغة كما ذكره بعض المحققين في اصول الفقه ان المقتضى هو الذي لا يدل عليه
 اللفظ ولا يكون منظوقا به لكن يكون من ضرورة اللفظ اما من حيث يمتنع وجود
 المفروض شرعا الابه كقوله اعتق عبدك عنى او يمتنع وجوده عقلا بدونه مثل قوله
 تعالى حرمت عليكم امهاتكم فانه يقتضى اخضرار الفعل وهو الوطئ او النكاح
 لان الاحكام لاتعلق بالاحيان بل لا يعقل تعلقها الا بافعال المكلفين او يمتنع
 كون المتكلم صادقا الابه مثل رفع عن امتي الخطاء وانما الاعمال باخبار ولا صيام
 لمن امن بنو الصيام في الليل فمحتمل ان يجعل هذه المسائل من باب الاقتضاء لكن
 لا يتحقق بالفرق بينه وبين المحذوف لان المقدر فيما ذكر من نظائر المحذوف
 ثابت بدلالة العقل فيصير المحذوف والمقتضى فسمما واحدا وهو خلاف ما اختاره
 المص وفخر الاسلام وشمس الائمة وغيرهم من المذكورين ووافق ما قاله عامة
 الاصوليين من اصحابنا المتقدمين والفاضل ابو زيد من المتأخرين وجميع اصحاب
 الشافعي وجميع المعتزلة لانهم جعلوا المحذوف من باب المقتضى ولم يفرقوا
 بينهما فقالوا هو جعل غير المنطوق منظوقا لتصحيح المنطوق وانه يشمل الجميع
 وانما اختلفوا في عمومه فذهب اصحابنا جميعا الى انفاء العموم عنه وذهب الشافعي
 وعامة اصحابه الى القول بالعموم (قوله الصحة الشرعية موقوفة على الصحة
 العقلية وهي على المقتضى الخ) حاصل الجواب ان الصحة الشرعية في الحديثين
 وفي قوله تعالى واسأل القرية موقوفة على الصحة العقلية والصحة العقلية موقوفة
 على المقتضى الاترى ان المقدر في الحديثين والاية ليس من باب الحذف لان المحذوف
 يدل عليه اللفظ لغة والكلام في الاية وفيهما صحيح من حيث اللغة لكن يحتاج
 الكلام الى المقدر من حيث الشرع دفعا للكذب عن الشرع وحالا للكلام على
 الصدق والمقدر من حيث الشرع موقوفة على الصحة العقلية لان السؤال الجملة محل
 عقلا وكذا العمل بدون النية موجود وكذا الخطاء موجود فيتوقف على تقدير الحكم
 والاهل عتلا وهذه التقديرات يتوقف على المقتضى لا على المحذوف لان المحذوف
 ثابت لغة والمقتضى ثابت شرعا عند فخر الاسلام وشمس الائمة والمص فان ثابت بغير
 اللغة يكون من قبيل المقتضى شرعا سواء كان عقلا او شرعا او حسا وقد اشار
 الى هذه النكتة فخر الاسلام بقوله والحذف ثابت لغة والمقتضى ثابت شرعا فيكون

حقيقة الفرق بينهما ان المحذوف امر لغوي والمقتضى امر شرعي ثبت بحكم
 الشرع ضرورة تجميع الملقوظ فلا يصار الى العموم من غير ضرورة لانه ثابت
 مقدر بقدر الضرورة وهو سد الجوع ولا يزيد عليها الحل الى الشبع والتمول
 والادخار فلا يرد على هذه التكنة الاشكال اصلا لان هذه المقدرات من قبيل
 الاقتضاء لا من قبيل الحذف والاضمار كما ذهب اليه المتقدمون من اصحابنا والقاضي
 ابو زيد من المتأخرين وجميع اصحاب الشافعي والمعتزلة تفكر تفهم قسطه
 الصباح فاطف الصباح الذي اوقده فجر الاسلام ايضا ان علامة الاقتضاء
 ان المقتضى ثبت كما كان عند التصريح بالمقتضى بخلاف المحذوف فانه ينقطع
 عن المذكور حكمه عند التصريح بالمحذوف لان المتقدمين اعترضوا على هذه
 التكنة وقالوا لا يصح هذا الفرق بوجهين الاول ان ما ذكرت غير مطرد ولان
 المقتضى قد يغير بتصريح المقتضى بيانه ان قوله اعتق عبدك عنى بالف درهم
 مقتضى للبيع واذا صرحت البيع صار العبد ملكا لا امر فصار المقتضى
 بالتصريح تغيرا وجوابه ان الحكم المضاف الى المأمور وهو الاعتاق لم يتغير
 بتصريح البيع لان المراد اعتاق عبد الامر سواء صرح البيع اولا فلا يكون
 تغيرا حقيقة بل لفظا والثاني ان الفرق في الحذف غير مطرد ايضا لان
 المحذوف لا يغير الكلام بعد اظهاره كما في قوله تعالى فا ضرب بعصاك الحجر
 فانفجرت لان هذا القول يحتاج الى محذوف وهو فاضرب فانشق الحجر فانفجرت
 وعند التصريح بالمحذوف لم يتحول الاضافة ولا يتغير الحكم بل يثبت كما كان فثبت
 ان هذا الفرق غير مطرد ومحصوله ان الصحة الشرعية والعقلية داخله في الاقتضاء
 على التكنة الاولى لان المحذوف ثابت لغة وهذه التقديرات ليست بثابتة لغة بل
 عقلا واما على التكنة الثانية ان المحذوف يحتاج اليه عقلا كما في قوله تعالى
 واسأل القرية فان السؤال عنها محال عقلا وكذلك في الحديثين فثبت ان هذه
 المقدرات من قبيل الحذف والاضمار لا من قبيل الاقتضاء فبشكل ولهذا التحقيق
 اشارة من المصنف بعدد رفته (قوله كما كان اذا قال لا اخرج ونوى مكانا دون مكان الخ)
 هذا مقبس عليه وحجة على الخصم والجماع بانفاقه معناه الا ترى اذا قال لا اخرج
 او ان خرجت فعبدى حر يصح نية السفر وخروج دون خروج اى خروج
 من البصرة لامن البغداد او خروج من مكة لامن المدينة لان ذكر الفعل
 لغة ذكر المصدر وانه نكرة في موضع النفي فصار عاما لان الخروج على نوعين
 مديد وهو مدة السفر وقصير وهو ما دون السفر فاليها نوى صح ديانة بخلاف

طلقك لانه يدل على مصدر ماض ايس بوجوده في الواقع فيكون كذا فلا يصح
 نيته لكننا اثبتنا المصدر اقتضاء احترازا عن الانشاء واما في قوله لا اخرج وان
 خرجت المصدر فليس بماض بل مستقبل لدخول لا على المضارع وحرف
 الشرط الناقل الى المستقبل فكان مثل طلق نفسك فاما المكان في قوله لا اخرج
 وان خرجت فثبت بالاقتضاء لان المصدر لا يدل على المكان ففسدت نية مكان
 دون مكان (قوله وزمان) كما اذا نوى في المثال المذكور وهو قوله لا اخرج او قوله
 ان خرجت فان الزمان فيهما اقتضاء لان الخروج لا يتصور بدون زمان ولا مكان
 لكنه بحسب الاقتضاء لا من حيث اللغة ففسدت نية زمان دون زمان كالصيف او الشتاء
 والعبد او الجمعة (قوله فان هاتين النيتين باطلة باتفاق بيننا وبين الشافعي) اى لان
 نية المكان والزمان في قوله لا اخرج باطلتان بالاتفاق فلا يصح تخصيص الصور
 السابقة قياسا عليهما (قوله بخلاف الصور السابقة فانه يقول يجوز تخصيص الصور
 فيها الخ) فان الشافعي يقول يجوز تخصيص الصور السابقة (قوله قلنا
 منقوض بالمكان والزمان فان نية التخصيص فيهما باطلة بالاتفاق الخ) اى قلنا
 في جواب الشافعي لو كان نفي الحقيقة عاما يصح تخصيصه لصح تخصيص
 المكان والزمان لان نفي الحقيقة يستلزم نفي كل زمان ومكان مع ان نية التخصيص
 فيهما باطلة عنده (قوله على ان دليله لا يفيد العموم المعنى والكلام في العموم
 الذى من عوارض اللفظ) اى على ان دليل الشافعي لا يفيد الا معنى العموم
 وكلامنا في العموم الذى من عوارض اللفظ دون المعنى (قوله والمصدر المنفى
 كما في الصور المذكورة وان ثبت لغة لا اقتضاء لانه جزء مدلول الفعل لا يعنى كلابهم
 المقتضى الخ) هذا جواب سؤال مقدر من جانب الشافعي تقديره ان المقتضى
 امر شرعي ضرورى فلا يصار الى العموم لعدم كونه لغويا فاما المصدر فليس بضرورى
 بل لغوي لان ذكر الفعل لغة ذكر المصدر فيدل على المصدر لغة فانا وقع المصدر مثبتة
 كما في طلقك فلا يصح نية التعميم والتخصيص واما اذا وقع الفعل في سياق
 النفي او الشرط فيكون المصدر الذى دل عليه الفعل في سياق النفي فيفيد العموم
 فيجوز تخصيصه فاجاب المصنف عن هذا بقوله والمصدر لا يعنى كما لا يعنى المقتضى
 حاصله كما وقع النزاع بيننا وبينه في عدم عموم المقتضى وقع في المصدر المنفى لغة
 اقول وجه النزاع ان المذكور لغة كما المذكور صريحا عند الشافعي قننا المذكور
 لغة لتأكيد الفعل لانه لكونه اقيم مقام اسم الجنس فصار في حق كونه قائما مقام
 الاسم كانه غير مذكور ولهذا جازية التعميم في طلقك طلاقا ولم يجوز في طلقك

كاسبق (قوله لكن المفهوم من ظاهر كلام الجامع انه يعنى) اى المفهوم من ظاهر
 كلام الجامع البرهاني انه يعنى اقول بل المفهوم من ظاهر كلام البرزوى انه يعنى
 ايضا لانه قال قول الرجل ان خرجت فعبدى حرته بصحة السفر لان ذكر
 الفعل لغة ذكر المصدر انتهى (قوله حيث قال اوقال ان خرجت فكذا الخ) اى
 نوى بالخروج مدة السفر خاصة مع انه عام به او بما دون السفر صدق فيما بينه
 وبين الله ولم يصدق في الحكم قال صاحب الكشف قال ابو هيثم من القضاة
 الاربعاء لا يصدق ديانته ايضا لانه ذكر الفعل وانه لا عموم له فلا يحتمل التخصيص
 كما في الاعنسال قال وجواب الجامع محمول على ما اذا قال ان خرجت خروجا
 وهكذا كان في بعض النسخ ولكن جواب الظاهر ما ذكرنا ان ذكر الفعل ذكر
 المصدر لغة والمصدر نكرة في موضع النفي فصار عاما بصفته ومن صفاته انه قد يكون
 مديدا مثل الخروج الى السفر وقد يكون قصيرا مثل الخروج الى السوق والمسجد
 ويعرف اخلافا فهما باختلاف احكامهما لا يتعلق بغيره فصح التخصيص
 فيما بينه وبين الله تعالى ولم يصدق القاضي لان فيه تخفيفا عليه (قوله الا اذا
 تنوع ذلك المصدر) اى اذا تنوع المصدر مثل الخروج الذى دل عليه ان
 خرجت اولا اخرج فحينئذ يصح نية نوع دون نوع ديانة وكذا انساكنة خلافا
 للقاضي ابي هيثم لانه قال لا عموم للفعل فلا يحتمل التخصيص ديانة ايضا (قوله
 كالمساكنة) هذا جواب الاشكال الوارد وهو ان المكان في قوله لا اخرج ثابت
 بطريق الاقتضاء ففسدت نية مكان دون مكان وكذا اذا حلف لا يساكن
 فلانا يثبت المسكن بطريق الاقتضاء لانه ليس بمذكور لغة مع انه اذا نوى
 السكنى في بيت واحد بصح حاصل الاشكال ان المساكنة في الدار ينبغى ان لا يصح
 لان حقيقة بيتا في بيت واحد اذا اختلاط يقع كثيرا جملوسا وعودا وكلاما وغيرها
 وعلى نية ارادة المجاز بدليل العرف والعادة ينبغى ان لا يصح نية واحد لان تعيين
 المكان لغو في الاقتضاء حتى لا يصح نية او نوى بيتا بعينه فاجاب بقوله فانها لما
 تنوعت الى كلمة الخ (قوله فانه لما تنوعت الى كلمة) وهى ان يسكننا في بيت واحد
 (قوله لا بعينه) يعنى انما يصح نية المساكنة في بيت واحد لان مساكنة البيت نوع
 منها لانها تعيين مكان معين حتى لو نوى بيتا بعينه لا يصح نية لان تعيين المكان
 لغو في الاقتضاء (قوله وقاصرة وهى ان يسكننا في دار واحدة الخ) عطف على كلمة
 فاذا سكننا في دار واحدة في بيت على حدة يسمى مساكنة مجازا بدليل العرف
 والعادة (قوله صح نية الكاملة الخ) لانه نوى محتمل كلامه لان المساكنة فعل يقوم

بهما وانها على نوعين كاملة وقاصرة فصحت نية بيت واحد لان مساكنة البيت
 نوع من مطلق المساكنة وهى الكاملة كما قلنا في البيوتة (قوله بناء على الفهم
 الكامل من الاطلاق) اى صح نية الكاملة لان فهم الكامل من الاطلاق يعنى
 اذا قال لا اساكن فلانا ونوى حين حلف انه لا يسكن فلانا في بيت واحد صححت نية
 وعلى هذا لم يحث بالمساكنة في دار واحدة والواجب انه لا يصح نية لان المسكن
 مذكور بطريق الاقتضاء لا بطريق كونه ملقوظا لغة فنبغى ان بلغو نية لان
 التخصيص فيما لا لفظ له باطل الا ان اتقوا ان المساكنة على نوعين كامل وقاصر
 واليمين وقعت على الدار بدليل العرف والعادة وهو قاصر عادة فصحت نية
 الكامل بطريق الاطلاق بناء على الفهم الكامل من الاطلاق المساكنة لانه في بيت
 واحد حقيقة فصح تكميل المساكنة القاصرة بالنية وهو ارادة المساكنة في بيت
 واحد (قوله وان وقع على الدار بلانية) اى وان وقع الاطلاق في قوله لا اساكن
 فلانا على الدار بلانية ينفهم الكامل وهو المساكنة في بيت واحد من اطلاقه
 فيكون من محتملاته فصح النية اليه حاصله ان قوله لا اساكن فلانا ولا نية له
 فاليمين واقعة على الدار والبيت حتى اذا سكننا في دار واحدة وبيت واحد يحث
 فوقع الاطلاق على الدار بلانية لكن لو نوى ان لا يسكن فلانا في بيت واحد صححت
 نية لان اصل السكنى على نوعين لكن المساكنة ينصرف على الكامل من
 اطلاق اللفظ بالنية وان وقع على الدار بلانية (قوله والخروج) عطف على
 المساكنة اى المصدر المنبى وان ثبت لغة لا يعنى الا اذا تنوع كالخروج لان الخروج
 على نوعين مديد مرخص وهو مدة السفر وقصير غير مرخص وهو ما دون السفر
 فان نوى المديد صح ديانته فلا يحث بالخروج الى السوق والمسجد لان الخروج
 الكامل ينفهم من اطلاق الخروج فيصرف الى المديد دون ما دون السفر قال
 صاحب البرهان والكشف والخروج على نوعين مديد وهو مدة السفر وقصير وهو
 ما دون السفر فايهما نوى صح ديانته انتهى اقول في الفرق بين القولين ان فخر
 الاسلام والمص جملا قوله اذا حلف لا اساكن فلانا ولا اخرج ونوى السكنى في
 بيت واحد والخروج الى سفر تصح لان نية جميع البيوت وهو مطلق البيوت وجميع
 السفر تصح لان القول باليمين راجع الى تكميل فعل المساكنة والخروج لكونهما
 نوعين بالنية وهو ارادة بالمساكنة في بيت واحد والخروج بالسفر واما عند صاحب
 البرهان والكشف فان الفعل فيهما ليس بماض بل مستقبل لدخول حرف لا
 او حرف الشرط عليهما فكان مثل قوله طلق نفسك فيكون نفس المساكنة

والخروج ثابت لغة لا اقتضاء لان ذكر الفعل لغة ذكر المصدر فيصح حمله على
الاقول والاكثر ويؤيد هذا نصريهما بقولهما فكان مثل طلق نفسك انتهى
وسياتي تحقيقه اقول والحق ما قاله فخر الاسلام والمص لان المسكن والخروج
بطريق الاقتضاء لا بطريق كونهما ملفوظين لغة فيكون التخصيص فيما لا لفظ
له باطلا وانت عرفت ان المكان ثابت بالاقتضاء ففسدت بنية مكان دون مكان
(قوله بخلاف لونوى في الاول الساكنة في بيت بعينه) وفي الثاني الخروج الى
مكان بعينه حيث لم تعمل نيته اصلا يعني اذا حلف لاساكن فلانا ولا اخرج ونوى
بيتا بعينه وخروجا الى مكان بعينه لا يصح نيته لان تعيين المكان اعول يمكن
نية الساكنة في بيت لابعينه وفي سفر لابعينه تصح لانها نوع منهما راجع
الى تكليهما فيصح نيته (قوله هو الصحيح لما ذهب اليه صاحب الكشف
ولما ذهب اليه ابو هيثم) اي ايس الصحيح ما ذهب اليه صاحب الكشف انه قال
ذكر الفعل ذكر المصدر لغة والمصدر نكرة في موضع النفي فصارعا ما بصفاته ومن
صفاته انه قد يكون مديدا مثل الخروج الى السفر وقد يكون قصيرا مثل الخروج
الى السوق والمسجد ويعرف اختلافهما باختلاف احكامهما فانه يتعلق بالسفر
احكام لا يتعلق بغيره فصح التخصيص ديانة ولم يصدق في القضاء لان فيه
تخفيفا عليه بخلاف قوله طلقك لان صيغته تدل على مصدر ماض ولا مصدر
في الماضي لان طلقك اخبار عن نفس الفعل ووجوده في الزمان الماضي ونفس الفعل
لبس بوجوده في الانشاء في الحال واما في هذا فستقبل للدخول لا او حرف الشرط عليه
فكان مثل قوله طاق نفسك فقبل العموم فيصح تخصيصه انتهى لمخلصا وجوابه
ما سبق ان التخصيص فيهما مما لا لفظ له باطل فيكون اقتضاء اللغة ولبس ما ذهب
اليه ابو هيثم انه قال لا يصدق ديانة ايضا لانه ذكر الفعل وانه لا عموم له ولا يحتمل
التخصيص كما في الاعتسال انتهى وجوابه ما سبق ان الساكنة والخروج ثابتان
بالاقتضاء ويقومان بصاحبهما وانهما على نوعين كاملان وقاصران كما عرفت
فاذا حلف ولم ينو شيئا بحث بمجرد الساكنة والخروج سواء كانت في الدار وفي
البيت او كان الخروج في السفر وما دونه لعموم المجاز عرفا لان الساكنة في دار واحدة
والخروج الى السوق والمسجد مساكنة وخروج عرفا فصح نيته في بيت واحد وفي
خروج سفر لانها نوعان كاملان من مطلق الساكنة والخروج (قوله اما الاول
فلما سياتي ان نفي الحقيقة ينافي ثبوت بعض الافراد الخ) اي اما عدم صحة ما ذهب
اليه صاحب الكشف فلان نفي الحقيقة في قوله لا اخرج مثلا ينافي ثبوت خروجه

الى السوق والمسجد لان الحروف اذا وجدت فيهما لا يكون نفي حقيقة الخروج اقول
فيه بحث لان صاحب الكشف قال ان ذكر الفعل ذكر المصدر لغة والمصدر نكرة
في موضع النفي فصارعا ما بصفاته كما سبق تفصيله فيكون النفي راجعا الى صفاته
فهو راجع في النفي فلا يكون النفي في الحقيقة حتى ينافي ثبوت بعض الافراد
حاصله ان النفي اذا دخل على اقتدير جمع النفي الى ائقيد فاذا نفي قيد الخصوص
تحقق العموم في المقيد كما في قوله تعالى فاتقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة
فيجوز تخصيصه فالتفصيل في المعنى وشروحه (قوله وما ذكر في الجامع لم ينف
فيه نفس الحقيقة بل نوع منه الخ) هذا جواب سؤال مقدر تقديره اذا كان النفي
نفي نفس الحقيقة لما قال محمد في الجامع اذا قال ان خرجت فمبدي حر وعنى به
السفر خاصة صدق فيما يندو بين الله تعالى ولم يصدق في الحكم انتهى بيانه ان ذكر
الفعل لغة ذكر المصدر وهو نكرة وقعت في موضع النفي لان الشرط في معنى النفي
فعمت فقبلت التخصيص فكذا لا اخرج ولا ساكن فاجاب المص بقوله وما ذكر
في الجامع لم ينف فيه نفس الحقيقة بل نوع منه الخ وقال ابو هيثم جواب الكتاب
اي الجامع محمول على ما اذا قال ان خرجت خروجا وه كذا كان في بعض النسخ
وصاحب الكشف حل الاما ذكرنا ان ذكر الفعل ذكر المصدر لغة والمصدر
نكرة في موضع النفي فصارعا ما بصفاته انتهى ولكل وجهه لكن جوابه عين
ما ذكره صاحب الكشف معنى فتأمل (قوله واما الثاني فلان النوعين الخ) اي
واما عدم صحة ما ذهب اليه ابو هيثم فلان النوعين في الخروج والمساكنة
لمتأنيها بحيث لم يكن اجتماعهما معالان الساكنة في بيت واحد يتا في مساكنة
كل واحد منهما في بيت على حدة وكذا عكسه وكذا الخروج الى سفر ينافي الخروج
الى السوق معا اقول فيه بحث لان الخروج الى السفر لا ينافي اجتماعه بالخروج
الى السوق فلا ينافي اجتماعهما ثم قلت هذا الجواب لا يفتق الخصم لانه قال انه
ذكر الفعل وانه لا عموم له فلا يحتمل التخصيص كما في الاعتسال انتهى والدال
على النوعين المصدر لا الفعل فلا عموم للفعل حتى يتنوع بنوعين (قوله مثلا
لا كل الا لونوى الا لا دون اكل) وكذا الا شرب شربا ونوى شربا دون شرب وكذا
ان اغتسلت غسلا فان قيل ام ايصح تخصيص الغسل المتنوع في قوله ان اغتسلت
مع انه يتنوع الى فرض ونفل وتبرد قلت انه غير متنوع في نفسه لان غسل
جميع البدن لغة وملك الاوصاف زائدة لا يتا ولها اللفظ والنية تعمل فيما يحتمله
لفظ لغة لا في غيره اما اذا اظهر صح نية التخصيص ووجهه ما ذكر في الجامع

اذ قال ان اغتسلت اغتسلا صحت نية التخصيص فيه لان المصدر يقوم مقام الاسم والاسم عموم فقد نوى الخصوص من العموم فيصح بينه وبين الله تعالى بخلاف قوله ان اغتسلت لان المصدر غير مذكور فلا يقوم مقام الاسم (قوله كالمذكورات من الفاعل والمفعول وغير ذلك) يعني اذ قال ان اغتسل الليلة في هذه الدار فعبدى حتر ولم يسم الفاعل ونوى خصوص الفاعل لم يصدق عندنا بخلاف قوله ان اغتسل احد او ان اغتسلت غسلا فانه اذ نوى فيه تخصيص لفاعل يصدق ديانته لا قضاء لان الفاعل مثلا مذكور في قوله ان اغتسل احد وهو نكرة وقعت في موضع النفي فعمت فقيلت التخصيص وكذا انا قال ان اغتسلت غسلا ونوى غسل الجنابة يصدق ديانته لان الغسل اسم للفعل وضع له من قبل اسبابه وليس بمصدر وقد وقع في موضع النفي منك افصح القول بتخصيصه لكنه خلاف الظاهر اذ الظاهر للعموم فلا يصدق قضاء لانه اراد الاخف واصل هذا ما شير اليه في المبسوط وغيره ان نية التخصيص في غير المفروض به لغو فاذا ذكر الفعل مثل ان اغتسل الليلة ونوى التخصيص في الفاعل مثل غنيت فلان ادون غيره او نوى تخصيص المفعول به في قوله ان اغتسلت الليلة بالجنابة والوقت كما اذ قال انت طابق واراد يوم الجمعة او الحال كما اذا قال لرجل قائم لا اكلم هذا الرجل واراد حال قيامه والصيغة كما اذا قال لا تزوج امرأه واراد امرأه كوفية او بصرية كانت نيتهم لغوا واما اذا ظهرت تعم كالمصدر المذكور (قوله ولما ورد في هذه المسائل بحث بالنظر الى كل فاعل ومفعول الخ) حاصل السؤال ان في هذه المسائل بحث بكل طعام وشراب وكل فاعل ومفعول وكل مكان ولو كان اليمين بالطلاق والعناق حصل الطلاق والعناق بالجميع وهذا آية العموم مع انك قلت ان المصدر المنفي لا يعم كالايم المقضى (قوله اجاب عنه بقوله والحنث بكل) اي بكل جزئي من جزئيات المصدر الخ اي الحنث بكل اكل جزئي في قوله لا اكل لوجود المحلوف عليه لا العموم المصدر المنفي المنافي لني نفس الحقيقة لان الفعل يتوقف على نفس الماهية مع مقارنة الزمان دون الافراد فيكون المصدر الذي هو نفس الماهية لا يكون عاما لانه ليس للافراد فلا يقبل التخصيص بخلاف المصدر في نحو لا اكل اكلا فانه عام اتفاقا وكذا الحنث في قوله ان اغتسل الليلة بكل جزئي من الفاعل لوجود المحلوف عليه لا العموم المنافي للاقتضاء لان الفاعل لم يذكر فيكون الفاعل مذكورا اقتضاء لا من حيث اللغة فلا يصح العموم في الاقتضاء مع انه يحنث بكل فاعل فيلزم العموم في المقضى وثبت ان الحنث بكل فاعل لوجود المحلوف عليه لا العموم المنافي للاقتضاء في قوله

ان اغتسلت بكل جزئي من المفعول من الجنابة والحيض او التبريد لوجود المحلوف عليه لان المفعول لم يذكر فيكون المفعول مذكورا اقتضاء لا من حيث اللغة فلا يصح العموم مع انه يحنث بكل مفعول فيلزم العموم في المقضى فثبت ان الحنث بكل مفعول لوجود المحلوف عليه لا العموم المنافي للاقتضاء (قوله في كل من الصور المذكورة يمين لوجود المحلوف عليه الخ) حاصل الجواب عما قاله صاحب الكشف ليس الحنث لاجل العموم بل لحصول المحلوف فانه لو تصور هذه الافعال بدون عموم الطعام والشراب والكان لحنث ايضا لانه لو اكل وهو خارج الدار او داخلها او راكب او راجل يحنث لانه لعموم اللفظ لكن بحصول المفروض به في الاحوال كلها (قوله و نفي نفس الحقيقة الخ) عطف على قوله للعموم اي ولان نفي نفس الحقيقة لان نفي نفس الحقيقة ينافي ثبوت بعض الافراد (قوله فان قلت لاشك في صحة قولنا ان اكلت اول اكل الا خبر الخ) حاصل السؤال انك قلت ان المصدر المنفي في ضمن الفعل وان ثبت لغة لا يعم كالايم المقضى الا اذا ظهر مع ان قولنا الا خبر الاستثناء من المصدر الذي دل عليه الفعل ولم يظهر ولو لم يكن هذا المصدر في حكم المحذوف المذكور لغة لما صح استثناءه لان الاستثناء فرع العموم (قوله قلت هذه الامثلة من قبيل المحذوف لا المقضى) اي هذه الامثلة من قبيل المصدر المحذوف الثابت بدلالة اللغة بقريته الاستثناء لا من قبيل المصدر الذي دل عليه الفعل ولا يعم كالايم المقضى حاصله قد يشكل على السامع الفرق بين المقضى والمحذوف الثابت لغة على وجه الاختصار وعلامة لفرق بينهما ان ما اقتضى غيره يثبت عند صحة الاقتضاء واما ان كان الشيء محذوفا فقد مذكورا فانقطع الحكم المضاف الى المذكور بالاستثناء عن المذكور فصار الاستثناء مضافا الى المذكور المقدر وهو اكلا او شربا مثل قوله تعالى واسأل القرية ان الاهل محذوف على سبيل الاختصار لغة لعدم الشبهة والاتباس لان كل عاقل يعلم ان الاهل محذوف لان القرية لا تصلح مسؤلا عنها فلا بد من اضمار شيء يصح اضافة السؤال اليه وهو الاهل الا ترى ونسوح الفرق بينهما متى صرح الاهل المحذوف انتقلت اضافة السؤال عن القرية الى الاهل ومتى صرح المقضى بالقبح لتصحح المقضى بالكسر لا ينتقل الحكم المضاف عن المقضى الى المقضى ولا يغير بل يجوز ايلتصاف بينهما والاتصاف بينهما في الوجود وبثله قوله عليه السلام رفع عن امتي الخطأ الحديث لما استتمت ظاهره كان الحكم مضمرا محذوفا حتى اذا ظهر المضمرا انتقل الفعل عن الظاهر والحاصل ان ما حذف اختصارا كما في قولنا ان اكلت

الاخبار وغيره كان عامابلا خلاف لان الاختصار احد ط بقي اللغة فاما الثابت
بالاقتضاء فامر شرعي ضروري مثل تحليل الميتة بالضرورة فلا يزيد عليها
ومحصوله ان الاستثناء قرينة الحذف والحذف يقبل العموم بخلاف الاقتضاء فلا اشكال
بهذه الامثلة تفكر وتفهم والله هو الموفق (قوله وتحقق مذهبنا ان لا اكل مثلا
انني جنس الحقيقة فلا يحتمل اثبات بعض الافراد الخ) اقول وعندى تحقيق
مذهبنا على ما ذكر في المبسوط وغيره ان نية التخصيص في غير المفروض به لغو
فالمصدر في قوله لا اكل مثلا ليس بملفوظ به لانه لم يتكلم به والعموم من الفاظ
النظم ولم يوجد المصدر في النظم ملغوظا فلا يعم وهذا التحقيق اولى من تحقيق
المص لانه اشتمل الى ما ذهب اليه صاحب الكشف وغيره (قوله بخلاف لا اكل
شبهتا او اكلا الخ) يعني اذا قال لا اكل شيئا او اكلا ونوى تخصيصهما جاز لان
ما يتكلم به عام فيجزز تخصيصه فاذا نوى شيئا دون شي او اكلا دون اكل وفسر
بيان نية جازديانة لاقتضاء اذا نظاهر العموم واراد الاخف (قوله ونظيره الفرق
بين قرائتي لا ريب فيد بالفتح والرفع الخ) اي نظير تحقيق مذهبنا في نفي جنس
الحقيقة في قوله لا اكل وغيره كقراءة لا ريب فيه بالفتح يعني لا يحتمل اثبات بعض
الافراد فيكون نفي المصدر في ضمن الفعل كقراءة الرب بالفتح وهو المصدر واما
على قراءة الرفع فلا يكون نفي جنس الحقيقة بل يكون فردا مبهما فيجوز
اثبات غير الفرد وهو اثنيتي واجمع اقول فيد بحث لان نفي الفرد المبهم يستلزم
نفي الثنيتي واجمع على ما حقق في محله والصواب ان يقول وبالرفع يكون نفي الوحدة
لا الفرد المبهم (قوله فاند فع ما ذكر في التلويح) قال في التلويح ان المصدر الثابت
في ضمن الفعل لا يقبل التخصيص بخلاف المصدر في نحو لا اكل اكلا فانه عام
اتفقا وفيه نظر لان المصدر في قولنا لا اكل اكلا للتأكيد والتأكيد تقوية الاول
من غير زيادة فهو ايضا لا يدل الاعلى المساهبة ولهذا صرحوا بانه لا يثنى ولا يجمع
بخلاف ما يكون للنوع او المرة انتهى اقول الصواب في الدفع ان يقال ان المصدر
المذكور صريحا في قولنا لا اكل اكلا وغيره يقوم مقام الاسم لان الاكل اسم للفعل
والاسم عموم وقد نوى الخصوص فيصح مانوى ديانه بخلاف لا اكل لان المصدر
فيه غير المذكور فلا يقوم مقام الاسم كذا في البرذوي والكشف وغيرهما ويؤيده
ما ذكر في الجامع اذا قال ان اغتسلت اغتسلا صحت نية التخصيص فيه لان المصدر
يقوم مقام الاسم والاسم عموم فقد نوى الخصوص من العموم فيصح نية ديانه
بخلاف قوله ان اغتسلت لان المصدر فيه غير المذكور فلا يقوم مقام الاسم انتهى

فانت عرفت ان العموم جاء من اقامة المصدر مقام الاسم لامن مصدريته
(قوله وعلامته) اي علامته المقتضى ان يصح به المذكور شرعا للغة حاصله
جواب اشكال تقديره قد يشكل الفرق على من سمع المقتضى والمحذوف او سمع
الدلائل التي يثبت الحكم في بعضها بالاقتضاء اوفي بعضها بطريق الحذف
مع ان المتأخرين غير القاضي الامام ابي زيد جعلوا المقتضى غير المحذوف فينفي
ان لا يكون الفرق بين المقتضى والمحذوف كما قال عامة الاصويين من المتقدمين
وانقضى على الخصوص من المتأخرين وجميع اصحاب الشافعي وجمع المعتزلة
لانهم جعلوا المحذوف والمقتضى قسما واحدا ولم يفصلوا بينهما وقالوا المقتضى
جعل غير المنطوق منطوقا لتصحح الكلام وهذا الحد جامع وجعلوا الخلاف
مع الشافعي في عموم المقتضى وخصوصه كما عرفت قبل واذا عرفت هذا فنقول
في قوله تعالى واسئل القرية المراد اهلها وفي قوله عليه السلام رفع عن ابي
الخطاء رفع الحكم وفي قوله عليه السلام الاعمال بالنيات حكم الاعمال وهو الثواب
فيكون كلاهما من باب الاقتضاء عندهم خلافا للمص وفخر الاسلام وشمس الأئمة
وصدر الاسلام ابوالبسر وصاحب الميزان ومن تابعهم فان عندهم المقتضى ان
يصح به المذكور شرعا بخلاف المحذوف والمضمر فعلى هذا التحقيق ان التعميم
يصح عند الشافعي في الكل لان المذكور بالاقتضاء ثابت بالنص فكان مثل النص
في قبول العموم وعندنا لا يصح نية التعميم لان العموم من صفات النظم والصبغة
وهذا امر لانظم له لكننا ازلنا منظوما شرطا لغيره فيبقى على اصله وهو العدم
فما وراء المنطوق واما الفرق عند اصحابنا المتقدمين والمتأخرين ان المقتضى
والمحذوف ابسا من صفات النظم والصبغة بل امر لانظم له فلا يقبل العموم فلا
فرق بينهما واما عند المتأخرين ان المحذوف والمضمر وان لم يكونا من صفات
النظم لكنهما في حكم المذكور فيعم واما المقتضى عندهم فامر شرعي ضروري
مثل تحليل الميتة بالضرورة فلا يزيد عليها بالتقول والاكل الى الشبع والبيع
والادخار وانما حقيقنا هذا البحث حتى يظهر ما اجله المص (قوله ما اضمر ضرورة
صدق المتكلم) اي اضمر شي يحتمل الكلام عليه اصدق المتكلم كما في قوله عليه
السلام رفع عن ابي الخطاء والنسيان وما استكرهوا لان هذا الكلام يحتاج الى اضمار
الحكم لان الخطاء والنسيان والاستكراه موجود في الامة حسا فلا بد من اضماره
(قوله وما اضمر لصحته عقلا) اي اضمر شي لصحة الكلام عقلا وعادة لا شرعا
كقوله تعالى واسئل القرية لان هذا الكلام يحتاج الى اضمار الامل عقلا

لان السؤال عن الجواز لا يجوز عقلا وعادة الا بايجاد الحياة فيه ولم يتعلق به حكم
من احكام الشرع حتى يحتاج من حيث الشرع (قوله وما اضمر لصحته شرعا)
كقوله اعتق عنى عبدك بالف درهم لان هذا الكلام يتضمن البيع بقرينة الفلان
التملك مقتضى الاعتق وشرطه فثبت البيع المقتضى بشروط الاعتق شرعا لعقلا
(قوله وسماوا بكل مقتضى) اى سمي عامة الاصوليين من اصحاب المتقدمين وجميع
اصحاب الشافعي والمعتزلة هذه المذكورات سواء كان الحذف والاضمار عقلا
او حسا او شرعا مقتضى ولم يفصلوا بينهما لكن فصلوا مع الشافعي في عموم
المقتضى وخصوصه وقالوا في كلاهما لا عموم لهما لانها من باب الاقتضاء وجعل
الشافعي كلاهما من باب التعميم كما سبق (قوله وههنا قسم رابع وهو ما اضمر لصحته
لفظا كحذف المبتداء والخبر الخ) اقول هذا القسم داخل في اعطى او في غيره لان
الحذف لا يخ عن ثلثة اقسام (قوله وقالوا المقتضى ما اضمر لصحة الكلام شرعا)
اى قال المتأخرون ان المقتضى ما اضمر لتصحح الكلام شرعا فقط (قوله وجعلوا
ما وراءه محذوفا وما مضرا) اى جعل المتأخرون ما وراء المقتضى الشرعى محذوفا
او مضرا وفصلوا بين المحذوف والمقتضى وقالوا المقتضى هو الشرعى خاصة
فلا يعنى لم يقولوا المحذوف مقتضى فذهبوا الى عمومه خاصة خلافا للشافعي وعامة
الاصوليين من المتقدمين لان الشافعي ذهب الى العموم مطلقا والمتقدمين ذهبوا
الى عدم العموم مطلقا (قوله بخلاف المحذوف والمضمر) اقول عطف المضمر على
المحذوف يقتضى المغايرة ويؤيده عطفه باوقبل النظرين في قوله وجعلوا ما وراءه
محذوفا ومضرا وفجر الاسلام لم يفرق بينهما قال لما استحبال ظاهر قول النبي
عليه السلام رفع عن امتي الخطاء والنسيان كان الحكم مضرا محذوفا حتى اذا
ظهر المضمر انتقل الفعل عن الظاهر انتهى وقال الشراح انها شئ واحد
عنده ثم اقول الفرق بينهما ان المضمر ماله اثر في الكلام مثل قوله تعالى
وانقم قدرناه ومثل قول الخالف والله لا فطن بالفتح لان اقسام مضمر فيهما
فيؤثر اثر النصب والمحذوف لا اثر له في الكلام مثل قوله تعالى واسأل القرية وقول
الخالف والله لا فطن بالكسر لان الاهل واقسم محذوفان في هذين المثالين فلو كان
للمحذوف اثر يكون القرية مجرورة قبيل تقدير الاهل وانظرة الجلالة منصوبا
بالمحذوف وهو اقسام فافتقا (قوله لان من عادة اهل اللسان حذف بعض
الكلام للاختصار اذا كان فيما بقي منه دليل على المحذوف الخ) قال شمس الائمة
في الفرق بين المقتضى والمحذوف ان المحذوف غير المقتضى لان المحذوف على وجه

الاختصار والاختصار احد طريقى اللغة لان الكلام على نوعين مطول ومختصر
كاسبق في الامر فما حذف اختصارا يكون ثابتا لغة فيكون عاما بلا خلاف كذا
في البردوى والمقتضى ثابت عند الاقتضاء بلا ملاحظة اللفظ والمعنى (قوله ثم
ثبوت المحذوف من هذا الوجه يكون لغة الخ) اى يكون ثبوت المحذوف على
وجه الاختصار لغة لاشرا فقدر مذكورا منطوقا فيهم بالاتفاق (قوله وثبوت
المقتضى يكون شرعا لا لغة) لان ثبوت المقتضى عند صحة الاقتضاء والاقتضاء
لا يلاحظ فيه اللفظ والمعنى حتى يكون ثابتا بل اللغة بل ثبوته بالاقتضاء فالافتضاء
امر شرعى ضرورى مثل تحليل الميتة فلا يزيد على الضرورة فلا يعنى (قوله وانما
حذف فخر الاسلام هذا القيد الخ) يعنى انما حذف فخر الاسلام قيد شرعا في
المقتضى لانه قال في الفرق بين المحذوف والمقتضى المحذوف على وجه الاختصار
وهو ثابت لغة وآية ذلك ان ما اقتضى غيره يثبت عند صحة الاقتضاء انتهى ولم
يقبل عند صحة الاقتضاء شرعا كما قال في المحذوف وهو ثابت لغة (قوله لان الصحة
في الاصول اذا اطلقت يراد بها الصحة الشرعية الخ) اقول الصواب ان لا يتعرض
لترك قيد شرعا لانه صرح في الاقتضاء قيد شرعا بعد اسطر فقال فاما الاقتضاء
فامر شرعى ضرورى انتهى وصرح قبل وقال ان المقتضى انما يكون شرعا
(قوله وذكر ههنا لزيادة التوضيح الخ) هذا جواب سؤال مقدر تقديره لما كانت
الصحة في الاصول اذا اطلقت يراد بها الصحة الشرعية لاي شئ ذكر قيد شرعا
مع ان قوله ان يصح مطلقا فاجاب بقوله وذكر ههنا لزيادة التوضيح (قوله وشرطه
اى المقتضى الخ) يعنى شرط المقتضى ان لا يلغى المذكور وهو المقتضى بالكسر وهو
اعتق مثالا في قوله اعتق عبدك الخ عند ظهور المقتضى بالفتح وهو قول المأمور بعث
منك ولم يتغير الحكم بل يثبت كما كان لان تصریح المقتضى بالفتح تصحيح المقتضى
بالكسر لانتقاله وتغييره بخلاف المحذوف على سبيل الاختصار لغة الا ترى ان
الاهل محذوف في قوله تعالى واسأل القرية متى صرح الاهل انتقلت الاضافة عن
القرية الى الاهل فيكون تقلا وتغيرا وكذا اقول النبي عليه السلام رفع عن امتي
الخطاء لان الحكم محذوف حتى اذا اظهر انتقل الفعل عن الظاهر وكذلك قوله
عليه السلام الاعمال بالنيات (قوله فقبل في نوجبهما) اى لا يتغير ظاهر الكلام عن حاله
واعرابه عند التصريح به بل يبقى كما كان قبله اقول لا يخفى ان يفسر الكلام الخ
اقول الصواب في الاعتراض ان يقول هذا الفرق غير مطرد لان قوله تعالى قلنا
اضرب بعصاك الحجر فانفجرت محذوف وهو فاضرب فانشق الحجر فانفجرت
وعند التصريح بالمحذوف لم يتغير ظاهر هذا الكلام عن حاله واعرابه بل يبقى كما كان

كافي المقتضى ثم اقول في الجواب هذا مطرد واجب في جانب الافتضاء في جميع الصور وان كان متريدا جازا في المحذوف وهذا القدر كاف في الفرق (قوله لا يستلزم ان يكون المذكور اغوا الخ) يعني ان تغير الكلام مثلا في قوله تعالى واسأل القرية عند التصريح بالمحذوف عن اضافة السؤال الى القرية الى اضافته الى الاهل وتغير اعراب القرية عن النصب الى الجر لا يستلزم ان يكون ذكر القرية لغوا بل ذكر القرية لازم لان السؤال مضاف الى اهل القرية المعهودة لالي الاهل مطلقا هذا مراد المص اقول فيه بحث لان المضاف محذوف وهو شايخ اى يكون حكم المذكور اغوا عند اضافة السؤال الى المحذوف والقدر وهذا هو المراد (قوله فالصواب ان يقال معناه ان لا يكون المقدر بحيث اذا صرح به لا يبقى الكلام اصلا الخ) اى الصواب في توجيهه كلام فخر الاسلام وهو قوله آية المقتضى ان لا يابى المذكور عند ظهوره انتهى ان يقال معنى كلام فخر الاسلام ان لا يكون المقدر في المقتضى بحيث اذا صرح به لا يبقى الكلام اصلا والا فلين ان يكون المذكور عند التصريح بالمحذوف اغوا فهو خطأ فاحش (قوله لان غرضه الرد الخ) علة لقوله لا يكون اجازة حاصله المقتضى ان لا يبلغ المذكور عند ظهوره فان كان المذكور اغوا عند ظهوره فلا يكون من باب الافتضاء (قوله ولما كان هذا المعنى خارجا عن المقتضى الخ) اى لما كان عدم كون المذكور اغوا عند ظهور المقتضى خارجا عن باب المقتضى كخروج الضوء عن الصلوة (قوله وهو موقوف عليه الخ) اى المقتضى موقوفا على ذلك المعنى كتوقف الصلوة على الضوء اقول ضمير هو راجع الى المقتضى وضمير عليه راجع الى المعنى والواو عطف على اسم كان باقامة الضمير مقام اسم الإشارة بقرينة نصب موقوفا يكون التفسير وذلك المقتضى موقوفا على المعنى الخارج ويجوز ان يكون الواو الخال ان كان موقوفا مرفوعا (قوله ولم يشترط وجود ضده في غيره) الضمير في ضده راجع الى ذلك المعنى الخارج عن المقتضى والضمير في غيره راجع الى المقتضى والجارم يتعلق الى الوجود والمراد بالضد ان يكون المذكور اغوا والمراد بالغير المحذوف فيكون حاصل المعنى لم يشترط ان يكون المذكور اغوا في المحذوف (قوله جعلته الخ) جواب لما اى لما كان المعنى الخارج عن المقتضى موقوفا عليه له جعلته شرطا كما جعل الضوء الخارج عن الصلوة شرطا لكونه موقوفا عليه لعلامة كما جعل فخر الاسلام لان العلامة ما يعرف وجود الحكم من غير ان يتعلق به وجوب ولا وجود مثل الميل والمنارة فكانت دون الشرط لان الشرط في الشرع اسم لما يتعلق به الوجود كتعلق الصلوة

بالموضوع يشبه العلة فسمى شرطا كذا في البرزوى بيان كون العلامة بما يعرف بوجوده في الشرع من غير ان يتعلق به وجوب الحكم ولا وجوده مثل التكبيرات في الصلوة لانها اعلام على الانتقال من ركن الى ركن والاذان على دخول وقت الصلوة والتلبية على الاحرام اقول في الجواب ان العلامة لا تمنع معنى الشرط وكذا الشرط لا يمنع معنى العلامة قال العاصي الامام ابو زيد هذه اى العلة السبب والشرط بالعلامة ضروري متساوية لا يمتاز بعضها عن بعض الا بجد وتأمل ففي العلة معنى الشرط والعلامة وفي السبب معنى العلة وفي الشرط معنى العلامة وفي العلامة معنى الشرط انتهى وقال فخر الاسلام وغيره في باب تقسيم الشروط وهي خمسة اقسام شرط محض وشرط له حكم العلة وشرط له حكم الاسباب وشرط اسمي لاحكامها وشرط هو بمعنى العلامة الخالصه وقال في باب تقسيم العلامة واما لعلامة فلا يكون علما على الوجود من غير ان يتعلق به وجود ولا وجوب وقد يسمى العلامة شرطا وذلك مثل الاحصان في الزنا على ما قلنا فصارت العلامة نوعا واحدا انتهى اى فصارت العلامة المحضة الخالصه نوعا واحدا والافعال لعلامات على ما قلنا والاربعة انواع وفي كشف المنار قالوا الاربعة انواع علامة محضة وهى التى تكون دلالة على الوجود فيما كان موجودا قبله وعلامة هو شرط للوجود وعلامة هى علة لما امران العلة الشرعية لعلامات الاحكام غير موجبات بذواتها وعلامة تسمية مجازا كالعلة الحقيقية وفي مشكلات المعنى واما العلامة فهى انواع اربعة علامة محضة وهى التى تدل على ما كان موجودا قبله كالميل والمنارة يعرف الطريق والجامع ومنه علم الثوب والعسكر وعلامة هى بمعنى الشرط كلاحصان في حكم لرجم وعلامة هى كالعلة الشرعية فانها بمنزلة العلامات للاحكام غير موجبات بذواتها وعلامة تسمية ومجازا وهى علة الحقايق المعتبرة بذواتها انتهى وقال فخر الاسلام واما الشرط فتفسيره في اللغة العلامة اللازمة ومنه اشراط الساعة ومنه الشرطى ومنه شرط الختام انتهى فعلى هذا التحقيق يكون النزاع لفظيا لكن فخر الاسلام انما جعل على هذا المعنى علامة للمقتضى للفرق بين المقتضى والمحذوف حين الاشتباه على من سمع لفظ المقتضى والمحذوف ولم يفرق بينهما حيث قال وقد يشك على السامع الفصل بين المقتضى والمحذوف على وجه الاختصار وهو ثابت لغته واية ذلك اى علامة الفرق بينهما ان ما اقتضى غيره يثبت عند صحة الاختصار فاذا كان محذوفا فقد ذكر القطع عن المذكور مثل قوله تعالى واسأل القرية ان الامل محذوف على سبيل الاختصار

ويؤيده قوله ومنه اشراط الساعة ما قاله صاحب كشف الاسرار فان قلت من للشرط ههنا واشترط ما يذنب الحكم عند انتفاءه فيلزم ان يكون الحكم المعلق متفقا عند انتفاء المعلق عليه كالوضوء لما كان شرط صحة الصلوة يذنب الصحة عند انتفاءه قلت الشرط عبارة عن العلامة قال الله تعالى فقد جاء شرطاها اى علامتها اى اذا كان الشرط عبارة عن العلامة يلزم من ثبوتها ثبوت الحكم ولا يلزم من عدمها عدم الحكم انتهى فيد بحث وفي المصباح المنير وجمع اشراط شروط مثل افلس وفلوس والشرط بفتحين العلامة والجمع اشراط مثل سبب واسباب ومنه اشراط الساعة انتهى وفي الجوهرى اشراط معروف وكذلك الشريطة والجمع شسروط وشرائط والشرط بالتحريك العلامة واشراط الساعة علامتها انتهى ومن هذا يعرف ان الشرط بالتحريك بمعنى العلامة لا بالسكون وكلامنا فيه لان الشرط بالتحريك فتأمل

لغة لعدم الشبهة انتهى فعمل من هذا التفصيل ان الشرط والعلامة شيء واحد
 حاصله ان الشرط المتقدم يكون علامة ويؤيده ما قاله صاحب التوضيح في بحث
 الشرط والعلامة الشرط الذي يكون مقدا على العلامة ويسمى هذا الشرط
 علامة انتهى ولعل المص اعترض على فينخر الاسلام بناء على قوله في باب تقسيم
 العلامة فصار العلامة نوعا واحدا ولم يطلع مراده من العلامة وفي هذا المتنام
 تفصيل لكن اظنا به ممال فان اردت التفصيل فارجم الى باب تقسيم الشروط وباب
 التقسيم العلامة (قوله وشروطه ايضا ان يصلح تابعا للمذكور الخ) اي وشرط
 المقضى ايضا ان يصلح المقضى تابعا للمذكور وهو المقضى بالكسر حتى يثبت
 بشرط المقضى بالكسر حين كان تابعا له فلوجه المقضى بمنزلة المذكور كما قال
 الشافعي لثبت بشروط نفسه ولم يتحقق التبعية حتى يراعى شروط النص المقضى
 لا المقضى (قوله بان يكون المقدر ادنى من المذكور مساويا له الخ) الباء متعلق
 بيبصلح اقول في بيان كون المقدر ادنى من المذكور ان المقدر التابع وهو البيع مثلا
 في قوله اعتق عبدك عني بالف درهم ادنى من المذكور المتبوع وهو اعتق لان
 طلب الاعتاق عن المأمور بطلب البيع او بالقرين بالف والعبد محل محمول العتق فيكون
 نفاذه بالبيع والهبة وغيرهما فيكون المقدر التابع وهو البيع ادنى من المذكور المتبوع
 ووجه كون البيع تابعا والمذكور متبوعا لان البيع يجب ان يكون مقدا على
 الاعتاق لتوقف صحة الاعتاق عليه فيكون بمنزلة الشرط قال شمس الأئمة انه
 بمنزلة الشرط لان المالك وصف في المحل والمحل للنصرف بمنزلة الشرط وكذا
 ما يكون وصفه واذا ثبت انه شرط كان تبعا كالوضوء للصلوة فيكون الامر بالعتق
 امر بالتبع كالامر بالصلاة امر بتبعتها وهو الطهارة وكالامر بالاعتكاف امر
 بالصوم لان الصوم شرطه لقوله عليه السلام لا اعتكاف الا بالصوم وبيان كون المقدر
 مساويا له مثل تقدير التملك في قوله اعتق الخ لان طلب الاعتاق منه طلب التملك
 او لاسواء كان بالبيع او غيره فيكون المقدر مساويا للمذكور لان العتق يتضمن الملك
 المساوي له (قوله لان يكون اعلى منه واصلا له) اي لان يكون المقدر اعلى من المذكور
 واصلا له والايكون من قبيل الخذف بمنزلة المذكور ومن قبيل التضمن (قوله
 اذا قال لامرأة يدك طالق لا يقع الطلاق لان اليد لا تستتبع النفس الخ) اي لان
 اليد المذكورة جزء معين لا يطلب تبعية النفس المقدره الاعلى والاصل لها خلافا
 للشافعي وزفر وجههما الله تعالى حاصله اذا قال يدك طالق لا يقع الطلاق لان
 الطلاق مضاف الى جزء معين لا يعبر به عن جميع البدن فلا يجعل اليد المذكورة متبوعة

لنفس المقدره او الجسد او جميع البدن لكون النفس اعلى منها واصلا لها فيكون
 الطلاق مضافا الى غير محله فبلغوا كما اذا اضاف الى رجلها او ظفرها وكذا في ظفرها
 وبطنها في الاظهر واما اذا اضاف الطلاق الى ما يعبر به عن الجملة وقع الطلاق
 مثل ان يقول رقبك طالق او عتقتك او روجك او يدك او جسدك او فرجك
 او وجهك طالق لان كل واحد منها يجعل النفس تابعا له لانه يعبر بكل واحد
 منها عن جميع البدن وكذا اذا اضيف الى جزء شايع منها مثل ان يقول بعضك
 او ثلثك طالق لان الجزء الشايع محل لاسائر التصرفات كالبيع وغيره فكذا يكون محلا
 للطلاق الا انه لا يتجزى في حق الطلاق في الكل ضرورة كذا في الهداية فان قيل
 عبر باليد عن جميع البدن كما في قوله تعالى ثبت يدي ابي لهب وقوله عليه السلام
 على اليد ما اخذت قلت اجاب عنه الامام الزبلي بقوله لم يعرف استمرار استعماله
 لغة ولا عرفا وانما جاء على وجه التندرة حتى اذا كان عند قوم يعبرون به عن الجملة
 وقع به الطلاق انتهى (قوله وقلنا عطف على قلنا) اي ولهذا قلنا (قوله لان
 فروع الايمان لا يستتبع الايمان) يعني ان الكفار لا يدخلون تحت قوله صلوا وصوموا
 وحجوا وغيرها لان هذه الافعال المذكورة وان اقتضت الامر المقدر لان الاعمال
 الصالحة لا تعتبر بدون الايمان باتفاق لكن فروع الايمان لا تطلب تبعية الايمان لها
 لانه اعلى منها واصلا لها فلا يكون من باب المقضى ولان التبعية خلافا للمعتزلة
 لان مجرد الايمان لا يعتبر عند هم لان العمل الصالح جزء من الايمان او شرط له
 فتوقف الشيء على شرطه لا يقتضي الفرعية كتوقف الصلوة على الوضوء وغيره
 فيكون فروع الايمان يستتبع الايمان عندهم اعلم ان هذا التحقيق يخالف ما ذكره
 فينخر الاسلام في اخر البرنوي وشمس الأئمة السرخسي وغيرهما قالوا لا خلاف
 في ان الكفار يخاطبون بالايمان والعقوبات والمعاملات وفي العبادات في حق
 المؤاخذة اما في الثبوت الاول مطلقا فاجاعا واما في العبادات في حق المؤاخذة
 في حق الاخرة اتفاقا ايضا لقوله تعالى ما سلكتكم في سقر قالوا لم نك من المصابين ونم نك
 نطعم المسكين امانى وجوب الاداء في الدنيا فختلف فيه قال العراقيون من اصحابنا
 واجب في حق الاداء لانه اول ما يجب لا يؤاخذون على تركها وفي هذا
 الاختلاف تفصيل لكن لا يساعده المقام (قوله وقلنا اذا قال لعبيده
 كفر عن يمينك لا يثبت الاعتاق اقتضاء) لان اهلية الاعتاق اصل لسائر
 التصرفات فلا يثبت تبعا الخ يعني اذا قال لعبيده كفر عن يمينك يقتضى سبق
 الاعتاق لان الكفارة لا تلزم للعبد الا بعد الحرية لكنه لا يثبت الاعتاق اقتضاء لان

اصلية الاعتاق اصل فثبت تبعا بخلاف من قال لغيره كفر عنى ففعل اجزأه وان كان
فعل الكفارة لا يصح بدون الملك لانه يثبت بالانقضاء تملك او اقرض منه اولاً ثم ثبت
وكانه بالنسبة الى انفق وكذا اذا قال لعبده كفر عنى لا يثبت الاعتاق اقتضاء ايضاً
ولا يصح الكفارة عن المولى لان قوله كفر بكذا لا يثبت الكفارة وان لم يمس ذلك
وسعه فيلغو بالضرورة (قوله واشترك الثابت بهما في الاضافة الى النص ولو بواسطة)
اقول في بيان الاشتراك في الاضافة الى النص بواسطة ان الثابت بالدلالة ثابت بمعنى
النص فكان اضافته الى النص بواسطة المعنى لغة لا بالنص من كل وجه كالثابت بالعبارة
والاشارة بخلاف الثابت بمقتضى الكلام لانه ليس من موجبات الكلام لغة بل
تمامه من موجبات الشرع للمحاكمة الى اثبات الحكم الشرعي بواسطة النص
المقتضى بقدر الضرورة (قوله فان مقتضى مع حكمه حكم للنص الخ) هذه العبارة
الى قوله بخلاف القياس مذكورة في البرزدي بعينها يعنى مقتضى مضاف
الى النص وحكم مقتضى مضاف الى نفسه فيكون الحكم الثابت بواسطة مقتضى
المضاف الى النص حكماً للنص فان قيل اذا كان مقتضى مع حكمه مضافاً
الى النص يكون مقتضى اصلاً والمقتضى فرعاً لانه متوقف عليه في تجميع وجوده
قلت مقتضى بالكسر اصل من كل وجه لانه مذكور ومقتضى له وتوقف عليه
لا يقتضى ان يكون فرعاً لانه متوقف على شرطه وتوقف الشيء على شرطه
لا يقتضى الفرعية كتوقف على الشرائط (قوله بمنزلة الشراء اوجب الملك
والملك اوجب العتق في القريب) يعنى ان مقتضى مع حكمه حكم للنص بمنزلة
الشراء اوجب ملك الرقبة في المشتري وملك الرقبة في المشتري اذا كان المشتري
قريباً من المشتري اوجب العتق وهو حكم الملك في القريب مع الملك حكماً
للشراء ولهذا قال عليه السلام شراء القريب اعتاق (قوله فصار الملك بحكمه)
اي بحكم الملك وهو الاعتاق في القريب حكماً للشراء (قوله فصار الثابت به
كالثابت بنفس النظم) اي صار الثابت بالمقتضى بمنزلة الثابت بعبارة النص وصيغة
الكلام المذكور (قوله بخلاف القياس) اي بخلاف الثابت باقتياس لانه مستنبط
من معنى النص المختص برأى المجتهد حتى ان القياس لا يمارض بالاتفاق شيئاً
من هذه الاقسام الاربعه في وجود الوقوف على احكام النص فالثابت بضرورة
الاقتضاء يساوى الثابت بالعبارة والاشارة والدلالة الا عند المعارضة بالمقتضى
يعنى اذا وقع التعارض بين هذه الاشياء والمقتضى كانت العبارة والاشارة والدلالة
اولى لان الحكم الثابت بالعبارة ترجح على الاشارة والاشارة على الدلالة لان الثابت

بالعبارة ثابت بالنص من كل وجه مع السوق والاشارة ثابت بالنص من كل وجه مع
عدمه فيرجح على الدلالة والدلالة ثابت من موجبات الكلام لغة فترجح على
ما ليس من موجبات الكلام لغة وهو مقتضى

فصل

لما فرغ عن الاستدلالات الصحيحة وهى العبارة والاشارة والدلالة والاقتضاء عند
الاصوليين والباقي من الاستدلالات عندهم فاسدة (قوله استدلل به بعض العلماء
سواء كان منا ومن غير مذهبنا) قوله استدلل بوجوه اخرى الخ) اي عمل بعض العلماء
في النصوص بوجوه اخرى غير الاربعه المذكورة فاسدة عندنا (قوله منها مفهوم
المخالفة) اي من الوجوه الفاسدة عندنا مفهوم المخالفة (قوله وهو ان يكون
المسكوت عنه الخ) واذا اردت تحقيق المقام فاعلم ان عامة الاصوليين من اصحاب
الشافعي قسموا دلالة اللفظ الى منطوق ومفهوم وقالوا منطوق الكلام ما يفهم
من الكلام بصريحه ويكون الكلام ناطقاً به وجعلوا ما سمي به عبارة واشارة
واقضاء من هذا القبيل وقالوا دلالة مفهوم الكلام ما يفهم منه ضمناً بصريحه
بنوع استلزام وقال بعضهم دلالة المفهوم مادل اللفظ عليه لاني محل النطق ثم
قسموا المفهوم على ضربين مفهوم مخالفة وهو ان يكون معناه الضمني اي
المسكوت عنه مخالفاً للمنطوق به في الحكم نفيًا وايجاباً كما اذا قلنا ما ضربت اكبر
اخويك فان منطوق هذا الكلام عدم ضرب اكبر الاخوين وهو من جنس النفي
وله مفهوم وهو ضرب الاصغر وهو من جنس الاثبات وهو مخالف الاول فسموه
مفهوم المخالفة وسموه ايضاً دليل الخطاب وهو المعتبر عندنا بتخصيص الشيء
بالمذكور ثم قسموا هذا القسم من المفهوم على ثمانية اقسام يأتي تفصيله ومفهوم
موافقة وهو ان يكون المسكوت عنه موافقاً للحكم للمنطوق به اي يكون المفهوم
والمنطوق موافقين نفيًا وايجاباً فسموه مفهوم الموافقة وسموه ايضاً حيزي الكلام
ولحن الخطاب ومفهوم الخطاب ودليل الخطاب ايضاً كالجاء بما فرق المنقال من قوله
تعالى فن يعمل مثقال ذرة خيرا يره وهو تنبيه بالادنى على انه في غيره اولى كذا قال
شمس الدين الاصفهاني في تفسيره وهذا الذي سميت به دلالة النص كتحرير ضرب
الابوين في قوله تعالى ولا تقل لهما اف فان المنطوق هو تحريم التأفيف والمفهوم
تحرير الضرب والشم والقتل وكلاهما متفقان في الاء والابلام بل المفهوم
اعلى واشد من التأفيف فثبت تحريم الضرب وغيره بالدلالة عندنا والمفهوم
الموافقة عند الشافعي فسموه مفهوم الموافقة والحاصل ان مفهوم المخالفة

لا يعتبر في اصول الفقه عندنا على الصحيح لكن لانزاع في اعتباره في الروايات
والملوم الادبية على ما حقق في محله فان قيل قد جاء في رواية عمر رضي الله عنه
نعم العبد صهيب لو لم يخف الله لم يعصه ودلالة لوعلى انتفاء الجواب من مفهوم
المخالفة فيعتبر في الرواية فيلزم عصيان صهيب مع خوفه لانه مفهوم مخالف
للمنطوق الذي هو عدم عصيانه مع عدم الخوف وسوق عمر رضي الله عنه يدل
على تقدير عدم العصيان على كل حال قلت اجيب بوجهين احدهما ان لهذا
اه ثمة منطوقا وهو ظاهر ومفهومان احدهما مفهوم الموافقة وهو انه اذا ثبت عدم
العصيان عند عدم الخوف ثبت عدم العصيان عند الخوف بلا تردد بطريق الاولى
وهو الدلالة عند الاصوابين والثاني مفهوم المخالفة وهو انه اذا نتفى عدم الخوف
ووجد الخوف انتفى عدم العصيان وحيث وجد العصيان فتعارض المفهومان
فقدم الاول لموافقته المنطوق في عدم العصيان لان القاعدة عندنا وعندهم انا
تعارض المفهومان قدم مفهوم الموافقة وهذا من شروط المفهوم المخالفة التي
ذكرها المص بقوله ومنها ان لا يظهر اولوية المسكوت عنه الخ وثانيهما انه لما
فقدت المناسبة بين عدم العصيان وعدم الخوف انقضت العلية فلم يجعل عدم
الخوف علة لعدم العصية فعلمنا ان عدم العصية معلل باخر وهو الحياء والمهابة
والاجلال وذلك مستمر مع الخوف فيكون عدم العصية عند فرض عدم الخوف
مستندا الى ذلك السبب وحده وعند الخوف مستندا الى الخوف فقط اولى ذلك السبب
والى الخوف معا كذا في المعنى وشروحه (قوله وقد ذكرنا له شروطا) اي قد ذكر
القائلون بالمفهوم المخالفة شروطا (قوله ومنها ان لا يظهر اولوية المسكوت
عنه الخ) اي من شروط مفهوم المخالفة ان لا يظهر اولوية المسكوت عنه بالحكم
كالجزء بما فوق المثقال وكبحريم ضرب الابوين من النصارى المذكورين (قوله
او مساواته فيه) اي او لا يظهر مساواة المسكوت عنه المنطوق في المفهوم المخالفة
لان من شرط القياس اتفاقا مساواة الفرع الاصل في المصلحة المناسبة للحكم
ومن شرط مفهوم المخالفة عدم مساواة المسكوت المنطوق في تلك المصلحة
اذ لو كان مساويا لكان مفهوما موافقا كالقياس او دلالة النص ورد في المنطوق
ولم يفرق بينهما فاذا امكن قياس المسكوت على المنطوق بالتساوي ثبت عدم
المساواة في المفهوم المخالفة لكونه ضداله (قوله ومنها ان لا يكون خارجا مخرج
المغلب المعتاد) اي ومن شروط مفهوم المخالفة ان لا يكون المنطوق خارجا
مخرج الاغلب المعتاد مثل قوله تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم

اللاتي دخلتم بهن وتحقق المبحث قال الشافعي ومالك واصحاب الظواهر رحمهم الله
ان الحكم اذا علق بمسمى عام مقيد بوصف خاص كان دليلا على نفيه عند عدم ذلك
الوصف وعندنا هذا باطل لانه لا يدل عدم ذلك الوصف على نفي الحكم وهو
مذهب جميع فقهاءنا وجميع المتكلمين وبعض اصحاب الشافعي واحتجوا بالعرف
والعادة مثل قوله تعالى وربائبكم الآية لانه حرم الربائب على ازواج النساء ووصفهن
بكونهن في حجورهم (قوله فان الغالب كون الربائب في الحجور) يعني ان العادة
جرت بكون الربائب في حجورهم غالبا (قوله فالتقيده لذلك) اي فيكون التقيده
بذلك الوصف بناء على الغالب عادة (قوله لالان حكم اللاتي لسن في الحجور
بمخلافه) اي لا التقيده بذلك الوصف ان يقال اولم يوجد هذا الوصف لانتفى
الحرمة بيانه انه تعالى علق حرمة الربية بوصف ان يكون في حجورنا من نسائنا
وان لم يوجد هذا الوصف فلا يثبت حرمة المصاهرة بالزنا لعدم هذا الوصف مع
ان حرمة المصاهرة ثابتة في الزنا فعلمنا ان الحكم اذا اضيف الى مسمى عام بوصف
خاص عرفا وعادة لا يكون دليلا على نفيه عند عدم ذلك الوصف كالزنا في
ثبوت حرمة المصاهرة علم ان هذا التحقيق في الاستدلال بهذه الآية عندنا مسلك
المص صاحب التنقيح وغيرهما واما مسلك فخر الاسلام في الاستدلال بهذه الآية
فغير هذا التحقيق لانه قال وذلك مثل قوله تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم
من نسائكم اللاتي دخلتم بهن ان وصف كون المرأة من نسائنا بوجوب ان
لا يثبت عند عدمه وذلك في الزنا حرمة المصاهرة انتهى تحقيقه علق حرمة
الربية بالشئين بالدخول ويكون المدخولة مضافة اليها بعقد النكاح فلا يثبت هذه
الحرمة بدون هذين الوصفين فلا يثبت حرمة المصاهرة بالزنا لعدم هذا الوصف
بل الحرمة المصاهرة بالزنا ثابتة ايضا اثبت قيد الدخول بالنص في قوله تعالى
فان لم تكونوا دخلتم بهن فلا جناح عليكم لان الدخول يتناول وطئا وعقدا
صحيا كما يتناول النكاح في قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح ابائكم سواء كانت في حجر
اولا لان ذكر الحجر خرج مخرج العادة لا يخرج الشرط لانه لو كان مخرج
الشرط اكتفى بالدخول في قوله تعالى فان لم تكونوا دخلتم بهن فلا جناح عليكم
لا يقال انه معلق بشرطين والحكم المعلق بشرطين ينتفى بانتفاء احدهما فلا حاجة
الى ذكر الثاني في النفي لاننا نقول نعم ينتفى بانتفاء احدهما لكن اذا كان غير معين
وههنا المنفي معين ولو كان معلقا بهما لقليل فان لم تكونوا دخلتم بهن اولم تكن في
حجوركم او كان بنفي الاثنين يقال بان لم تكونوا دخلتم بهن ولم يكن في حجوركم

وحيث اكتفى بنفي احد هما بعينه علم انه هو المناط وحده كذا في الزيلعي فار قيل
 هذا معارض بمثله فان قوله تعالى وبنات خالاتكم اللاتي هاجرن معك لان الحرمة
 اضيفت الى مسمى عام مقيد بوصف خاص وهو قوله اللاتي هاجرن معك فاذا
 لم يوجد هذا الوصف يكون حلالا فكان دليلا على نفيه عند عدم ذلك الوصف
 قلت الخ لثابت في غير المهساجرات بالاجماع كذا في شروح اليزدوي اقول اقوى
 دليلا واعلى حجة اصحابنا قوله تعالى انما انت منذر من يخشاها حصر وجوده في
 كونه منذرا لمن يخشى ولم يكن مخصوصا بهم بل منذرا لكل قوم وكذا قوله تعالى
 ومن قتله منكم متعمدا لا ينافي وجوب الجزاء على المحرم الخاطيء لان التعمد
 والخشية خرجا مخرج لعادة في القتل والانذار لا يخرج الشرط لان القتل يوجد
 بدون العمد وكذا الانذار يوجد بغير الخشية لكن الغالب فيهما العمد والخشية
 (قوله ومعناها ان لا يكون اسؤال سائل عن المذكور والحادثة خاصة بالمذكور الخ)
 اي ومن شروط المفهوم المخالفة ان لا يكون المنطوق لسؤال او حادثة كما اذا
 سئل عن وجوب الزكوة في الابل السائمة مثلا فقال النبي صلى الله عليه وسلم بناء
 على السؤال او بناء على الحادثة ان في الابل السائمة زكوة فوصفها بالسوم لا يدل على
 عدم وجوب الزكوة عند عدم السوم كذا في التوضيح فان قيل ما ذكره المص وصاحب
 التوضيح وغيرهما يدل على عدم وجوب الزكوة عند عدم هذا الوصف عندنا لانهم
 قالوا بعدم وجوب الزكوة في الابل العوامل والحوامل ولا في البقر المثيرة لعدم الاسامة
 وكذا في الغنم العلوقة فكيف يكون هذا دليلا لثابت بل يكون حجة الخصم في عدم وجوب
 الزكوة في غير السائمة قلت عدم وجوب الزكوة في هذه المذكورات ليس لعدم الاسامة
 بل انقل معتبر من النبي عليه السلام وهو قوله عليه السلام ليس في العوامل والحوامل
 ولا في البقر المثيرة صدقة الحديث ولان السبب في الزكوة هو المال النامي ودليله
 الاسامة للدر والنسل والاعداد للتجارة ولم يوجد في العلوقة ولان في العلوقة
 تراكم المؤنة فيعدم النماء معنى ثم السائمة هي التي تكتفى بالرعي في اكثر
 الحول حتى لو اعلمتها نصف الحول او اكثر كانت علفية لان القليل تابع الاكثر
 كذا في الهداية بعبارته فان قلت قوله لان القليل تابع الاكثر دليل لقوله واكثر فلا بد
 من دليل لقوله اعلمتها نصف الحول لانه وقع الشك في ثبوت عدم وجوب الزكوة
 قلت ان الشرط في التبعية ان لا يكون اعلى منه واصلا له واما اذا كان ادنى من
 المذكور او مساويا له يصلح ان يكون تابعا كما قال المص في شرط المقتضى ان الشيء
 قد يستتبع مثله انتهى فلي هذا يكون نصف الحول للعروقة متبوعا بمشقتها

وتراسم مؤنتها فيكون اكثر وانصف الاخر تابعا قليلا لعدم مؤنته فيكون دليلا لهما
 (قوله او يكون الغرض بيانه كمن له السائمة لا الملوقة الخ) عطف على قوله مثل
 ان يسأل اي او مثل ان يكون الغرض بالوصف بيان وقوع الحادثة كالعلة في ابتداء
 الايجاب لا لاثرا المنع على ما يوجب الحكم عند وجوده وعند الحكم عند عدمه
 والوصف بمعنى الشرط عنده بيانه ان الشرط لما دخل على علة موجبة صار
 الشرط مانعا انعقاد العلة وانما حكم الايجاب مثلا قوله انت طالق علة موجبة
 تامة لوقوع الطلاق فاذا دخل عليه قوله ان دخلت الدار منه من الانعقاد
 فكذا الوصف يعني اذا تعلق الحكم بوصف يكون مانعا انعقاد العلة وكونها
 موجبة كما اذا قلت ان دخلت الدار راكبة فانت طالق علق بالشرط و بالوصف
 فكما ان التعليق بالشرط يوجب عدمه عند عدمه فكذلك التقييد بالوصف
 يوجب عدمه عند عدمه يعني ان النص اذا كان مطلقا كما كان في خمس من الابل
 شاة او في الغنم زكوة يجب الحكم بالاطلاق فاذا قل في خمس من الابل السائمة
 شاة او في الغنم السائمة زكوة نفي هذا القيد ذلك الاطلاق فليجب في غير السائمة
 زكوة فصار في الوصف اثر في الاعتراض في المنع بمنزلة الشرط فالحق به بخلاف
 العلة لانها لا تبتداء الايجاب لا لاثرا الاعتراض على ما يوجب الحكم يعني العلة
 توجب الحكم ابتداء لانه وجد الموجب قبلها ثم صارت العلة مؤخرة حكم ذلك
 الموجب الى حين وجودها ليرجع الوجود عند الوجود والعدم عند عدمه
 بل حكم العلة لوجود وعنده الوجود فصارت العلة بمنزلة التخصيص بالاسم العلم
 فثقل بها الوجود ولم توجب عدم الحكم عند عدمها وانما ان اقصى درجات
 الوصف اذا كان مؤثرا ان يكون علة الحكم مثل الزاني والسارق فلا اثر في
 النفي للعلة بخلاف لان السرقة توجب القلع وعدم السرقة لا يوجب عدم القلع
 لوجود القلع قصاصا وعدم الزنى لا يوجب عدم الحد لوجوده بالقتل
 والشرب كذا في اليزدوي وشروحه (قوله وانما قلنا ان الاستدلال به فاسد) اي
 بمفهوم المخالفة (قوله ولا مجال له في اللغة) اي لو ثبت مفهوم المخالفة بدليل عقلي
 ولا مجال له في اللغة لان المفهوم يفهم من المنطوق لغة (قوله لانها انما تفيد
 اذا سلمت عن المعارضة بمثلها) اقول وان سلمت عن المعارضة بمثلها لا يكون نقل
 الاحاد حجة اذا الحكم على لغة تنزل عليها كلام الله فلا يكفي حجة لان نقل الاحاد
 يقبل الغلط فلا سبيل اليه كذا في الكشف (قوله ولا متواتر او شبهه) وحاصله
 ان اصحابنا احتجوا في فساد الاستدلال بمفهوم المخالفة بان نفي الحكم عن غير

المنصوص لا يفهم من مجرد الإثبات في المنصوص فلا بد من نقل معتبر بالخبر المتواتر
 كضرب الماضي و يضرب للمستقبل اوجار مجرى المتواتر كقتول وضرب وعليم
 واعلم وقدير واقدر للغة ولم يرد بطر بق المتواتر او الشهرة من أئمة اللغة اللفظ
 الواحد يوجب حكما في صورة وينفي ذلك في صورة حتى يحصل اليقين بالمتواتر
 وطما ينبت الظن بالشهرة (قوله ولا لما اختلف فيه ذلك الاختلاف) اي وان كان
 المفهوم متواترا او شبهه لما اختلف في حكم مفهوم المخالفة الأئمة اعلمون دقائق
 اللغة فلا يكون مفهوم المخالفة اصلا (قوله لان الخصم لا يدعي الوضع حتى يرد
 عليه الخ) فيه بحث لان الخصم ولم يدع الوضع صريحا لكنه يدعيه ضمنا
 لا يدعي ان اللفظ اواحد يوجب في صورة وينفي في صورة فهذه لا يثبت بالادليل
 بالاتفاق ولا بدليل عقلي لانه لا مجال له في اللغة فنعين لو ثبت ثبت بنقل من أئمة
 اللغة بالتراتب او شبهه ولا مجال ايضا لاختلاف فلا يكون مفهوم المخالفة من المعاني
 الموضوعية الثابتة بالمتواتر او شبهه من اهل اللغة كما قال اصحابنا ومن العجب
 ان المص قال اولافانه لو ثبت فيقول الخ ثم قال فيه بحث (قوله ولو ادعاه بطل قوله
 بالمفهوم لانه ح يكون من قبيل المنطوق الخ) فيه بحث ايضا لانه لو ادعاه يكون
 المفهوم من المعاني الموضوعية المنطوق فكيف بطل بالمفهوم (قوله لانه ح
 يكون من قبيل المنطوق) اي يكون المفهوم من قبيل المنطوق مع ان المفهوم
 ليس بمنطوق اقول لو كان المفهوم من المعاني الموضوعية المنطوق اكان المفهوم
 من قبيل المنطوق لانه معناه لكنه لم يثبت نقل الحكم من أئمة اللغة خصوصا
 في القرآن والحديث (قوله وهو) اي مفهوم المخالفة انواع اي المفهوم بخالف
 الموضوع فهو من التمسكات الفاسدة وهي ثمانية انواع (قوله الاول مفهوم
 اللقب وهو نفي علم يتناوله اسم الجنس الخ) قال فخر الاسلام ومن الناس من عمل
 في النصوص بوجوه اخر غير الاربعة المذكورة هي فاسدة عندنا فن ذلك انهم
 قالوا ان النص على الشيء بالعمل يدل على تخصيص الحكم بالنصوص وقطع
 المشاركة بينه وبين غيره وقال الشراح المراد من العلم عند الفقهاء اسماء الاجناس
 دون الصفات نحو لفظ الماء في حديث الاغتسال والحنطة والتمر والشعير في بيان
 اشياء الستة في الربوا لكن المص جعل اسماء الاجناس لقبا والمعين المنصوص علما
 لان اصطلاح الفقهاء لا يفهم في زماننا (قوله وقال به ابو بكر الدقاق الخ) قال
 شراح البردوي قال ابو حامد وابو بكر الدقاق وبهض الحنابلة والاشعرية
 ان التخصيص على الشيء باسم العلم يدل على الخصوص ولو اوجب التخصيص

لم يفهم فصحاء العرب من الانصار من قول النبي صلى الله عليه وسلم الماء من الماء
 ان الغسل لا يجب بالاكسال لعدم الماء (قوله بالاكسال) وهو ان يجامع بلا انزال
 كما فهم فقهاءنا في عدم وجوب الغسل بالاكسال في البهائم والاكسال ان يجامع الرجل
 ففتر ذكره بعد الابلاج فلا ينزل يقال اكسل الفحل اي صار ذا كسل كذا في كتب
 اللغة (قوله الماء من الماء) اي الغسل بسبب المنى اشار بهذا التفسير ان الماء الاول
 في الحديث الماء المعتاد في الغسل والثاني المنى وكلمة من للسببية لان من مرادفة
 الباء قاله يونس (قوله قلنا بطر بق القول بموجب العلة الخ) اقول يمكن ان يجاب
 بوجه اخر في مسألة الاكسال ان التخصيص بالاسم في هذا الحديث لو افاد الحكم
 عما سواه لقال هذا ولم يقل اذا التقي الختانان وتوارت الخشعة وجب الغسل انزل
 اول ينزل الحديث بيانه ان مسألة الاكسال كانت مختلفة بين الصحابة والانصار
 وفهم الانصار التخصيص منه وقالوا كان كسل في عهد النبي صلى الله عليه وسلم
 ولا يغسل فعرض الصحابة رضي الله عنهم هذه القصة على عائشة رضي الله عنها
 فردت عائشة رضي الله عنها عنه وقالت اذا التقي الختانان وتوارت الخشعة وجب
 الغسل انزل اول ينزل فثبت ان التخصيص بالاسم لا يفيد نفي الحكم عما سواه كذا
 في شرح البردوي ثم اقول وعندنا لا يدل عليه اصلا والا يلزم الكفر في قول
 المؤمنين محمد رسول الله لانه يلزم منه ان غير محمد ليس برسول الله مع ان عندنا
 ان ذكر الشيء لا ينافي ما عداه لانا قلنا لا نفرق بين احد من رسله وكذا في رد المحسوسات
 وانكارها يلزم الكذب لان من قال زيد موجود فيفهم منه ان غير زيد ليس موجود
 في العالم وكذا لو قال فلان فقيه وفلان شجاع كذا في التوضيح وشرح
 البردوي وشرح المنار فثبت الغسل بالاكسال بانص فلا يعارض له المفهوم
 ان كان دلالة فضلا عن مفهوم المخالفة (قوله بل من اداة العموم وهي اللام
 في الماء الخ) يعني قلنا في الجواب لمن استدلل بفهم الانصار ليس الفهم من الانصار
 في قوله عليه السلام الماء بالماء من تخصيص النص بالاسم بل الفهم منهم من ارادة
 اللام في الماء التي توجب الاستغراق او الجنس اذا عهد ههنا يرجع اليه والعمل
 بالحديث على التقديرين بدلالة اشارة نص غير ممكن الابدني كل فرد من افراد غسل
 الجنابة الواقعة بوجود المنى بقرينة ورود الحديث في غسل الجنابة والاجماع
 على وجوب الغسل من الحيض والنفس (قوله وهو) اي عموم الماء صحيح مسلم
 يعني ان فهم الانصار عموم الماء من اللام بدلالة اشارة صحيح مسلم (قوله لكن
 الماء لا يجب ان يكون عينا البتة) اي لكن المنى لا يجب ان يكون عينا (قوله فانه

لما كان سببا اقيم مقامه لحقائه وعدم انضباطه كالسفر والنوم الخ اي فان لتقاء الختانين لما كان سببا للمني اقيم التقاء الختانين مقام المنى لكون المنى بعد الابلاج غالباً عنه وعدم انضباط ازال المنى لان الفاعل والمفعول في هذه الحالة لا يدركان ما يفعلان كأنهما يكونان مصروعين فوجب الغسل لاقامة السبب الداعي مقام المنى المسبب اهتما ما في الدين فالتقاء مقامه كما اتقنا السفر السبب مقام المشقة المسبب في الرخصة والنوم السبب مقام الحدث المسبب فيكون الاغتسال مخصوصا بوجود الماء عندنا كما فهم الانصار اما عيانا او دلالة فثبت ان الغسل بالاكسال تقديرا ودلالة اقول في تحقيق البحث ان المص ردقواهم ان الانصار مع فصاحتهم وبلاغتهم فهموا من هذا النص ان النص على الشيء باسمه الاقب يدل على تخصيص الاغتسال بالماء اوقال ان استدلال الانصار على انحصار الحكم على الماء لم يكن باعتبار ان التصبص على الشيء باسمه العلم بوجوب التخصيص بل باعتبار ان حرف التعريف يوجب استغراق الجنس وانحصار الحكم عند عدم المعهود وقال بعضهم او باعتبار النبي العام كما روى في بعض الروايات لاماء الامن الماء وبحرف الانحصار كما روى انما الماء من الماء والنبي العام والحصر التام والحكم على الاستغراق كما في قوله عليه السلام الاعمال بالنيات يوجب التخصيص فان قيل الحصر الحاصل في كل رواية يقتضي ان لا يجب الغسل في غير الجنابة قلت الحصر لا يقتضي هذا بل يقتضي ان يخصر الاغتسال بسبب الجنابة فيه اما وجوب الغسل في الحيض والنفاس فبدليل اخر وهو ما ذكره المص بقوله والاجماع على وجوب الغسل من الحيض والنفاس (قوله والنوع الثاني مفهوم الصفة) اي النوع من انواع مفهوم المخالفة الذي عمل به الشافعي فاسدة الصفة يعني ان الشافعي قال ان الحكم اذا اضيف الى مسمى عام مقيدا بوصف خاص كان دليلا على نفيه عند عدم ذلك الوصف وعندنا هذا باطل ايضا مثل قوله تعالى ورب بآبكم الاتي في مجورك الآية وقوله عليه السلام في الغنم السائمة زكوة كما سبق اعلم ان المراد بالصفة نعت خاص عنده لا عام لان الوصف على نوعين عام يعم جميع المسمى ووصف يخص بعض المسمى اما العام فلا يصلح مقيدا للحكم ببعض المسمى ولا يصير مقيدا لبعض عنده وعندنا كما في قوله تعالى انك لمن المرسلين على صراط مستقيم وقوله تعالى يحكم بها النبيون الذين اسلموا فان الاسلام عام يتناول جميع الانبياء وكذا قوله على صراط مستقيم عام يتناول كلهم واما الخاص فمثل قوله عليه السلام في الغنم السائمة زكوة وفي خمس من الابل السائمة شاة وفي الابل السائمة زكوة يصلح مقيدا ومبيرا لان السائمة وصف خاص والابل

اسم عام يتناول السائمة وغيرها فوصف السوم مخصص ببعضها عند الشافعي ومالك واحمد وابو ثور والاشعري واصحاب الظاهر كذا في شروح البرزوي وشروح الهداية وانت عرفت قبل ان مذهب جميع فقهاءنا وبعض اصحاب الشافعي وجميع المتكلمين احتجوا بالعرف والعادة (قوله لا يراد بها النعت) اي لا يريد المص بالصفة النعت المحمولى فقط بل كل قيد في الذات نحو سائمة الغنم قال صاحب الهداية السائمة هي التي تكتفى بالرعي في اكثر الحول حتى لو اعلمت فيها نصف الحول او اكثر كانت علوفة انتهى (قوله ولي الواجد الخ) بالجر عطف على قوله سائمة فيكون المعنى بل يراد بالصفة كل قيد في الذات نحو سائمة الغنم ونحو مطل الغنى ونما قلنا مطل الغنى لان اللبي المطل والواجد الغنى حاصله ليس المراد بالصفة كون ذات الغنم سائمة فقط بل المراد كون الغنم سائمة والمالك لا يعطى الزكوة لان الخبر في النص بمعنى الامر كقوله تعالى والمرضعات يرضعن اولادهن فيكون المراد بقوله عليه السلام في الغنم السائمة زكوة مطل الغنى في ذات الغنم (قوله وظرفي الزمان والمكان) اي يراد فيه زمان السائمة يعني لو لم يوجد السائمة في نصف الحول او اكثر لم يلزم الزكوة وكذا يراد قيد المكان لان السائمة اذا كانت علوفة بعد كونها سائمة في الصحراء في نصف الحول او اكثر لا يلزم لزكوة تغير المكان (قوله وغيرهما) اي غيري الواجد وظرفي الزمان والمكان كعروض الدين للغنى او نقصان نصاب الزكوة (قوله عنناه) اي منع جميع اصحابنا العمل بمفهوم الصفة احتجاجا بالعرف والعادة كما سبق تفصيله (قوله وقال الشافعي ومالك والاحمد) اقول الصواب ترك الالف واللام في احمد لانه علم لاجد ابن حنبل ولا يجوز دخول اللام على العلم ولهذا يقال ابن اللبون ولا يقال ابن الغر وابن الطبق والزيد والعمر وبل ابن غر وابن ٢ طبق وزيد وعمر و فان قيل ان احمد وصف في الاصل فيجوز دخول اللام عليه لمح للصفة كالحسن والحسين والعباس قلنا نعم لكنه محفوظ لا ينقاس عليه ولهذا لا يقال لاجد والمحمد والعلي كذا نص ابو حيان في البحر والارتشاف لا يقال قد دخل اللام في قول الشاعر على العلم باعدام العمر ومن اسيرها حراس ابواب على قصورها لاننا نقول هذا ضرورة الشعر فلا ينقاس ايضا ولا يشارك اللفظ في معناه كالزيد (قوله لان قولنا الفقهاء الحنفية فضلاء يغير الشافعية) يعني اوقال الشافعي ومالك وغيرهما في الزام الحنفية لو لم يكن الحكم على العام المقيد بوصف خاص في قوله عليه السلام في الغنم السائمة زكوة وفي قوله في الابل السائمة زكوة دليلا على نفي ما عداه

٢. عن لا يدخل الالف واللام على اسم سواء كان علم او نعت لاضافة كانه غراوية الاضافة كانه طبق كذا في المناصلي

في البحر الاللمهد في شخص او جنس والحضور وللصح لصفة وللغلبة وهو صولة فاههد في شخص جلا الغلام وفي جنس اسقني الماء والحضور خرجت فاذا الاسد وللصح الصفة الحارث وللغلبة الدبران وزكوة لازمة وغير لازمة فاللازمة كالأمان وغير اللازمة باعد ام لعمر ومن اسيرها رهل هي حر كذا من حرفين ام هي حصر ف واحد واذا كانت من حرفين فهمل المهمة زائدة ام لا فيه مذهب انتهى وقال ابن عيسى دخول اللام لا يمنع البناء كالان والجنون انتهى

لما تفر الشافعية في تقييد الفقهاء الحنفية بوصف الفضل حاصله قال الشافعي ومالك وجهور صحابتهما واحدا والاشعري في الزام الحنفية اذا قلنا الفقهاء الحنفية فضلاء يتفر الشافعية لان تقييد الفقهاء بوصف الحنفية يدل على نفي الحكم بالفضل عما عدى الحنفية ولولا التقييد بالوصف يدل على نفي الحكم بالفضل عما عداه لما تفر الشافعية ومالكية وحنبلية اقول دابل الشافعي ومالك وغيرهما في الزام الحنفية لولم يكن الحكم على العام بالوصف الخاص في قوله عليه السلام في انتم السائمة وفي الابل السائمة زكوة دليلا على نفي ما عداه لما قلتم بعدم وجوب الزكوة في الملوقة والحوامل والعوامل فقراركم بعدم وجوبها فيها يكون دليلا بالمفهوم بعد الانتكار حاصله اذا كان المنصوص عليه صفتان فتعلق الحكم باحد الصفتين قوله تعالى ومن قتله مكم متمدا وقوله عليه السلام في سائمة الغنم زكوة وقوله ومن باع نخلا مثمرة فثمرتها للبائع فخصيص العمد والسوم والثمره بالذكور يدل على نفي الحكم عما عداهما عند الشافعي ومالك وجهور اصحابهما وهو قول داود واصحاب الظواهر وجماعة من المتكلمين وابي عبيدة معمر بن المثنى وجماعة من اهل العربية وعندنا لا يدل واليه ذهب ابو العباس ابن شريح وابو بكر الفخار والغزالي من اصحاب الشافعي وجهور المتكلمين واحتج الفريق الاول بما روى ان ابا عبيد القاسم ابن سلام وهو من ائمة اللغة حكى عن العرب استعملهم وقال في قوله عليه السلام الى الواحد يحمله عقوبته وغرضه انه يدل على انلى من لبس بواجده اى مطل من لبس بغنى لا يحل عقوبته وغرضه اى مطالبته وبلغ من قال لغيره اشترى عبد السود يفهم منه نفي الابيض واذا قال اضرب اذا قام يفهم منه المنع اذا لم يقم وبان تخصيص الوصف لولم يدل على نفي الحكم عما عداه لم يكن لذلك فائدة بل يكون ذكره لغوا وانت عرفت احتجاج الجمهور ان نفي الحكم عن غير المنصوص لا يفهم من مجرد الآيات الا ينقل متواتر او شبهه ولم يوجد فلا مفهوم اصلا (قوله ولعل الاحسن الخ) اقول لاحسن في هذا فضلا عن الاحسن لامن مرادهم آيات مدعاهم بالضرورات الوجدانيات فتأمل (قوله وهو اقوى من مفهوم الصفة الخ) لان مسألة الوصف مبنى على مسألة التعليق بالشرط عند الشافعي لانه قال التعليق بالشرط يوجب وجود الحكم عند وجوده والعدم عند عدمه والوصف بمعنى الشرط كما اذا قلت ان دخلت الدار رابطة فانت طالق علق بالوصف وبالشرط فكما ان التعليق بالشرط يوجب عدم عند عدمه فكذلك التقييد بالوصف يوجب عدم عند عدم الوصف

(قوله و بعض من لا يقول به كالكرخي الخ) عطف على قوله كل من قال الخ حاصله ان وجود الشرط يدل على وجود المشروط وعدمه يدل على انتفائه عند القائلين بالمفهوم واليه ذهب بعض من انكر المفهوم مثل الكرخي من اصحابنا وابن شريح من اصحاب الشافعي وابي الحسين البصري من متكلمي المعتزلة قال ابو حيان في البحر الكرخي الفقيه معتزلي وفي كلام الشارح اشارة الى هذا وفرق ابو الحسين الكرخي ومن وافقه من منكري المفهوم بين التقييد بانصفذ ونحوها وبين التقييد بالشرط وقالوا الشرط يدل على نفي ما عداه بخلاف غيره من التقييدات لان التعليق بالشرط يقتضى اتفاق الحكم على وجود الشرط واذا وقف عليه انعدم بعده لبس في غيره من التقييدات اتفاق الحكم عليها فيبقى ما وراء المذكور موقفا على حسب ما يقوم عليه الدليل وحجة العامة في مفهوم الشرط ما ذكره المص قال الغزالي الشرط يدل على ثبوت الحكم عند وجوده فقط فيقتصر عن الدلالة على الحكم عند عدم الشرط بان لا يدل على وجوده عند عدم الشرط فاما ان يدل على عدمه عند عدمه فلا والدليل عليه انه يجوز تعليق الحكم بشرطين كما يجوز بهاتين فاذا قال احكم بالمال للمدعى ان كان له ينة لا يدل على نفي الحكم بالاقرار هذا هو الطريق المشهور المذكور في عامة الكتب والطريق الذي ذكره فخر الاسلام هو مختار القاضى ابو زيد وهو ان التعليق بالشرط لا يمنع السبب عن الانعقاد وعند الشافعي وانما اثره في تأخير الحكم الى زمان وجود الشرط فلما لم يكن التعليق مانعا من الانعقاد كان السبب موجودا موجبا للحكم في الحال لكن التعليق يمنع وجود الحكم واخره الى زمان وجود الشرط فكان عدمه مضافا الى عدم الشرط وعندنا المعلق لا ينعقد سببا لان التعليق بالشرط لا يمنع السبب عن الانعقاد فلا يكون السبب موجودا موجبا للحكم في الحال فيكون عدم الحكم بناء على عدم الاصل قبل التعليق لا على عدم الشرط فالتفصيل في الكشف (قوله لان عدمه) اى عدم الشرط يوجب عدم المشروط الخ هذا عند الشافعي عملا بشرطية لان الشرط ما يبنى الحكم بانتفائه (قوله قلنا ما ذكره انما هو في الشرط الاصطلاحي وهذا الشرط الذى نحن بصدده لغوى جملى) يعنى ان الشرط يقال لامر خارج يتوقف عليه الشيء ولا يرتب كالوضوء وطهارة الثوب والبدن والمكان للاصلوة والشهادة للنكاح والعقد للتصرفات وهو الشرط المحض الاصطلاحي الحقيقى وقد يقال المعلق به وهو ما يرتب عليه الحكم ولا يتوقف عليه وهو اللغوى

الجملي الذي دخل عليه حرف الشرط او دلالتها نحو المرأة التي تزوجها طالق والشرط بمعنى الاول يوجب ما ذكرتم لا بالمعنى الثاني الا ترى اذا قلت ان طلعت الشمس فالضوء موجود فلا دلالة لانتفاء الشرط على انتفاء المشروط وهو الضوء يمكن ان يوجد بدون طلوع الشمس كالنار والقمر وكذا ان دخلت الدار فانت طالق لان انتفاء الدخول لا يمنع وقوع الطلاق لانه يمكن ان يقع الطلاق بسبب آخر وهو الانشاء او تعليق آخر كقوله ان دخلت الدار فانت طالق فان ذلك لا يوجب نفي الحكم قبل وجود الشرط حتى لو قال اولا اعتق عبدي ثم قال اعتقه ان دخل الدار جازله ان يعتقه قبل دخوله الدار بالامر الاول فلا يجعل الثاني نهيا عن الاول حتى لو عزله عن احدهما بقي الاخر كذا في الكشف (قوله وهو لا يجب ان يكون شرطا اصطلاحيا لجواز ان يكون سنيا او علة الخ) يعني لا يجب ان يكون اللغوي الجملي شرطا محضا حقيقة الجواز ان يكون اللغوي شرطا في حكم السبب او شرطا في حكم العلة فان انتفاء شيء منهما لا يوجب انتفاء الحكم لجواز تعدد الاسباب والعلل اعلم ان الشرط اربعة اقسام اما شرط محض وهو اما حقيقي كالشهادة للشكاح والوضوء للصلاة او جملي وهو بكلمة الشرط او دلالتها نحو المرأة التي تزوجها طالق وقد مر ان اثر التعليق عندنا منع العلية وعنده منع الحكم واما شرط في حكم العلة وهو شرط لا يعارضه علة واما شرط في حكم السبب وهو شرط اعترض عليه فعل فاعل مختار غير منسوب اليه كما اذا دخل قيد عبد الغير فابق لا يضمن عندنا واما شرط اسما لاحكامها كما اذا علق بشرطين فاولهما وجودا شرط اسما لاحكامها حتى اذا وجد الاول في الملك لا الثاني لا تطلق وبالعكس تطلق (قوله لانها آخر والا لا يكون غايبة) يعني غايبة الشيء ونهايته التي هي حده وما بعده لا يدخل في الحكم على المحذور بل يكون مفهوما مخالفا ولهذا لم يدخل شيء من الليل في الصوم في قوله تعالى اتعوا الصيام الى الليل (قوله قلنا الكلام في الآخر نفسه لا فيما بعده) اي قلنا في الجواب الكلام في المفهوم في نفس الحد والغاية لا فيما بعدها سواء كان ما بعده الغاية ضيفا للغاية كاية الصوم او جنسها كوراء المرافق فان اليد تتناول الابط كالفهم الصحابة في التيمم وقد جعلت المرافق غايته في التكلم اولم يكن ما وراء الغاية شيء كراس السمكة فانه غايته وطرف لها في نفس الامر (قوله لكن النزاع لم يقع فيه) اي لم يقع النزاع فيما بعد الغاية بل في نفس الغاية (قوله واعترض على هذا الجواب الخ) حاصله ان كان النزاع في نفس الآخر ولم يكن فيما وراءه كان

نفس الآخر منطوقا ومنه كورا ولم يكن مفهوما وانما النزاع في المفهوم لاني المنطوق فلم يصح عده من المفهوم (قوله ان مفهوم الغاية متفق عليه الخ) اي مفهوم الغاية ان عدم قبيل الاشارة كما قال صاحب البدايع يكون متفقا عليه اقول ان مفهوم الغاية ليس بمتفق عليه بل فيه خمسة مذاهب احدها ان لا يدخل ما بعدها فيما قبلها الا مجازا بدليل آية الصوم الثاني عكسه اي انه يدخل ولا يخرج الا مجازا بدليل آية الوضوء والثالث انها مشتركة فيهما لوجود الدخول وعدهم والرابع ان كان ما بعدها من جنس ما قبلها او جزأ كالمرافق دخل والافلا والخامس ان كان معه يدخل والافلا اقول هذا منقوض بقوله قرأت الكتاب الى باب فلان وقرأت القرآن الى سورة فلان والحق عندي ان يكون مشتركة بينهما (قوله للدلالة قوانا لافاضل الازيد على نفي كل فاضل سوى زيد الخ) قال الرماني معنى الاختصاص بان شيء دون غيره فاذا قلت جاءني القوم الا زيدا فقد اقتصت زيدا بانه لم يجيء واذا قلت ما جاءني الا زيد فقد اقتصت بالجيء واذا قلت ما جاءني زيدا لاراكبا فقد اقتصت هذه الحالة دون غيرها من المشي والعدو وغيره انتهى بيان كون مفهوم الاستثناء حكما لا اثباتا المستثنى ونفي كل المستثنى منه عنده لان العام عنده دليل فيه شبهة فيحتمل الكل والبعض فيبان ارادة البعض بالاستثناء يكون تفسيره فيكون نفي كل المستثنى منه سواء مفهوما وعندنا العام قطعي في الكل فيكون الاستثناء تغييرا موجبه كالتخصيص باوصف فبقى على عدم الاصلى فلا يكون نفي الحكم مفهوما من الاستثناء (قوله الى انه ظاهر في الحصر وان احتمل التأكيد الخ) اقول في تحقيق انما قال جماعة ان انما لقصر الصفة على الموصوف او الموصوف على الصفة وفرق البيانيون بين الاوئاما بناء على ما ذكر الشيخ في دلائل الاعجاز ان موضوع انما على ان يجيء الخبر لا يجهله المخاطب ولا يدفع صحته اولما ينزل هذه المنزلة تفسير ذلك انك تقول للرجل انما هو اخوك وانما هو صاحبك القديم لا تقول لمن يجهل ذلك ويدفع صحته ولكن لمن يعلمه ويقربه الا انك تريد ان تنبهه للذي يجب عليه من حق الاخ وحرمة الصاحب انتهى وما يستعمل له النفي والاعلى العكس فاصله ان يكون مما يجهله المخاطب وينكره نحو وما من آله الا الله ثم انه قد ينزل المعلوم منزلة المجهول لاعتبار مناسب فيستعمل النفي والانحو وما محمد الرسول الآية والصحيح انها الحصر مطلقا لكن اختلف في افادة الحصر قال الامام الصفدي في شرح الطغرائي انها كلمة تقتضي الحصر وقال قوم انها وضعت للحصر وفيه نظر قال ابو حيان في الارتشاف ان من قال انها وضعت للحصر لم يعرف النحو وقال

قوم هي مركبة من ان وما فاذا قلت انما زيد قائم كانت قلت ما قائم الا زيد ففي الكلام
 نفي واثبات ويؤيد هذا الوجه ما قاله الشيخ في دلائل الايجاز قال الشيخ ابو علي
 في الشيرازيات بقول ناس من النحو بين في تحريفه تعالى قل انما حرم ربي الفواحش
 ما ظهر منها وما بطن ان المعنى ما حرم ربي الا الفواحش قال واصبت ما يدل
 على صحة قولهم في هذا وهو قول الفرزدق * انا الزايد الحامي الزمار وانما * يدافع
 عن احسابهم انا او مثلي * نلبس يتخاو هذا الكلام من ان يكون موجبا او منفيا
 فلو كان عندك المراد به الايجاب لم يستقم الا ترى لا تقول يدافع انا ولا يقول انا
 وانما تقول ادافع واقول الا ان المعنى لما كان ما يدافع الا انما فصلت الضمير كما فصله
 مع النفي اذا لحقت معه الاحلال على المعنى وقال ابو اسحق في قوله تعالى انما حرم
 عليكم الميتة والدم الابنة النصب في الميتة هو القراءة ويكون المعنى ما حرم عليكم
 الابنية لان انما تأتي اثباتا ما يذكر بعدها ونفيا لما سواه انتهى كلام الشيخ ابي
 علي لكن يبعد هذا الوجه ما ذكره ابن هشام في المغني قال وزعم جماعة من الاصوليين
 والبيانيين ان ما الكائنة التي مع ان نافية وان ذلك سبب افادتهما الحصر قالوا
 لان ان للاثبات وما للنفي فلا يجوز ان يتوجها مع اللى شي واحد لانه تناقض
 ولان يحكم بتوجه النفي للمذكور بعدها لانه خلاف الواقع باتفاق فتعين صرفه
 لغير المذكور وصرف الاثبات للمذكور بخلاف الحصر وهذا البحث مبني على مقدمتين
 باطنتين باجماع النحويين اذ ليست ان للاثبات وانما هي لتأكيد الكلام اثباتا كان
 مثل ان زيدا قائم او نفيا مثل ان زيدا ابلس بقائم ومنه قوله تعالى ان الله لا يظلم
 مثقال ذرة وابست ما للنفي بل هي بمنزلة في اخواتها في ايتما ولعلما ولكن كما وانما
 انتهى ويبيده ايضا ما قاله الفاضل ان تقارن في شرح قول التلخيص تضمنه
 معنى ما والا وفي هذا الكلام اشارة الى ان ما في انما ليست هي النافية على ما توهمه
 بعض الاصوليين حيث استدلووا على افادته الحصر بان ان للاثبات وما للنفي ولا يجوز
 ان يكون الاثبات ما بعده ونفيه بل يجب ان يكون الاثبات ما بعده ونفي ما سواه وعلى
 العكس والثاني باطل بالاجماع فتعين الاول وهو معنى القصر و اشار بلفظ تضمن
 الى انه ليس بمعنى ما والا حتى كأنهما مترادفان اذ فرق عبد القاهر في دلائل الايجاز
 بين ان يكون في الشيء معنى الشيء وان يكون الشيء على الاطلاق انتهى
 اقول قول صاحب التلخيص ما خوذ من قول السكاكي في مفتاح العلوم
 حيث قال والسبب في افادة انما معنى القصر هو تضمنه معنى ما والا انتهى ثم قال
 صاحب المفتاح وتري ائمة النحوي يقولون ان انما تأتي اثباتا ما يذكر ونفيا لما سواه

و يقولون لذلك وجهها لطيفا بسند الى علي بن عيسى الرعي فانه كان من اكابر ائمة
 النحويين بخلاف وهو ان كلمة ان لما كانت تأكيد اثبات المسند للسند اليه ثم اتصلت
 بها الما المؤكدة لا النافية على ما يظنه من لا وقوف له بعلم النحو عنا عف
 تأكيدها فناسب ان يضمن معنى القصر انتهى ورد هذا بانه لو كان اجتماع
 التأكيدين مفيدا للحصر لا فاد الحصر نحو ان زيدا قائم ونحو والله ان زيدا قائم
 ولم يفد ويمكن ان يجاب بان مراده لا يجمع حرفا تأكيديا المتواليان الا للحصر
 ويؤيده قوله ثم اتصلت بها الما المؤكدة الخ فان قيل ان قوله اهنك قائم مع
 اجتماع حرفي التأكيد المتواليان لا يفيد الحصر اثباتا ووجه الاجتماع ان اصل
 اهنك لانك كما يقال هراق في اراق وهياك في اياك قلت ان لام الابتداء يوحى
 الى الخبر في ان لان ان تقتضى الصدارة ولا يجوز تقديم اللام عليه وانما لا يجوز
 لان زيدا قائم واما في اهنك يجوز بعد التغير وكلامنا في ان لافي هن وانما اظننا الكلام
 لكونه مفيدا لان المفيد غير ممول مع اظننا اقل قليل من مباحث انما لكن تركاه لادم
 مساعدة المقام (قوله اذ يبادر منه عدم صحة العمل بلانية) يعني قال الشافعي يبادر
 من الحكم على الشيء العام بلفظ انما الحصر سواء كانت كلمة انما تضمن الحصر او وضعت له
 اوركت من ان وما فيكون بمعنى الاستثناء والاستثناء يكون تفسير للعام عنده لانه محتمل
 عنده لا قطعي فيكون تفسير الارادة الكل واما عندنا فيكون تأكيديا للكلام والحصر لم ينشأ
 الا من عموم الالف لان حكم العام قطعي عندنا (قوله مفهوم العدد وانما افاد التخصيص
 الخ) يعني قال الشافعي الحكم على العدد يوجب وجود الحكم مفهومه وما عند وجوده
 والعدم عند عدمه لان العدم اسم خاص يوجب الحكم قطعا بالاتفاق (قوله لان التعميم
 بحيث يشمل الحكم المعدود وغيره الخ) اي لان تعميم الحكم بحيث يشمل المعدود وغيره كما
 قال الخنثية اذ اطلق امر انه طلاقا بينا اورجها ووقعت الفرقة بينهما بغير طلاق
 فيبطل نص العدد وهي حرة ممن تحيض فبذلك ائمة حبيضة كواهل علم تعدد بالحبيضة
 التي وقع فيها طلاق فيبطل نص العدد (قوله فانها لا يحتمل الزيادة والنقصان
 كما علم في ثلثة قروء) بيان ان العدد لا يحتمل الزيادة والنقصان في ثلثة قروء ان القراء
 لفظ مشترك وضع الحبيضة ووضع للطهر ففي قوله تعالى والمطلقات يتربصن
 بانفسهن ثلثة قروء المراد من القراء الحبيضة عند ابي حنيفة والطهر عند الشافعي
 فحين تقول لو كان الطهر يبطل موجب الخاص وهو اغتظ الثلثة لانه لو كان الطهر
 والطلاق المشروع هو الذي يكون في حالة الطهر والطهر الذي يطلق فيه ان لم
 يحسب من العدة يجب ثلثة اطهار وبعض وان احسب كما هو مذاهب الشافعي يجب

طهران و بعض (قوله قلنا التعميم نقول بجوازه انما هو بدلالة الخ) يعني ان تعميم الحكم المعدود وغيره في الطلاق الذي وقع في الحيض بدلالة نص لان النص وهو قوله تعالى ثلثة قروء مطلق فيصرف الى الكامل فلا يعتبر الحيض الذي وقع فيه الطلاق فيعرف حكم غير المشروع بدلالة نص (قوله لاسيما اذا كانت مفهومة لغة) اذا ثبت بدلالة النص في حكم المنصوص لان الثابت بدلالة النص مثل الثابت بالاشارة والعبارة في كونه قطعا فوق المقتضى حتى صح اثبات الحدود والكفارات بدلالة النص ولم يجز بالقياس لانه ثابت بمعنى مستنبط بالرأى نظرا لالاعة الا ان الثابت بالدلالة دون الاشارة عند التعارض (قوله لا بالعدد نفسه حتى يلزم الخ) حاصله انما حملنا النص على الطلاق المشروع الواقع في الطهر لانه المقصود بنظر الشرع في بيان ما يتعاقب به من الاحكام وجعلنا القروء ثلثة حيض كوامل فيعرف حكم غير المشروع بدلالة نص لا بالعدد نفسه حتى يلزم ابطال الخاص لا يقال لاي شيء لا يفيد الشافعي اعتبار طهر الذي وقع فيه الطلاق لانا نقول لا يقول الشافعي بوجود ثلثة اطهار كوامل غير ما وقع فيه الطلاق كما قلنا في الحيض بل اعتبر الطهر الذي وقع الطلاق فيه فبطل نص العدد بالنقصان (قوله ولا شك ان عدم التعرض لشيء ليس تعرضا لعدم الخ) هذا جواب سؤال مقدر تقديره ان المذكور في النص ثلثة قروء ولا تعرض فيه الى زيادة القروء الذي وقع الطلاق في الحيض فاجاب بقوله ولا شك ان عدم التعرض لشيء ليس تعرضا لعدم فنقول بالزيادة بدلالة النص (قوله والمذهبان) اي القول بمفهوم العدد والقول بنفيه مرويان عن مشايخنا الخ هذا جواب سؤال مقدر تقديره ان الحنفية جعل القروء في قوله تعالى ثلثة قروء حيضا فعملوا بمفهوم العدد في الطلاق المشروع حتى لا يلزم ابطال نص العدد وفي غير المشروع عملوا بنفيه وابطلوا نص العدد فيلزم التناقض فاجاب بقوله والمذهبان مرويان عن مشايخنا لا يقال يلزم في رعاية المذهبين ابطال الخاص ويلزم التناقض لانا نقول اننا نعمل في المشروع بمفهوم العدد وفي غير المشروع لانعمل بالعدد نفسه بل بدلالة النص فلا يلزم ابطال الخاص بل يلزم رعاية المذهبين (قوله كتقديم ما حقه التأخير من متعلقات الفعل) اي يحصل الحصر ينصرف في التركيب كتقديم معمول الفعل عليه في قوله تعالى اياك نعبد و اياك نستعين ورد ابن الحاجب هذا الحصر وقال في شرح المفصل الاختصاص الذي يتوهمه كثير من الناس من تقديم معمول وهم واستدل على ذلك بقوله تعالى فاعبد الله مخلصا ثم قال

تعالى بل الله فاعبد انتهى اقول هذا استدلال ضعيف لان مخلصا له الدين يعني عن اداة الحصر في الآية الاولى ورد ايضا الشيخ ابو حيان على مدعى الحصر ونقل عن سيبويه انه قال يقدمون ما هو الاهم من كلامهم ونقل عنه ايضا اذا قدم ما هو حقه التأخير يكون كلاما جيدا وربما اعترض على مدعى الحصر بنحو قوله تعالى افغير الله تاملوني اعبد واجيب انه لما كان من اشرك بالله غيره كانه لم يعبد الله كان امرهم بالشرك كانه امر بتخصيص غير الله بالعبادة ورد صاحب الفلك الدائر بقوله تعالى وكلا هدينا ونوحا هدينا من قبل واجيب بانا لا ندعي اللزوم بل الغلبة وقد يخرج الشيء عن الحقيقة والغلبة (قوله والفاعل المعنوي والخبر) اي يحصل الحصر بتقديم الفاعل المعنوي كزيد قام وانما قيدنا بالمعنوي احترازا عن المفعول الذي لم يسم فاعمله لان الاسناد فيه لفظي ونظيره قولك الف ضرب من ثلثة احرف هكذا نص الزنجشيري في الكشاف ووجه افادة الحصر انك تنقل الشيء عن بابه الى غير بابه يعني تجعل الفاعل المعنوي مبتدأ والفعل خبرا فيشغل الفعل بضميره فيؤكد الاسناد فيحصل الحصر هذا المخلص ما في دلائل الاستحجاز وقال سيبويه كأنهم يقدمون الذي يسانه اهم لهم انتهى وبتقديم الخبر كقوله تعالى لكم دينكم ولي دين وكذا معنى قولنا عليك التللان لاعلى غيرك وقد صرح به الزنجشيري في مواضع من الكشاف والسكاكي في احوال المسند وقال في القصر انه من قصر الموصوف على الصفة اقول فيه بحث انه اذا قصر المبتدأ على المجرور كان من قصر الصفة وهو الدين مثلا على الموصوف وهم المخاطبون فلا يصح قوله انه من قصر الموصوف على الصفة فكلامه تناقض مضطرب وقد ذهب الى ورود هذا كثير حيث قالوا هذا اولي مما ذهب اليه السكاكي فان الامثلة لا تساعد عليه لان المراد من قوله تعالى لكم دينكم اي دينكم مختص بكم لا يتجاوز الى الغير كما ان ديني مختص بي لا يتجاوز اليكم لان الجملتين مقررتان لقوله لا اعبد ما تعبدون ولا انتم عابدون ما اعبد ومن قوله تسمى انا فانه نص في موضعه انه من قصر الموصوف على الصفة وكذا قائم هو زيد لان معنى قائم زيد ان المختص به القيام دون القعود لان غيره لا يكون قائما علم ان في تقديم المسند على المسند اليه اربعة مذاهب الاول مذهب صاحب الكشاف والسكاكي والخطيب حيث قالوا يفيد قصر المسند اليه على المسند الثاني عند الطيبي ومن تابعه انه من قصر المسند على المسند اليه وهو عنده من قصر الموصوف على الصفة قال في التبيان تقديم المسند المراد به تخصيص المسند اليه به نحو تسمى انا وقال تعالى

لكم دينكم ولي دين انتهى وذكر في شرح التبيان انه لم يرتض مسلک السكاكي ورده الثالث عند صاحب الفلك الدار و ابن الحاجب و ابن حيان لا يفيد القصر بوجه من الوجوه الرابع عند الخفيد من المتأخرين انه يرد لكل منهما قال ولا يخفى قول علي رضي الله عنه ناعلم والاعداء مال والمقام يدل على ان العكس صحيح لكن الكلام في ان قصر المسند على المسند اليه مستفاد من تقديم المسند ومعونة المقام فلا دلالة من اللفظ عليه انتهى اقول الظاهر ان الثاني اقولهم انه بالفحوى والذوق لكن تقديمه قرينة عليه فح لا مانع من ارادة كل منهما بحسب ما يقتضيه المقام وفي الدليل الذي ذكره بحث فأمل (قوله وتعريف المسند) اي يحصل الحصر بتصرف في التركيب مثل تعريف المسند المشتق بالالف واللام قال ابو حيان في البحر مجي الالف واللام في المسند المشتق يفيد الحصر عند البعض كقوله تعالى اولئك هم المفلحون وقوله الا انهم هم المفسدون هذا الوجه على ما حقق في النحو لكن على ما حققه الشيخ في دلائل الاعجاز ايسر بمختص بتعريف المسند المشتق يأتي تفصيله بعد هذا القول (قوله والمسند اليه والمراد به هنا بعض انواع الخ) اي المراد بتعريف المسند اليه ههنا تعريفه بالجنس اقول الصواب ان يقول والمراد بهما بعض انواعهما لانه لا فرق بين افادة الالف واللام على معنى الجنس الحصر في الخبر وبين المبتداء لانه قال الشيخ عبد القاهر في دلائل الاعجاز اعلم انك تجد الالف واللام في الخبر على معنى ثم ترى له في ذلك وجوها احدها ان يقصر جنس المعنى على الخبر عنه لقصدك المبالغة وذلك قولك زيد هو الجواد وعمر والشجاع تريد انه الكامل لاك تخرج الكلام في صورة توهم ان الجواد والشجاع لم يوجد الا فيهما وذلك لانك لم تعتمد بما كان من غيره لتصوره عن ان يبلغ الكمال ولهذا امتنع العطف عليه للاشتراك فلو قلت زيد هو الجواد وعمر وكان خلفا من القول والوجه الثاني ان يقصر جنس المعنى الذي يفيد بالخبر على الخبر عنه لاعلى معنى المبالغة وترك الاعتماد بوجوده في غير الخبر عنه بل على دعوى انه لا يوجد الا منه ولا يكون ذلك الا اذا قيدت المعنى بشئ يخصه ويجعله في حكم نوع غير اسه وذلك كقوله ان يقيد بالحال والوقت كقولك هو الوفي حين لا يظن نفس بنفس خيرا وهكذا قول الاعشى هو الواهب المائة المصطفاة * واما محاضرا واما عشارا * فانت تجعل الوفا في الوقت الذي لا يفي فيه احد نوعا خاصا من الوفاء وكذلك يجعل هبة المائة من الابل نوعا خاصا وانه المذكور دون من عداه والوجه الثالث ان لا يقصر قصر المعنى في جنسه على المذكور لا كما كان في زيد هو الشجاع تريد ان لا تعتمد

بشجاعة غيره ولا كما ترى في قوله هو الواهب المائة الخ ولكن على وجه ثالث كقول الخنساء * اذا فجع البكاء على قتيل * رأيت بكاء الحسن الجميلا * لم تردان ما عدا البكاء عليه فلبس بحسن ولا جبر ولا يقيد الحسن بشئ فيتصور ان يقصر على البكاء كما قصر الاعشى هبة المائة على الممدوح ولكنها ارادت ان تقره في جنس ما حسنه الحسن الظاهر الذي لا ينكره احد ولا يشك ومثله قول حسان بن ثابت رضي الله عنه وان سنام المجد من آل هاشم بنو بنت محزوم ووالدك العبد انتهى لمختصا (قوله وهو ان يعرف المبتدأ) اي بعض انواع المسند اليه ان يعرف المبتدأ سواء كان باللام او الاضافة (قوله ويجعل الخبر ما هو اخص منه الخ) عطف على قوله ان يعرف اي وان يجعل الخبر ما هو اخص من المبتدأ المعروف الظاهر عمومه (قوله مثل العالم زيد والرجل بكر والكرم في العرب الخ) قال ابو حيان في البحر اذا كان للجنس يراد به الكامل نحو الانسان زيد في الكامل في الانسانية انتهى وكذا العالم زيد والرجل اي الكامل في العالمية والرجولية زيد وبكر ويمكن ان يقال الحصر في قوله الكرم في العرب من وجه اخر لان العرب لما كان ظرفا محيطا بالجنس الكرم كلقبة المضروبة عليه يمنع من كل جهة خروجه عن العرب فبدل لغة على الحصر لافهموما (قوله ولا في عكسه ايضا) اي ولا خلاف في افادة الحصر في عكسه ايضا مثل زيد العالم وزيد صديق قال ابن الحاجب في اماليه قول القائل صديقي زيد وزيد صديقي لا يخ اما ان يريد بالصديق صديقا مفردا معهودا او عموم الاصدقاء فان قصد الى صديق معهود مفرد وقدم زيدا او اخره فالعنى واحد وان قصد الى عموم الاصدقاء وقدم زيدا او اخره وجب العموم ايضا لانه اذا قصد ذلك فواجب استواء التقديم والتأخير لانه اذا قال صديقي زيد وقصد الى ان كل صداقة لي محصورة في زيد او قال زيد صديقي وقصد الى ان زيدا هو الخبر عنه لاسواه وجب الحصر فيهما جميعا انتهى لكن قال الامام انك اذا اخرت صديقي كانت الصداقة غير محصورة في زيد واذا قدمت صديقي كانت الصداقة محصورة في زيد وكلامه مشعر بان صديقي خبر في الخليلين جميعا وقال بعضهم ايها قدم فهو المبتدأ وقال قوم التقديم والتأخير سواء ووجه قول الامام ان صديقي متعين الخبرية بدليل دلالة على المعنى المنسوب الى زيد كما انك اذا قلت زيد صديق لي او صديقي لي زيد فان هذا متعين بالايجاع للخبرية لكونه نكرة فاذا ثبت انه خبر وقد اخزته لم يلزم الحصر لجواز ان يكون الخبر اعجم كقولك زيد عالم فاذا قدمته مع ثبوت كونه خبرا فلما تقدمه الاغرض ولا غرض الا قصد الحصر

وفيه تفصيل لكن لا يساعده المقام (قوله حتى قال صاحب المفاتيح المنطلق زيد
وزيد المنطلق يفيد حصر الانطلاق على زيد الخ) فان قيل لما كان كلاهما يفيد
الحصر فلا فائدة في التقديم وانما خير قلت الفائدة فيهما المطابقة المعنوية وهي
جعل المطلوب المخاطب محكوما به لكونه محط الفائدة وتحقيقها كما حققه الشيخ
والسكاكي انها التماثلون اذا تعرف الطرفان لانه لو ينكر احدهما لكان هو الخبر لكونه
من شأنه ان يكون غير معلوم واذا تعرف فالابد ان يكون معلوما بالحقبة او الشخصيات
او بوجه ما حتى يصح التعريف وحين يكون الاعرف محكوما عليه والمعروف بوجه مجهول
محكوما به لانه لو عرف من كل وجه لم يطلب الا ترى اذا بلغك ان قوم من اهل بلدة او
محلة معينين انطلق منهم واحد وانت تعلم اوائك بمشخصاتهم وتعلم المنطلق بوجه
وهو كونه منهم وتجهله من غير تعيين تعين ان يقال في جواب من المنطلق زيد المنطلق
ولا يصلح عكسه اما لو شاهدت شخصا منطلقا من بعيد ولم تعرف بذاته ومشخصاته
وقلت من المنطلق فتعين المنطلق زيد لانك كنت مشاهدا للمنطلق عارفا له والمجهول
لك ما يشخصه كان مطلوبه الشخصيات وحق المنطلق حينئذ ان يكون مبتدأ
اما عند الجمهور فظاهر واما عند سيبويه فكذلك لانه التزم تقديم المسؤل عنه
لكونه اهم بالذكر (قوله واما بطلان الا لازم فلان الخبر الثابت للعالم) اي فلان
الخبر الثابت وهو زيد للعالم المبتدأ ثابت لجزئيات العالم لانه لا بد ان يكون الخبر
اعم من المبتدأ حتى يكون مفيدا (قوله فيلزم ثبوت زيد ابكر الخ) الا ترى اذا حل
عالم على زيد يجوز ان يحمل على بكر وخالد لكونه اعم فلما كان زيد خيرا للعالم فيجوز
ان يحمل على بكر فيلزم ان يكون بكر زيدا بعينه وهذا باطل واذا ثبت هذا بطل
جعل اللام للجنس (قوله ولما صدق عليه مع بقاءه على العموم) اي لما صدق حل
زيد على العالم عندهم مع بقاء العالم على العموم مع انه ليس بصادق في الحقيقة
(قوله فوجب جعله لما صدق عليه بعد تخصيصه بما يصلح الخ) اي فوجب جعل
اللام للهههذهذه الذي صدق حل زيد عليه بعد تخصيصه وجعله في حكم
نوع برأسه (قوله بمعنى الكامل المنتهي في العلم الذي تصوره المخاطب وتوهمه الخ)
حاصله ان الالف واللام في المبتدأ على معنى الجنس لا يجوز حل زيد عليه لان
العالم عام والخبر من جزئياته فلا يصدق الحمل بهذا المعنى الا انهم قصدوا حل
جنس العلم على زيد لقصد المبالغة واراوا الكامل واخرجوا الكلام في صورة توهم
ان صفة العلم لم توجد الا فيه وذلك انهم لم يعتقدوا بما كان من غيره لقصوره عن
ان يبلغ الكمال واخبروا عن ذلك الشخص المتصور التوهم على وجه القصر

فقالوا العالم زيد وامتنعوا العطف عليه حتى لو قلت الجواد زيد وعمروا العالم زيد
وبكر كان خلفا عندهم كذا في دلائل الاعجاز (قوله الا لازم من الدليل الذي ذكرتم
هو المبالغة) وهي غير مطلوبة لا الحصر الذي هو المطلوب قلت نعم ان قصر
الجنس المعنى الذي يفيد به بالمبتدأ على الخبر على معنى المبالغة وترك الاستداد
بوجوده في غير الخبر عنه يكون مبالغة لا قصر حقيقة وكلامه فيه لكن مرادهم
ليس كذلك بل على دعوى انه لا يوجد الامنه ويؤيده قول المص فوجب
جعله لما صدق عليه بعد تخصيصه الخ فيكون في حكم نوع مخصص به برأسه
فيفيد الحصر وهو المطاوب (قوله على الاخرى على تشريك اشياء الخ) الاولى متعاقبة
بعطف والثانية على بدل يعني قال بعض الفقهاء عطف احدي الجملتين المستقلتين
على الاخرى توجب شركة الثانية الاولى في قوله تعالي اقيموا الصلوة واتوا الزكوة
في عدم وجوب الزكوة (قوله لان العطف يقتضي الشركة الخ) يعني احتج من ادعى
الشركة على صحة دعواه وقال لان العطف في اللغة موجبة للاشتراك ومطلق
الاشراك مقتضى التسوية بين الجملتين في الحكم الا ترى ان عطف الجملة الناقصة
على الكاملة توجب الاشتراك في الخبر والحكم فالكاملة توجب الاشتراك في الحكم
عملا بدليل الشركة وهو العطف الا ترى ان قوله ان دخلت الدار فانت طالق
وعبدي حر يعلق العتق بالشرط كعلق الطلاق به لانه ناقص في الشرط
وان كانت الجملة المعطوفة تامة في نفسها فيجب القول بالشركة في الحكم في الجملتين
المستقلتين (قوله للمقتضى للشركة بينهما في الحكم ليس للعطف بل افتقار
المعطوف ونقصانه الخ) يعني قلنا ان عطف الجملة الكاملة على الجملة الناقصة
في اللغة لا توجب الشركة بين الجملتين بل انما وجبت الشركة بينهما لافتقار
الجملة الناقصة الى ما تتم به وهو الخبر مثلا في قوله انت طالق وزينب (قوله
فان الاصل في كل كلام الخ) اي لان الاصل في كلام العرب ان ينفرد كل كلام
بحكمه ويستبد في نفسه ولا يشاركة كلام اخر في الحكم كما في قوله جاءني زيد
وذهب عمرو ومات خالد (قوله والشركة في الناقصة الخ) يعني اذا عطف الناقصة
على الكاملة وجبت الشركة ضرورة افتقارها اليها في الخبر والحكم جميعا (قوله
وقد عذمت الضرورة في التامة) اي وقد عذمت ضرورة افتقار الناقصة الى الكاملة
في الخبر والحكم فلا يقتضي الشركة اصلا الا فيما يفتقر اليه فلا يرد الاعتراض
بقوله ان دخلت الدار فانت طالق وعبدي حر لان الثانية مفتقرة الى الاولى في حق
الشرط وان كانت كاملة في نفسها لانه عرف بدلالة الحال انه اراد التعليق لا التجزئ

وام يذكره شرطاً على حدة فصارتنا قصاصاً من حيث التعليق وقد عطفه على المعلق فثبت الشركة في الشرط ولهذا قلنا لو قال ان دخلت الدار فانت طالق وعزة طالق ان طلاق عزة وقع في الحال ولم يتعلق بالشرط لان بدلالة الحال عرف ان غرضه التخيير لا التعليق لانه لو اراد التعاقب اقتصر على قوله وعزة لان خبر الاول يصلح خبراً للثاني بخلاف قوله وعبدى لان خبر الاول لا يصلح خبراً له (قوله يتعلق طلاق عزة بالدخول الخ) يعني اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق ثلاثاً وعزة طالق يتعلق طلاق عزة بالشرط ايضاً لان غرضه تعليق الثلاث في حق المخاطبة وتعليق نفس الطلاق في حق عزة ولا يمكن ذلك الا باعادة الخبر بلا قيد لانه لو كان مراداً وجد القيد في الثاني ولم يوجد الخبر (قوله اقول عدوا وبين جملتين لا محل لهما من الاعراب عاطفة محل بحث) اقول فيه بحث لانه قد ثبت في قوانين علم المعاني ان رعاية التناسب شرط في عطف الجمل سواء كان له من الاعراب اولا حتى لو لم يعدوا عاطفة وام يشترط رعاية التناسب لجاز ان يقال زيد منطلق ودرجات الجمل ثلثون وقائمة الخليفة في غاية الطول وجالينوس ماهر في الطب والفروسية بالادعي وسيبويه ماهر في النحو مع انه يحكم على من يتكلم هذه الاقوال بكمال السخافة او يعدد مسخرة من المسخر فدل على كون الواو عاطفة بين الجملتين المستقلتين مع رعاية التناسب (قوله لان العطف من التوابع والتابع كل ثان باعراب سابقه الخ) اقول هذا التعليل قاصر لان التابع معرب باعراب سابقه ان كان معرباً واو الاقولا (قوله ومنها تخصيص العام بسببه) ومعنى تخصيص العام بسببه ان يكون العام مقتصر على ذلك السبب ولا يعمد على غيره وهذا مذهب مالك والشافعي (قوله ذهب عامة العلماء الى اجراءه على عمومهم لان التمسك اتماهو باللفظ وهو عام الخ) يعني حجة العامة ان العبرة بالعموم اللفظ في كلام الشارع لان التمسك في الاحكام به دون السبب واللفظ مقتضى العموم باطلاقه فيجب اجراؤه على عمومهم اذا لم يمنع عنده مانع والسبب لا يصلح مانعاً لانه لا ينافي عموم الحكم لانه لو كان مانعاً لكان تصریح الشارع باجراؤه على العموم اثبات العموم مع انتفاء العموم وهو فاسد يؤيد ما ذكرنا اجماع الصحابة والتابعين رضي الله عنهم على النصوص العامة الواردة مقيدة باسباب ضلي عمومها فان آية الظهار نزلت في خولة امرأة اوس بن الصامت وآية اللعان نزلت في هلال بن امية حين قذف امرأته بنت شريك بن سخما وفي صومير العجلاني وآية القذف نزلت في حق من قذف عابشة رضي الله عنها وتطهيرها

عما قالوا واية السرقة في سرقة رداء صفوان او في السرقة المجن وقوله عليه السلام ايما اهاب دبع فقد طهر في شاة مميونة ولم يخصوا هذه العمومات بهذه الاسباب وعموا بعمومها من لدن رسول الله صلى الله عليه وسلم الى زمن الخلاف فعرفنا ان العام لا يختص بسببه (قوله وبعض اصحاب الشافعي وابوا فرج من اصحاب الحديث فصلوا بين ان يكون السبب سؤال وبين ان يكون وقوع حادثة ومجتهدهم في الفرق بين وروده بناء على وقوع حادثة وبين وروده بناء على سؤال سائل بان الشارع اذا ابتداء بيان الحكم في حادثة قبل ان يسأل عنه فانظروا انه اراد مقتضى اللفظ اذ لا مانع منه واما اذا سئل عنه فان الظاهر انه لم يورد الكلام ابتداءً وانما اورده ليكون جواباً عن السؤال وكونه جواباً عنه يقتضي قصره عليه (قوله اذ لوله) اي لولا اختصاص العام بالسبب لما جاز تخصيصه بالاجتهاد يعني حجة مالك والشافعي في تخصيص العام بسببه ان الحكم لما ترتب على سبب يجب ان يكون مخصوصاً بذلك السبب لانه لو كان عاماً لجاز تخصيص السبب واخراجه عن العموم بالاجتهاد كما يجوز تخصيص غيره به (قوله لان نسبة العام الى جميع الافراد على السوية) الخ اي نسبة العموم الى جميع الصور اذ اخلت تحته مساوية (قوله وايضاً لوله لم يكن انقله) اي لنقل السبب فائدة يعني لولا اختصاص العام بالسبب وكان الحكم عاماً لم يكن لنقل السبب فائدة وقد اتفقوا على نقله فلزم اقتصار الخطاب عليه (قوله وايضاً لوله لم يطابق الجواب السؤال) لانه عام والسؤال خاص يعني قال مالك والشافعي ان من شرط الجواب ان يكون مطابقاً للسؤال وانما يطابق بالمساواة واذا اجرى بناه على عمومهم ابقى مطابقاً يصير ابتداء كلام ولهم دليل اخر وهو ان الحكم لما ترتب على سبب يجب ان يكون مخصوصاً بذلك السبب لان السبب بمنزلة العملة والحكم بمنزلة المعلول لانه هو الذي اثار الحكم واثبته فكان متعلقاً به تعلق المعلول بالعلة فيختص به قلنا لبس الكلام في مثل هذا السبب حتى لو كان السبب المنقول هو المؤثر كان الحكم متعلقاً به مثل ما روي ان رسول الله سهي فسجد يعني كانت السجدة مختصة بالسهو حتى لا تجب في العهد وقال الشافعي تجب لانه عام (قوله قلنا عن الاول) يعني قلنا في الجواب عن قولهم لولا اختصاص العام لجاز تخصيص السبب بالاجتهاد وانما لا يجوز لانه يجوز دخوله في الخطاب قطعاً (قوله وقلنا عن الثاني الخ) يعني اجاب اصحابنا عن قولهم لو كان عاماً لم يكن في نقل السبب فائدة بقولهم فائدة معرفة اسباب التنزيل والسير والقصاص واتساع علم الشريعة وايضاً امتناع اخراج السبب بحكم التخصيص بالاجتهاد (قوله المطابقة اتماهي

الكشف لا المساواة يعني قلنا ان اردتم باشرط المطابقة ان يكون الجواب مساويا
 للسؤال فم عادة وشريعة اماعادة فلانه قد يزيد على قدر الجواب من غير انكار
 واما شريعة فلانه تعالى لما سأل الله تعالى موسى عليه السلام عما في يمينه بقوله في
 تلك بيمينك يا موسى زاد موسى عليه السلام على قدر الجواب فقال هي عصا اتوكأ
 عليها الاية والنبي صلى الله عليه وسلم لما سئل عن التوضي بماء البحر قال عليه السلام
 هو الطهور وماؤه والحل ميثه فاجاب وزاد وان اردتم باشرطها الكشف عن السؤال
 وبيان حكمه فلا نسلم عدم المطابقة لانه طابق وزاد فان قيل الاولى ترك الزيادة
 في الجواب رعاية للتناسب بينهما قلنا بان افادة الاحكام الشرعية اولى من رعاية
 الاحكام اللفظية ويؤيد ما قلنا اجماع الصحابة والتابعين كما ذكرنا سابقا حاصله
 ان العام عندنا لا يختص بسببه بل يجري على اطلاقه وعمومه سواء كان السبب
 وقوع حادثه او سؤال سائل او امر آخر لان النص العام ساكت عن سبب
 النزول والسكوت الذي ايس في موضع البيان لا يكون حجة الا ترى ان عامة الحوادث
 مثل الظهار واللعان وغير ذلك كما ذكرنا وردت مقيدة باسباب ولم يختص بها علم
 ان المص لما بين الخلاف في تخصيص العام بالسبب ولم يبين ان المراد سبب الوجوب
 او سبب الوجود فلا بد من التفصيل والبيان بيانه ان جملة ما يختص بالسبب وما لا يختص
 به عندنا على اربعة اوجه الاول ما خرج مخرج الجزاء فيختص به يعني استعمل
 المتكلم اللفظ العام على طريق الجزاء لما قبله فيختص به كقوله تعالى فاقطعوا اخرجه
 مخرج الجزاء كقوله تعالى السارق والسارقة فكان السرقه سبب وجوب القطع لان
 الحكم يختص بسببه بلا خلاف وكذا الجلد في الزنا والثاني ما لا يستقل بنفسه
 اي لا يفهم الحكم عنه بدون ربط بما قبله من السبب فصار ك بعض الكلام من جلته
 فلا يجوز العمل به والثالث ما خرج مخرج الجواب واحتمل الابتداء يعني لما كان
 مستقلا يحتمل ان يكون كلاما متبدا حتى اذناه صدق ديانة لا قضاء والرابع
 ما زاد على قدر الجواب فكان ابتداء يحتمل البناء يعني ما يكون كلاما مستقلا خرج
 جوابا بالسؤال لكنه زائد على قدر الجواب هذا هو صورة الخلاف واما الثلاثة
 المذكورة فمختصة به بالاتفاق والرابع لا يكون مختصا بما تقدم لانه ابتداء كلام
 يحتمل البناء (قوله ومنها حمل المطلق على المقيد مطلقا) قال فخر الاسلام
 وابعد من هذه الجملة ما قاله الشافعي من حمل المطلق على المقيد انتهى اي
 ابعد من الصواب في الوجوه الفاسدة التي مر ذكرها ما قاله الشافعي من حمل
 المطلق سواء كان في السبب او في الشرط او في الحكم على المقيد اذا كان في حادثه

واحدة بطريق دلالة النص اقول لم يذكر المص عليه الشافعي في حمل المطلق
 على المقيد في حادثه واحدة بل ذكر علمه في حادثين وقال لان المقيد يجري مجرى
 الشرط فيوجب النبي في المنصوص ونظيره الخ اعتمادا على ذكره في فصل حكم
 المطلق على المقيد فلا بد من ذكرها قال الشافعي حمل المطلق على المقيد في حادثه
 واحدة بطريق الدلالة لان الشيء الواحد لا يكون مطلقا ومقيدا للتناقى بين الاطلاق
 والمقيد فلا بد من ان يجعل احدهما اصلا والاخر مبنيا عليه فالمطلق ساكت
 والمقيد ناطق فكان المقيد الناطق اولى للعمل من الساكت ولان المطلق محتمل
 والمقيد محكم والمحكم اولى من المحتمل فيحمل عليه كما حمل الزكوة على السائمة حيث
 وردا في سبب الحكم لقوله عليه السلام في نخس من الابل شاة وفي نخس من الابل
 السائمة شاة وكالتصين الواردين في صدقة الفطر او وردا في شرط الحكم في
 الحديث لانكاح الابولى وشاهدي عدل ولانكاح الابحضور شاهدين وكقوله تعالى
 فاستشهدوا شهدين من رجالكم فاستشهدوا ذوى عدل منكم اوردنا في حكم واحد
 كالتصين الواردين بالتحريم في كفارة قتل الخطاء او كفارة الظهار وحاصل البحث
 ان العمل بمفهوم النص واجب عنده لانه حجة شرعية فحمل المطلق على المقيد ابدا
 وعندائمه الاصول لا يحمل ابدا وعندائمه الفروع يحمل في بعض الصور ولا يحمل
 في بعضها فخر الاسلام استبعد حمل المطلق على المقيد في حادثه واحدة سواء كان
 في السبب او في الشرط فقال وابعد من هذه الجملة ما قاله الشافعي من حمل المطلق
 على المقيد انتهى (قوله اي سواء اقتضاه القياس او لا كما ذهب اليه بعض الشافعية)
 اقول الصواب ترك لفظ بعض لان حمل المطلق على المقيد لا يجوز عندنا سواء اختلف
 الحكم او اتحد الحكم واختلف الحادثه ككفارة اليمين والقتل وعند الشافعي يحمل سواء
 اقتضى القياس او لا كذا في التوضيح (قوله كما ذهب اليه بعض اخر من الشافعية) يعني
 زاد بعض الشافعية قيدا اقتضى القياس يحمل عليه كما سبق في فصل حكم المطلق
 ان يجري على اطلاقه كما ان المقيد على تقييده لكن الفرق بيننا وبين بعض الشافعي
 في اقتضاء القياس انهم حملوا المطلق على المقيد عند اتحاد الحكم ان اختلف الحادثه
 وعندنا يحمل الاول على الثاني عند اتحاد الحكم والحادثه فيحمل المطلق على المقيد
 بالاتفاق كقراءة العامة فصيام ثلاثة ايام وقراءة ابن مسعود ثلثة ايام متتابعات لامتناع
 الجمع بينهما ضرورة ان المطلق يوجب اجزاء غير المتتابع لموافقة الامور به والمقيد
 يوجب عدم اجزائه (قوله لان المقيد لكونه وصفا زائدا يجري مجرى الشرط)
 قال صاحب الكشف الوصف بمنزلة الشرط من حيث ان الشرط انما يدخل

على ما هو موجب للحكم في الحال لو لا دخوله عليه فكان الشرط مؤخرًا حكم
 الايجاب الى زمان وجود الشرط ونافيًا له في الحال فكذا النص موجب بنفسه
 لو لا الوصف فاذا قيد به تأخر الحكم في ذلك المسمى الى زمان وجوده فكان
 بمنزلة واحدة يوضحه ان قوله انت طالق ان دخلت الدار لا يكون موجبًا وقوع
 الطلاق ما لم يوجد الشرط وبدونه كان موجبًا في الحال فكذا قوله انت طالق ان
 دخلت الدار راكبة لا يكون موجبًا ما لم يوجد الركب مع الدخول انتهى قال فخر
 الاسلام في جواب الشافعي لانسليمه ان القيد بمعنى الشرط مطلقًا الا ترى ان قوله
 تعالى من نسائكم معرفة بالاضافة فلا يكون القيد معرفًا ليحمل شرطًا ولا نافيًا
 ان الشرط لا يوجب نفيًا بل الحكم الشرعي انما يثبت بالشرع ابتداءً فاما العدم
 فليس بشرع ولانا ان سلناه له النفي ثابتًا بهذا القيد لم يستقم له الاستدلال به
 على غيره الا اذا صححت المماثلة وقد جاءت المفارقة في السبب وهو القتل فانه اعظم
 الكبار وفي الحكم صورة ومعنى حتى وجب اليقين التخيير ودخل الاطعام في الظهار
 دون القتل فبطل الاستدلال انتهى حاصله قال الشافعي اذا كان المطلق والمقيد
 في حادثين مع ان الحكم واحد مثل كفارة القتل وسائر الكفارات يحمل المطلق
 على المقيد لان قيد الايمان في رقبة مؤمنة زيادة وصف يجري مجرى التعليق
 بالشرط فيوجب عدم الجواز عند عدم الايمان في النصوص عليه يعني
 في القتل الخطاء وفي نظيره من الكفارات فان الرقبة اذا كانت مؤمنة يجوز
 اعتاقه عنها واذا لم يكن مؤمنة لا يجوز اعتاقه عنها لانها جنس واحد
 واذا ثبت ان نفي الجواز في النصوص حكم النص المقيد بقيد الايمان فيتعدي
 هذا الحكم وجودا وعدما الى سائر الكفارات في حق تحرير الرقبة المؤمنة
 والجامع ان الكفارات كلها جنس واحد (قوله ان هذا القياس ليس تعدياً
 للحكم الشرعي بل هو تعدياً للعدم الاصلى هذا جواب لما قال الشافعي ان
 المقيد يوجب النفي عند عدم القيد بدليل ان الجواز ينتفي بغوات القيد فيكون
 القيد المثبت نافيًا لمفهومه فيتعدي هذا الحكم الشرعي وجودا وعدما الى سائر
 الكفارات فاجاب بقوله ان هذا القياس ليس تعدياً للحكم الشرعي لان النص
 المقيد اوجب الحكم في محله ابتداءً من غير تعرض بالنفي عند عدمه فلم يجز المطلق
 لكونه غير مشروع لان النص المقيد نفيه الا ترى ان اعتناق الرقبة الكافرة
 في القتل لا يجوز باعتبارها تها لم يشرع كفارة كما لا يجوز تحرير العبيد والسلاة
 والمقعد والنصف لان قيد الايمان نفي جوازه بل باعتبار عدم المشروعية

فلا يتعدى حاصل البحث ان المعلق بالشرط معدوم قبل وجود الشرط لكن
 هذا العدم عندنا هو العدم الاصلى الذي كان قبل التعليق وعنده ثابت بالتعليق ففي
 قوله ان دخلت الدار قانت طالق عدم الطلاق قبل وجود الشرط ولكن بالعدم
 الاصلى الذي كان قبل التعليق واستمر الى زمان وجود الشرط وعنده هو ثابت بالتعليق
 مضاف الى عدم الشرط حاصله ان وجود الشرط يدل على وجود المشروط
 وعدمه يدل على انتفائه عند القائلين بالمفهوم واوليه ذهب بعض من انكر المفهوم مثل
 الكرخي من اصحابنا وابن شريح من اصحاب الشافعي وابي الحسن البصري من متكلمي
 المعتزلة وعند عامة من انكر المفهوم عدمه لا يدل على انتفاء المشروط وتسمى
 هذا مفهوماً للشرط وحجج كل واحد منهم مذكورة في الكشف على التفصيل لكن
 لا يساعده المقام (قوله لما سبق في مفهوم المخالفة) يعني اثبات النص المقيد حكماً
 لا يوجب نفيًا لاعتبار ولا اشارة ولا دلالة لان النفي ضد الاثبات والنص المقيد يثبت
 الظاهر فلا يثبت ضد الظاهر بدلالة النص ولا اقتضاء لان اثبات الحكم في محل
 بوصف لا يحتاج الى نفي الحكم عند عدم ذلك الوصف فيصير الاحتجاج به
 احتجاجاً بلا دليل لان السكوت عن اثبات المفهوم عدم والعدم لا يصلح دليلاً
 ولان اثبات الحكم بالنص او بالعبارة او بالاشارة والدلالة او الاقتضاء وما وراء ذلك
 يعني خفي الكلام ليس بدليل معتبر (قوله ان هذا القياس ابطال الحكم
 الشرعي الخ) يعني ان تعدي حكم المقيد الى المطلق بالقياس يلزم ابطال النص
 المطلق بالقياس وتوضيحه ان اجزاء المطلق على اطلاقه والمقيد على تقييده عمل
 بموجب كل نص من المطلق والمقيد على ما وضعه والاطلاق من الكلام المطلق
 معنى متعين معلوم وليس بمبهم ولا مجمل كما قال الشافعي فيمكن العمل به مثل التقييد
 وترك الدليل وهو النص المطلق الى غير دليل وهو النص المقيد دليل باطل مستحيل
 كذا في البردوي فيمكن العمل به فلا يحمل عليه الا ترى ان العمل بالمطلق واجب
 بالاتفاق اذا لم يوجد المقيد فثبت ان المطلق ليس كالمبهم والمجمل وانه واجب
 العمل باطلاقه بخلاف المجمل فانه ليس بواجب العمل قبل ورود البيان واذا
 ثبت ما قلنا لا يجوز ترك العمل بالاطلاق الذي هو دليل يمكن العمل به الى غير
 دليل وهو العمل بالمفهوم مثل التقييد لا يجوز ترك العمل به بالاطلاق بالاتفاق
 كذا في شروح البردوي وحاصل البحث ان وصف الايمان في القتل الخطاء
 لا يمنع التحرر بالكفارة في الظهار واليمين لان القيد يوجب الحكم ابتداءً وهو جواز
 اعتناق المؤمنة وبقي الكافرة على عدم الجواز باعتبار عدم المشروعية من غير

تعرض بنى الحكم عند عدم القيد ولا يثبتاه فاجتمع نصان المطاق والمقيد في الظهار واليمين فيعمل فيهما بهما يعني يجوز الكافرة والمؤمنة بالنص المطلق ويجوز المؤمنة بالنص المقيد ايضا فيهما (قوله وههنا المطلق نص دال على اجزاء المقيد الخ) اي المطلق نص دال في الظهار واليمين على جواز المؤمنة والكافرة من غير وجوب احدهما على التعيين (قوله فان قيل المطلق ساكت عن القيد الخ) حاصل السؤال ان النص المطلق ساكت عن قيد الايمان غيره تعرض له لا بالنفي ولا بالاثبات فكان المنصوص بالنظر الى هذا الوصف خاليا عن النص فيجوز اثبات الوصف في النص بالقباس ولا يلزم ابطال النص المطلق بالقباس بل اثبات الوصف فيه فيتعدي هذا الحكم وجودا وعدمه الى سائر الكفارات في حق تحرير رقبة مؤمنة لان الكفارات كلها جنس واحد كما سبق (قوله اجيب بانه ممنوع بل هو ناطق بالحكم الخ) اي المطلق ناطق بالحكم لان الاطلاق من الكلام المطلق معنى متعين معلوم سواء وجد القيد ام لا فيمكن العمل به مثل التقييد (قوله انه لا يدل على احدهما بالتعيين) يعني ان المطلق يدل على معنى معين معلوم بالوضع على اطلاقه وله حكم معلوم فيمكن العمل الا ترى ان العمل بالمطلق واجب بالاتفاق اذ لم يوجد المقيد ثبت ان المطلق لا يجوز ترك العمل بالاطلاق الذي هو دليل يمكن العمل به الى غير دليل وهو العمل بالمفهوم كذا في البردوى وشروحه فيجوز اعتناق المؤمنة والكافرة عن الكفارات سوى القتل الخطأ فان دل على احدهما بالتعيين يلزم ترك الدليل وهو النص المطلق الى غير الدليل وهو النص المقيد وهو باطل مستحيل كذا في البردوى (قوله قيل للخصم ان يقول المعدي هو وجوب القيد لاجزاء المقيد الخ) هذا بردي على قوله انه لا يدل على احدهما بالتعيين يعني قال الشافعي ان نفي جواز الكافرة في النص المطلق حكم النص المقيد بقيد الايمان كان جواز المؤمنة حكم النص المقيد بقيد الايمان فيتعدي هذا الحكم وجودا وعدمه الى سائر الكفارات في حق تحرير الرقبة المؤمنة والجامع ان الكفارات كلها جنس واحد حاصل قول الشافعي ان المطلق بسبب المقيد صار بمنزلة المجمل لان المطلق محتمل افراد داخله تحته كالمجمل من غير ترجيح البعض على البعض فلا يجب العمل من غير بيان وقاس على النص المجمل ولم يعمل الا بالبيان كالمجمل كذا في الشروح ولانه جمع بين الدليل في حل المطلق على المقيد لان العمل بالمقيد يلزم منه العمل بالمطلق لكونه جزءا من المقيد والعمل بالمطلق لا يلزم منه العمل بالمقيد لخصوله في ضمن غير ذلك المقيد وايضا فانه يخرج بالعمل بالمقيد عن العهدة يقينا سواء كان مكلفا

بالمطلق او بالمقيد بخلاف العمل بالمطلق اذ قد يكون مكلفا بالمقيد فلا يعمل به فلا يخرج عن العهدة فيكون المقيد بيانا للمطلق لان نسخا لان التقييد لو كان نسخا لكان التخصيص نسخا كذا في شرح العضد لمختصر ابن الحاجب وجوابه فيه فارجمه

* باب البيان *

(قوله ومن المباحث المشتركة بين الكتاب والسنة البيان) يعني ان اسكاب باقسامه سوى المحكم والمثابه والسنة باقسامها سوى المحكم والمثابه يحتمل البيان اي الاظهار لان انواع السنة كثيرة المشهور والمتواتر والاحاد وغيرها فيكون من المباحث المشتركة بينهما ويشارك العام والخاص والمشارك ونحوها من جهة جريانها في الكتاب والسنة فوجب الحاقه بها لان العام والخاص والمشارك وغيرها حجة يحتمل البيان الا ان المص قدم ذكرها واخر ذكر البيان اقتداء بالسلف في ذلك كذا في التلويح (قوله وهو يطلق على فعل المبين كالسلام الخ) اي يطلق البيان على التبيين كالسلام على التسليم والكلام على التكليم فيكون البيان بمعنى اظهرا المراد اما بالمنطوق او غيره والى هذا ذهب صاحب التوضيح لانه مذهب اكثر اصحابنا قال فخر الاسلام البيان في كلام العرب عبارة عن الاظهار قال الله تعالى علمه البيان اي اظهر الانسان ما في قلبه بكلام وقال هذا بيان للناس وقال ثم ان عاينة بيانه والمراد بهذا كله الاظهار والفصل والمراد في هذا الباب عندنا ما دون الظهور ومنه قول انبي صلى الله عليه وسلم ان من البيان لسحرا اي من الاظهار انتهى لمخصا حاصله اختلف العلماء في معنى البيان اتفق اصحاب الشافعي مع بعض اصحابنا ان معنى البيان الظهور لان اصل اللغة الظهور يقال بان هذا المعنى بيانا اي ظهر وبان الهلاك اي ظهور وانكشف وبان لي امر كذا اي تبين على وفي المثل السائر وقد تبين الصبح اي تبين اي بان فثبت ان اصله الظهور واطبق جمهور اصحابنا ان البيان الاظهار والتوضيح فيكون البيان عندنا الاظهار للمخاطب وعند الشافعي الظهور للمخاطب فاحفظه اعلم ان البيان امام مصدر من الثلاثي يكون لازما يقال بان بيانا وان كان مصدرا من الزيدات يكون متعديا كما ذكر في الايات لكن المصدر جاء على غير الصدر نحو والله انبتكم من الارض نباتا ويحفر الارض احتفارا وقول الشاعر رباب يحفر التراب احتفارا ونحو قوله تعالى وتبلى اليه تبثلا وترتل القرآن ترتيلا وانبت الله نباتا حسنا وقوله تعالى الا ان تتقوا منهم تقاة كذا في الارتشاف والبحر ومجيبه بمعنى الظهور من الزيدات في المثل قابل لا ينقاس وما قلنا اكثر وهو الغالب فحمله عليه اولي

(قوله الان الامام ابازيد جعل اقسامه اربعة) يعنى اتفق ائمة الاصول
 فى ان البيان خمسة بيان تقرير وتفسير وتغيير وتبديل وضرورة لكنهم اختلفوا
 فى تعيينها ولم يتعرض صاحب التلويح وغيره الى جعل الامام ابى زيد اقسام
 البيان اربعة وقال بعضهم جعل الاستثناء بيان تغيير والتعليق بيان تبديل
 ولم يجعل النسخ من اقسام البيان الخ ولم يفرق سراح البرزدوى بين مذهب
 القاضى ابى زيد وبين مذهب شمس الائمة وقالوا والقاضى الامام وشمس الائمة
 جعل الاستثناء بيان التغيير والتعليق بيان التبديل ولم يجعل النسخ من اقسام البيان
 لان النسخ رفع الحكم الثابت فى حق الثابت فلا يكون بيانا بل يكون رفعاً انتهى
 ويؤيده قول المص فمما سبذكر فى بيان التغيير حيث قال فالشرط فانه بيان تغيير
 الا عند شمس الائمة وابى زيد بل هو عندهما تبديل والنسخ الذى يسميه القوم
 بيان تبديل ايس بيان (قوله وفخر الاسلام ومن تبعه اعتبروا الخ) يعنى جعل فخر
 الاسلام التعليق والاستثناء بيان تغيير والنسخ بيان تبديل على خلاف ابى زيد
 وشمس الائمة حاصل الخلاف بين فخر الاسلام وبينهما ان فخر الاسلام نظر
 فى كونه بيانا لانتهاء الحكم فى حق الشرع والدليل له ان هذه الانواع اسماء
 اصطلاحية فلا بد من توفيق كل جهة فسميها بيانا بالنسبة الى الانتهاء وتبدلا
 بالنسبة الى الرفع كالقتل انتهاء العمر فى حق الشرع وقطع الحيوة فى حق المقتول
 ودليلهما ان هذه الانواع سميت بيانا بالنظر الى العباد لانهم يحتاجون الى البيان
 واما بالنظر الى الشرع فالكل معلوم الله تعالى فلا يكون بيانا بالنسبة الى الشرع
 والخلاف الثانى ان الاستثناء عندهما بيان التغيير لبقاء اصل الكلام وتغيير البعض
 والتعليق بيان تبديل الكلام من العلية الى غير العلية وفخر الاسلام جعلهما بيان
 التغيير ابقاء اصل الكلام فيهما والتغيير فى الاوصاف كذا فى الشروح (قوله
 ان اريد بالبيان مجرد اظهار المقصود الخ) اقول هذا ايس بمراد والا فلا يكون
 النزاع فيما بينهم فى الدخول وعدم الدخول (قوله فليس ببيان) اى النسخ
 ايس بيان المراد من الكلام السابق (قوله الاول قول فخر الاسلام الخ) الاول ان يقول
 الاول قول المشايخ لان دخول النسخ فى البيان مدعى لفخر الاسلام فلا يذبح ان يكون
 قوله جزءاً من تأييد مدعاه (قوله هو البيان الذى يلحق الكتاب والسنة) لبيان الاحكام
 ابتداء مثل اقيموا الصلوة (قوله لا يقال يخرج به بيان النقرير الخ) تفسير بيان التقرير
 ان كل حقيقة يحتمل المجاز او عام يحتمل الخصوص اذا لحق بهما ما يقطع احتمال
 المجاز او الخصوص كان بيان تقرير مثل قوله تعالى فمجدد الملائكة كلهم اجمعون

فان اسم الجمع وهو الملائكة كان عاماشامالجميع الملائكة لكن يحتمل الخصوص
 بقوله تعالى ونادى الملائكة لان المنادى هو جبريل فقرر به بذكر الكل ونظير الحقيقة
 التى يحتمل المجاز فاكده ببيان التقرير مثل قوله تعالى ولا طائر يطير بجناحيه لان
 الطائر فى الحقيقة حيوان له جناحان لكنه يستعمل فى غيره مجازا يقال المرء يطير
 بهتمته ويقال للبريد طائر لسرعته فى مثيه فقرر تعالى موجب الحقيقة بقوله
 بجناحيه وقطع احتمال المجاز فاذا عرفت المام الذى يحتمل الخصوص والحقيقة
 التى يحتمل المجاز فاعلم ان الحقيقة على نوعين حقيقة لا يحتمل المجاز وكذا
 العام على نوعين عام لا يحتمل المجاز مثل قوله تعالى ان الله بكل شىء عليم
 وكذلك قوله تعالى لبس كمثل شىء وهو السميع العليم (قوله بعد سبق ما) اى
 كلام او فعل له اقول الاول لى هدم تقدير مضاف وان كان شايعا لان الاصل
 فى الكلام عدم الحذف والتقدير فيما يصح المعنى بدونه والمعنى صحيح بدونه لان كون
 البيان بعد الكلام والفعل يقتضى سبقهما له (قوله تعلق ما به) اى تعلق البيان به
 اى بالكلام او الفعل فلا حاجة الى وضع الضمير موضع اسم الاشارة كما فى قول ربه
 فيها خطوط من سوار وبلق كانه فى الجلد تولى بع البهق اى كان ذلك السواد
 والبلق توليع البهق لان المرجع ايس بتثنية بل احدهما لاعلى التعيين واما فى الشعر
 فيحتاج الى التأويل لان ضمير كانه لا يصح ان يرجع الى المذكور بالواو الذى فى حكم
 التثنية واما اسم الاشارة فيجوز ان يشار به الى التثنية والجمع كما نص ابو حيان فى اول
 البحر عند الكلام على ذلك الكتاب (قوله وبيان الضرورة بانواعها) اى بيان
 الضرورة نوع من جنس البيان يقع بالموضع وهو السكوت لان السكوت
 لم يوضع للبيان لغة لكنه يقع للبيان شرعا دلالة وانما قال المص بانواعها لان
 بيان الضرورة على اربعة اوجه نوع منها هو فى حكم المنطوق ونوع منها ما يثبت
 بدلالة حال المتكلم ونوع منها ما يثبت ضرورة دفع الغرور ونوع منها ما يثبت
 لضرورة دلالة الكلام سياتى تحقيقه (قوله لم يتعرض له) جواب لما ضمير له راجع
 الى القول (قوله يجربان فيها) اى يجرى الخلاف والاحتمال فى دلالة القول (قوله
 ثم لما رواه حلق بنفسه) حلقوا فى الجمال وكذا فى اكل الارنب يعنى قال النبي
 صلى الله عليه وسلم حل اكل الارنب ولم يأكل الاصحاب حتى يأكل النبي
 عليه السلام بنفسه فاكلوه بعده (قوله واطافة البيان الى الاربعة) الاولى
 من قبيل اضافة العام الى الخاص كعلم الفقه والطب وشجر الاراك ويقال ايضا
 اضافة الجنس الى انواعه وقيل فى الاربعة اضافة السبب الى المسبب اى بيان

يوجب التقرير والتغيير وفي واحد إضافة المسبب الى السبب لان الحكم في بيان
الضرورة مضاف الى سببه وبيان التغيير وغيره من إضافة السبب الى الحكم كذا
في شروح البرزوي (قوله ان البيان) اما بالنظر الى قوله والاول بيان تقرير عبارة
التوضيح (قوله الثاني بيان تغيير) كاستثناء والشرط والصفة والغاية (قوله وجهه ولا)
كالشرك والمجمل ونحوهما كالخفي والمشكك (قوله يقال للبريد طائر) ويقال فلان
يطير بهتمته انت عرفت قيل ان الطائر في الحقيقة حيوان له جناحان لكنه يستعمل
في غيره كالمثالين المذكورين فقرر تعالى بخناجبه وقطع احتمال المجزوء كذا قطع احتمال
الخصوص بذكر الكل في الملائكة (قوله ومن هذا القبيل قوله لها انت طالق وله انت
حرا الخ) اي من نظير الحقيقة التي يحتمل المجاز فاكده ببيان التقرير مثل ان يقول
الرجل لامرأته انت طالق وقال عنيت به الطلاق عن النكاح وهو معنى شرعي
لان الطلاق في اللغة عبارة عن رفع القيد مطلقا وفي الشرع عبارة عن رفع قيد
النكاح فصار المعنى اللغوي مجازا بالنسبة الى المعنى الحقيقي الشرعي فاذا قال
انت طالق فهذا يحتمل ان يراد منه المجاز فلما قال عنيت به الطلاق عن النكاح
فقد قرر موجب الطلاق في الشرع وقطع احتمال المجاز والدليل على الاحتمال
انه لو نوى صدق بيانه لا قضاء لانه اخف او ان يقول لعبده حرا ولامته حرة وقال
عنيت به العتق من الرق وهو معنى شرعي لان الحرف في اللغة يحى بمعنى حسن
وجيـل وفرخ الجمامة وولد الطيبة وولد الحية وكذا الحرة يحى بمعنى الكريمة
وغيرها وفي الشرع موجب العتق عن الرقبة فاذا قال انت حرا وانت حرة
يحتمل المعنى اللغوي وهو مجاز بالنسبة الى المعنى الشرعي فقد قرر موجب بقوله
عنيت به العتق من الرقبة قال فخر الاسلام وهذا البيان يصح موصولا ومفصولا
لما انه مقرر انتهى (قوله والثاني بيان تفسير الخ) اي ان كان معنى الكلام مجهولا
كالشرك وغيره فياينها يكون تفسيرها نحو قوله تعالى اقموا الصلوة واتوا الزكوة
والسارق والسارقة ونحو ذلك ثم لحق كل واحد من الايات بيان بالسنة تفسيره مثلا
ان النبي صلى الله عليه وسلم بين اركان الصلوة قولا وفعلا ومقادير الزكوة قولا
حيث قالها تورايع عشر اموالكم وامر بكتابتها في كتاب عمر وخرم رضى الله عنهما
وبين نصاب السرقة بقوله لا قطع فيما دون ثمن الجن ولا قطع في اقل من عشرة
دراهم وبين محل القطع بقطعه عليه السلام يدسارق رداء صفوان من الزنوبيين
الربوا بقوله الحنطة بالحنطة مثلا بمثل (قوله وتخصيص المشايخ المجمل والمشارك
بالذكر تسامح الخ) هذاتعريض لفخر الاسلام وغيره حيث قال واما بيان التفسير

فيان الجمل والمشارك مثل قوله تعالى واقموا الصلوة واتوا الزكوة والسارق
والسارقة ونحو ذلك انتهى اقول لا تسامح لانه اكتفى بذكر الجمل عن الخفي والمشكك
لان التفسير هو الكشف ورفع الخفاء وهو موجود في السكك كذا في الشروح
(قوله فانه بيان تفسير) لان البان لفظ مشترك بين المعاني فانه يحى بمعنى الظهور
اذا كان من البيان وبمعنى القطع اذا قال عنيت به الطلاق فقد رفع الابهام وفسر
الكلام وعين المقصود والمرام فكان بيان تفسيره فيقع بينونة والحرمة ونصح
بيان التفسير ايضا موصولا ومفصولا وهذا مذهب واضح لاصحابنا حتى جعلوا
البيان في الكنايات كلها مقبولا وان فصل قال الله تعالى ثم ان علينا بيانه ثم
للترانخي باجماع اهل اللغة فثبت ان الترانخي في البيان فيما يحتاج اليه عن وقت
وروده جائز كذا في البرزوي

* فصل في بيان التغيير *

(قوله وهو تغيير موجب الصد راي صدر الكلام الخ) اي حد بيان التغيير
تغيير موجب صدر الكلام في ابتداء وجوده باظهار المراد من ذلك الصد لا تغيير
بعد وجود الحكم من صدر الكلام والاي يكون نسخا لا بيانا لان رفع الحكم الثابت
بعديته في محله نسخ لا بيان فالصواب في حد بيان التغيير ان يقول ما يظهر به
ابتداء وجوده كما قال فخر الاسلام والاي لم تعريف الشيء بنفسه (قوله وحقيقته
بيان ان الحكم لا يتناول بعض ما يتناوله لفظه الخ) توضيحه ان الاستثناء مثلا بيان
تغيير فاذا قلت لفلان على الف درهم فالالف اسم علم لذلك العدد المقربه
لا يحتمل غيره فاذا قلت الا خمسين كان تغييرا لبعض العدد لان الاستثناء اذا
اتصل يمنع انعقاد التكلم ايجابا في بعض العدد لان رفعه بعد الوجود فكان الاستثناء
بيان التغيير دون التبديل وكذا التعليق بالشرط لان التعليق بالشرط لا يبتداء وقوعه
غير موجب في الحال كالبيع بشرط الخيار (قوله فوجب ان يتوقف اول الكلام
على اخره حتى يصبر المجموع كلاما واحدا الخ) توضيحه ما قاله فخر الاسلام
الا ترى ان التعليق والاستثناء لو صح كل واحد منهما متراخيا كان ناسخا انتهى
فلا يكون من اقسام البيان بل من باب التبديل والتسحيح لانه رفع الحكم الثابت
(قوله امثلا يلزم التناقض) يعني ان لم يكن المجموع كلاما واحدا بل كلامين فيصير
التغيير بعد ثبوت الحكم فيكون نسخا لا بيانا فيكون التسمية ببيان التغيير تناقضا
فان قيل ان قول المولى لعبده انت حرة لالتحق نزل به بمنزلة وضع الشيء
المحسوس في محله بقرينه حسا فاذا حال الشرط بينه وبين محله وهو المملوك فتعلق به

بطل ان يكون ايضا للعق لان الشئ الواحد وهو قوله انت حر لا يكون مستقرا في محله وهو المملوك ومعلقا مع ذلك الاستقرار لانه جمع بين النفيضين فالعق الواحد لا يجوز ان يكون واقعا وغير واقع كالشئ الواحد المحسوس لا يكون مستقرا في محله ومعلقا والايان ان يكون الشئ المستقر في محله معلقا كالتعديل المعلق والمعلق لا يكون معلقا في المحسوس قلت هذا التعليق مع كونه تغييرا بيان لانك عرفت ان حد البيان ما يظهر به ابتداء وجوده ولما كان التعليق بالشرط لابتداء وقوعه غير واجب في الحال وكان الكلام يحتمله شرعا سمي هذا التعليق بيانا فاشتمل التعليق على هذين الوصفين البيان والتغيير فسمى بيان تغيير هذا السؤال والجواب مستنبط من كلام فخر الاسلام في اول باب بيان التغيير (قوله كالتخصيص) فانه بيان تغيير عندنا وتفسير عند الشافعي يعني اختلفوا في التخصيص بناء على ان العام عنده دليل فيه شبهة فيحتمل الكل والبعض فيبان ارادة البعض يكون تغييرا فيصح مترخيا كالجمل وعندنا قطعي في الكل فيكون التخصيص تغييرا موجبه ولا يجوز الاموصولا كالاستثناء حاصله لافرق عند الشافعي بين التخصيص والاستثناء بناء على ان العام محتمل عنده فعلى هذا يكون كلاهما تفسيراً عنده لكن الاستثناء لما كان غير مستقل لابد من اتصاله والتخصيص مستقل فيجوز فيه التراخي وعندهما كلام تغيير وهو لا يجوز الامتصلا وفخر الاسلام قصر بيان التغيير بالشرط والاستثناء فقال بيان التغيير نوعان التعليق بالشرط والاستثناء انتهى لان الصفة والتخصيص بمنزلة الشرط والغاية وبدل البعض بمنزلة الاستثناء على ما صرح في البرزوي (قوله يل هو عند ههما تبديل والنسخ الذي يسميه القوم بيان تبديل ايس بيان الخ) يعني جعل شمس الائمة والقاضي ابو زيد التعليق بيان التبديل ولم يجعل النسخ من اقسام البيان لان النسخ رفع الحكم الثابت فلا يكون بيانا بل رفعا (قوله وذلك لان الشرط يدل الكلام الخ) اي بيان كون الشرط بيان التبديل عندهم لان الشرط يبدل الكلام من العلية الى غير العلية الا ترى ان قول المولى لعبد انت حر علة للعق فاذا تعلق قوله انت حر بالشرط بطل ان يكون ايضا في الحال الى وجود الشرط فيكون ان الشرط بيان تبديل الحكم من الايجاب في الحال الى التعليق او من العلية الى غير العلية (قوله ولا حكم في قدر المستثنى اصلا) اي جعل شمس الائمة وابوزيد الاستثناء بيان تغيير كما جعله القوم ولم يجعل بيان تبديل لان الاستثناء لا يبدل اصل الكلام بل يغير بعض الكلام لان الاستثناء يمنع عن صدر الكلام اجابا في بعض الجملة اصلا بقدر المستثنى فيجعل نكلمها بالباقي بعده فيكون

تغيرا بالاتفاق (قوله لا اظهار الحكم الحادثة) فلا يكون بيانا بل رفعا (قوله قلنا الشرط فيه تغيير الخ) اي قال مشايخنا سوى شمس الائمة وابي زيد ان الشرط في الكلام تغيير من وجه ان يبدل الكلام من انعقاده الايجاب في الحال الى وجود الشرط لان المعلق بالشرط معدوم قبل وجوده ولكن هذا لعدم عندنا هو العدم الاصل الذي كان قبل التعليق وعند الشافعي هو ثابت بالتعليق فبقي اصل الكلام فيه والتغيير في الاوصاف كذا في الكشف (قوله فكان بيان تغيير) كالاستثناء في كون كل واحد منهما اما نعتا انكلم فكان كل واحد منهما من باب بيان تغيير دون التبديل (قوله وان كان بينهما فرق بطريق آخر) وبيان الفرق ان الاستثناء مغير لبعض الكلام لا اصل الكلام بخلاف الشرط فانه مغير اصل الكلام من الايجاب الى غيره كذا في الشروح (قوله واما النسخ فانه وان لم يكن تغييرا بل رفعا وابطالا بالنسبة اليه لکن عند الله بيان نهاية مدة الحكم الخ) اقول هذا جواب مشايخنا في كون النسخ بيان تبديل حاصله ان مشايخنا نظروا في كون النسخ بيانا لانتفاء الحكم في حق الشرع وقالوا سميناه بيانا بالنسبة الى انتفاء الحكم وتبديلا بالنسبة الى الرفع كالقتل انتفاء العمر في حق الشرع وقطع الحبة في حق المقتول ودليل شمس الائمة وابي زيد في عدم كون النسخ من اقسام البيان ان انواع البيان انما سميت بيانا بالنظر الى العباد لانهم يحتاجون الى البيان واما بالنسبة الى الشرع فلا يكون بيانا لان الكل معلوم الله تعالى فلا يكون بيانا بالنسبة الى الشرع (قوله فسمى بيان تبديل للجهتين) اي لما كان للنسخ جهة بيان بالنسبة الى الانتفاء وجهة تبديل بالنسبة الى رفع الحكم فسميانه بيان تبديل لاشتمال هذين الوصفين (قوله والصفة نحو اكرم بنى تميم الطوال) اي من بيان التغيير الصفة لانها موضوعة لتبديل النعوت والاحوال كالطويل والقصر والقائم والقاعد كما ان الاسماء موضوعة لتبديل الاجناس والاشخاص كاذن وزيد فاذا قال اكرم بنى تميم الطوال وكذا اذا قال اضرب الرجال الطوال يدل على نفي القصار فيه بحث قال صاحب الكشف ان اهل اللغة فرقوا بين العطف والبعض وقد قالوا اضرب الرجال الطوال والقصار عطف ولبس ببعض واو كان قوله اضرب الرجال الطوال يدل على نفي القصار لكان قوله والقصار بعضا لاعطفا انتهى وتفصيل ما في الكشف انه اذا كان المنصوص صفتان فتعلق الحكم باحدى الصفتين يدل على نفيه عما يخالفه في الصفة كقوله تعالى ومن قتله منكم متعمدا وقوله عليه السلام في سائمة الغنم زكوة ومن باع فخلا مئرة فمئرتها للبايع فتخصيص العمد والسوم والثمرة بالذكر يدل على نفي الحكم

عمادها عند مالك والشافعي وجهور اصحابهما وهو قول داود واصحاب
الظواهر وجاعة من المتكلمين وابي عبيدة معمر بن المثنى وجاعة من اهل العربية
وعندنا لا يدل واياه ذهب ابو العباس ابن شريح وابو بكر القفال والغزالي
من اصحاب الشافعي وجهور المتكلمين واحتج الفريق الاول بما روى ان ابا
عبيد القاسم ابن سلام وهو من ائمة اللغة حكى عن العرب وبان قال لغيره اشترى
اسود ويفهم منه نفي البياض واذا قال اضربه اذا قام يفهم منه المنع اذا لم يقم
وبان تخصيص الوصف لولم يدل على نفي الحكم عماده لم يكن لذلك فائدة
فانه لو استوى العلوقة والسائمة في وجوب الزكوة لم يكن لذكر السائمة فائدة
وتخصيص احاد النقصاء والبالغاء بغير فائدة تمتع فتخصيص الشارع اولى
واحتج الفريق الثاني بان نفي الحكم عن غير المنصوص لا يفهم من مجرد الاثبات
الابتغال متواتر عن اهل اللغة اوجار مجرى التواتر وبان الخبر عن نفي الصفة لا ينفي
غير الموصوف فان الرجل اذا قال قام اسود او خرج لم يدل على نفيه عن الابيض
بل هو مسكوت عن الابيض فكذا الامر وبمفهوم الاسم واللقب فان الاسماء
موضوعة لتمييز الاجناس والاشخاص كانسان وزيد والصفات موضوعة
لتمييز النوع والاحوال كالطويل والقصير والقائم والقاعد واذا كان تقييد الخطاب
بالاسم لا يدل على نفيه عماده فانه اذا قيل في الابل زكوة لا يدل على نفيها
عن البقر وجب ان يكون التقييد بالصفات بمنزلة وبان اهل اللغة فرقوا بين
العطف وبين البعض وقولهم لولم يدل تخصيص الوصف على نفي الحكم
عماده لم يبق له فائدة غير مسلم اذا بساغت على التخصيص يجوز ان يكون
غيره لازم في البواعث عليه كثرة وحاصل البحث ان كون الصفة بيانا مذهب الشافعي
لانه عمل بالمفهوم المخالف ولهذا لم يتعرض فخر الاسلام كون الصفة والغاية
وبدل البعض والتخصيص من اقسام بيان التغير وقال بيان التغير نوعا من التعليق
بالشرط والاستثناء انتهى اقول انما قصره عليهما لكونهما اتفاقيا في بيان
التغير وهذا التوجيه لا ينافي ما قلنا اولا ان الصفة والتخصيص بمنزلة الشرط
والغاية وبدل البعض بمنزلة الاستثناء على ما صرح في الردوي فتأمل
(قوله ويجوز تأخير بيان التقرير والتفسير الخ) اي يصح تأخير بيان التقرير
والتفسير الى وقت الحاجة الى العمل عند اصحابنا بدليل قوله تعالى ثم ان علينا
بيانه ثم للتأني والبيان بطريق التأني يجوز لان الخطاب بطريق الاجمال
قبل البيان صحيح شرها لان الخطاب الابتلاء والابتلاء بالمشابه صحيح من دون

انتظار البيان الى يوم القيمة والابتلاء بالجمل مع انتظار البيان صحيح بطريق
الاولى واذا صح الابتلاء به حسن القول بتأني البيان كذا في الردوي (قوله
لا عن وقت الحاجة) اي لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة لان الخطاب
لايجاب والايجاب هو التكليف ولا تكليف بدون الفهم ولا فهم بدون البيان فيما
فيه خفاء فلوجوزنا تأخير البيان عن وقت الحاجة لكان الخطاب تكليف
ما لا يطاق لانه تكليف قبل البيان ولبس في وسعه البيان ولا يجب العمل به قبل
بيان بل وجب اعتقاد حقيقة ما هو المراد منه عند الشرع وهذا نوع عمل كذا
في الشروح (قوله دون التغير فان تأخيره عن وقت الخطاب لا يجوز الخ) قال
فخر الاسلام وانما يصح بيان التغير موصولا ولا يصح مفصولا على هذا
اجمع الفقهاء انتهى يعني ابا حنيفة ومالك والاوزاعي والشافعي وادلهم وحج
لفظ اجمع الفقهاء اشارة الى الدليل على الدعوى والى خلاف ما لبس بفتنه منهم
ابن عباس رضي الله عنهما وانه يقول لصحة الاستثناء منفصلا عن المستثنى منه بزمان
طويل سواء ترك الاستثناء ناسيا او عامدا وقيل قد رسنة اي قدر صحة الاستثناء
بمضي سنة ولا يجوز الاستثناء بعد السنة ومنهم مجاهد وهو يابح ابن عباس رضي الله
عنهما ومنهم الحسن وعطا وطاوس وانهم جوزوا الاستثناء ما لم يقم من المجلس
الذي وجد فيه المستثنى منه وتبعهم احمد بن حنبل ومنهم ابو العالية وانه جوز
الى اربعة اشهر اعتبار اعادة الابتلاء احتج ابن عباس بقوله فاذا كررتك اذا نسيت
اي استن اذا تركت الاستثناء اي قل ان شاء الله بقدر تركك حتى يلتحق هذا
الاستثناء بقولك غدا اجيبكم وقال النبي صلى الله عليه وسلم حين سألت اليهود
رسول الله صلى الله عليه وسلم عن مدة لبث اهل الكهف وغيرها فاجابهم بقوله
غدا اجيبكم ولم يقل ان شاء الله فتأخر الوحي اياما ثم نزل قوله تعالى ولا تقولن
لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله واذكر ربك اذا نسيت فقال ان شاء الله فقد
صح انفصال الاستثناء عن قوله غدا اجيبكم بايام واحتج على التأخير سنة
بان النبي صلى الله عليه وسلم قال والله لا غزرون قريشام قال بعد سنة ان شاء الله
والخلاف في الشرط والاستثناء واحده فالدليل المجوز في الشرط كان مجوزا
في الاستثناء واحتج فقهاؤنا بما استدلل على ابن عباس رضي الله عنهما وهو ان ايوب
صلوات الله عليه حلف بضرب امرأته فاحر الله بقوله وخذ بيدك ضغثا
فاضرب به امر بضرب الضغث عليها تحلة للقسم وتعليق الحيلة الشرعية
وتخفيف الامر عليه وعابها وقال ولا يحنث فلوجاز الاستثناء منفصلا لامره

لانه اخف مؤنة منه والدليل على فساد هذه المذاهب انه لو صح الاستثناء لما صح
 الاقرار ولما وقع طلاق وعتاق ولا صح عقد من عقود الاسلام لجواز الاستثناء
 ولا صح وعد ووعد وصدق وكذب وما يفضى الى فساد جميع احكام الشريعة فهو
 باطل قطعاً وفا سد ضرورة ولقد اقم ابو حنيفة جعفر الدواني حين غابته حيث
 افتى على خلاف رأى جده في هذه المسئلة بقوله لو صح الاستثناء كما هو مختار
 جدك لقد صح ترك بيعتك لمن يبيعك بعد خروجه من عندك فندم ابو جعفر
 ورده بحميل وذكر الغزالي ان هذا لا يليق بمذهب ابن عباس من نصبه اقول يمكن
 ان يجاب عن جانب ابن عباس ان الاستثناء من النبي صلى الله عليه وسلم على وجه
 التبرك والامثال للامر بقوله واذكر ربك اذا نسيت لا ان يكون استثناء حقيقة
 على وجه يكون تغييراً لصدر الكلام وكذلك في الحديث وفي التلويح والجواب
 عن الحديث ان السكوت العريض يحمل على تنفس او معال جمعاً بين الادلة انتهى
 وفيه بحث ظاهر فتأمل فيه اوقفاً ننظر الى تفصيل البحث الآتي (قوله الاعلى قول
 من يجوز تكليف المحال) ولا اعتماد بقوله ولا اعتبار له (قوله وما روى عن بعض
 اصحاب الخ) هذا جواب سؤال مقدر تقديره روى ان قوله تعالى حتى يبين لكم
 الخيط الابيض من الخيط الاسود نزل قبل ولم ينزل قوله تعالى من الفجر حتى كان
 احداً اذا اراد الصوم وضع عقابين ابيض واسود وكان يأكل ويشرب حتى
 تبيناً فعلى هذه الرواية لم يكن البيان بالفجر وقت الحاجة فاجاب بقوله فعلى
 تقدير ثبوته يحمل على نقل الصوم وكان هذا الصنيع في غير الغرض ووقت الحاجة
 انما هو الصوم الغرض فيوجد البيان في وقته (قوله واما تأخير البيان عن وقت
 الخطاب فقول يجوز مطلقاً) اي يجوز تأخير بيان التقرير والتفسير والتغيير وغيرها
 عند ابن عباس ومجاهد واحمد بن حنبل وابو العالية بزمان طويل عند بعضهم
 وبمدة معينة عند بعضهم كما سبق ويجوز عند الحسن وعطاء وطاوس ما لم يقم
 من المجلس (قوله وقيل يمتنع مطلقاً) اي لا يجوز عند الجبائي وابنه ابى هاشم
 ومن تابعهما وكذا عند الحنابلة واليه مال اكثر اصحاب الشافعي وزعم اصحاب
 الشافعي مثل الغزالي وغيره ان المذهب الصحيح الواضح ما كانوا عليه وان ما اختاره
 فقهاء الحنفية فليس بواضح كذا في شرح البردوي وجمهورهم ان الخطاب
 الايجاب والايجاب هو التكليف ولا تكليف بدون الفهم ولا فهم بدون البيان فمما فيه
 خفاء فلو جوزنا تأخير البيان لكان الخطاب تكليف ما لا يطاق وانه لا يجوز (قوله
 وقيل يمتنع في الظاهر الخ) يعني يمتنع تأخير البيان عن وقت الخطاب الى وقت

حاجة العمل اذا اريد بالظاهر غيره لافي الجملة اي لا يمتنع في الجملة لان الاجال
 قبل البيان صحيح شرعاً وعند اكثر المعتزلة والحنابلة وبعض الشافعي لا يجوز
 تأخير بيان الجملة عن وقت الخطاب كما سبق صكاً في التلويح (قوله وفائدة
 الخطاب الخ) هذا جواب سؤال مقدر تقديره فافائدة الخطاب بالجملة على تقدير
 تأخير البيان لانه لا يعمل قبل البيان والايلازم تكليف ما ليس في الوسع فاجاب
 بقوله وفائدة الخطاب على تقدير تأخير البيان العزم على الفعل الخ وهذا الجواب
 مذكور في التلويح اقول يمكن ان يقال في فائدة الخطاب بالجملة ابتلاء الناس به
 مع انتظار البيان ووجوب اعتقاد حقيقة ما هو المراد منه عند الشرع وهذا
 نوع عمل وفائدة اخرى كذا في شروح البردوي (قوله انما في جوازه في التقرير
 والتفسير الخ) اي استدلال اصحابنا على جواز تراخي بيان التفسير عن وقت
 الخطاب بقوله تعالى ثم ان علينا بيانه اي فاذا قرأناه بلسان جبريل عليك فاتبع
 قرأه وتكرر فيه حتى يرسخ في ذهنك ثم ان علينا ما شكل من معانيه ووجه
 تأخير البيان في هذه الآية ظاهراً لان ثم باجماع اهل اللغة للتراخي فثبت ان التراخي
 في البيان فيما يحتاج اليه عن وقت وروده جائز (قوله ولان البيان في اللغة الايضاح)
 اي انما حمل البيان في هذه الآية على بيان التفسير لان معناه اللغوي هو الايضاح
 ورفع الاشتباه فيكون تفسيراً (قوله ولا يوضح في التغيير فلا يحمل عليه مطلقاً الخ)
 يعني يحمل البيان في الآية على الكامل وهو بيان التفسير لان المطلق ينصرف
 الى الكامل وتسمية التغيير بيانا اصطلاح فليس ببيان حقيقة (قوله ولانه مراد
 بالاجماع) يعني ولو سلم ان تسمية التغيير حقيقة ليس باصطلاح في بيان التفسير مراد
 اجماعاً فلا يراد غيره رفعا لعموم المشترك ولو سلم ان اللفظ ليس بمشترك في بيان التفسير
 فدخل منه بالاجماع كذا في التلويح (قوله وفي التقرير معنى التفسير بل اولي) هذا
 جواب سؤال مقدر تقديره ان العلة فاصرة عن المعلل لان المدعى كون تأخير
 البيان في التقرير والتفسير والدليل يخص بالتفسير فلا يثبت تأخير بيان التقرير
 فاجاب بقوله وفي التقرير يعني التفسير بل اولي وعندى الجواب اولاً بالفصل
 (قوله ولان في امتناعه في التغيير قوله عليه السلام فليكفر عن يمينه الخ) اي استدلال
 اصحابنا في امتناع تأخير البيان في التغيير بقوله عليه السلام وجه التمسك انه لو صح
 الانفصال لما اوجب النبي عليه السلام التكفير ميسراً بل قال فليستن او يكفر
 فلو اوجب احدهما لابعينه اذ لا حث مع الاستثناء فلا كفارة على التعيين بل الواجب
 احداً الامرين وفي التلويح قال فان قيل قد روى ان النبي صلى الله عليه وسلم

قال لاغزون قر يشا وسكت ثم قال ان شاء الله فالجواب ان السكوت المعارض يحمل على تنفس اوسغال جاء بين الادلة انتهى فيه نظر كما سبق لان شراح البردوى قالوا احتج ابن عباس رضي الله عنهما على جواز التأخير سنة بان النبي عليه السلام قال والله لاغزون قر يشا ثم قال بعد سنة ان شاء الله انتهى فعلى هذا كيف يحمل على تأخير التنفس والسعال والجواب الصحيح ما حكاه الله لايوب تعليما للحيلة الشرعية كما سبق (قوله ثم لما اشترط الاتصال في بيان التغيير) وكان التخصيص تغييرا فقال ابو الحسن الكرخي ومشايع العراق وعليه المتأخرون من اصحاب ابي حنيفة لا يقع الخصوص متراخيا وقد قال اصحابنا فبين اوصى بهذا الخاتم لفلان وبعضه لآخر موصولا ان الثاني يكون خصوصا الاول فيكون الفص للثاني واذا فصل لم يكن خصوصا بل صار معارضا فيكون الفص بينهما وهذا فرع الامر ان العموم عندنا مثل الخصوص في ايجاب الحكم قطعا ولو احتمل الخصوص متراخيا لما وجب الحكم قطعا مثل العام الذي لحقه الخصوص كذا في البردوى حاصله ان العام اذا خص منه شيء بدليل متصل يجوز تخصيصه بعد ذلك بدليل مترخ بالاتفاق اما العام الذي لم يخص منه شيء هل يجوز تخصيصه متراخيا قال اصحابنا لا يجوز متراخيا (قوله خلافا للشافعي فانه عنده بيان محض الخ) اي العام الذي لم يخص منه البعض بيان محض عند الشافعي كالعام الذي خص منه البعض لان كل واحد منهما لا يوجب الحكم قطعا بخلاف الخاص المطلق كما مر في بحثهما اعلم ان هذا ليس باختلاف في حكم البيان لان ما كان بيانا محضا يجري فيه التراخي بالاتفاق وما كان تغييرا لا يجري فيه التراخي بالاتفاق وانما الاختلاف ان خصوص دليل العموم بيان محض او تغيير وعندنا هو تغيير من الدليل القطعي الى الاحتمال فتعييد بالوصل مثل الشرط والاستثناء في التغيير ولو كان بيان محض عندنا لكان تأخير البيان بالاجماع بيننا وبينه وعنده لیس بتغيير لان العام لا يوجب الحكم قطعا عنده فيكون التخصيص يقرره فصح موصولا ومغصولا الا ترى ان العام بعد التخصيص يبقى على اصله في الايجاب فيكون مقررا لا مغيرا لانه لو كان مغيرا لم يبقى موجبا كالتعليق بالشرط (قوله الاول ان قوله تعالى ان الله يأمركم ان تدبجوا بقرة الخ) يعني استدلال الشافعي اولا في جواز تراخي التخصيص بان يبين بقرة بني اسرائيل وقع متراخيا حاصل وجه التمسك ان الله تعالى امر بني اسرائيل يعني قوم موسى بذبح بقرة مطلقا والمطلق عنده عام والا فلفظ بقرة نكرة في الاثبات فلا يكون من العموم في شيء فيكونا مأمورين بأى بقرة شاؤا ثم

بين البقرة عن اوصافها واحوالها وقيدتها بالاوصاف الثلاثة والدليل على العموم قوله عليه السلام ولكنهم شددوا فشد د الله عليهم وروى ابن عباس رضي الله عنهما انهم اوعدوا الى اى بقرة كانت فذبجوها لاجزائت عنهم وفي الكشف قال روى ان الاستقصاء اشوم فالتقييد تخصيص للعموم فدل ان تأخير التخصيص جائز كذا في شروح البردوى ووجه استدلال الشافعي في التلويح غير هذا لانه قال انهم امروا بذبح بقرة معينة مع ان اللفظ مطلق ورد بيانه متراخيا وانما قلنا انهم امروا بذبح بقرة معينة لان الضمير في قوله تعالى انها بقرة صفراء فاقع لونها للبقرة المتأبور بذبحها وللاقطع بانهم امروا بتأخير التخصيص وانما حصل بذبح معينة انتهى اعلم ان المص لم يتعرض بالسؤال في المتن وانما تعرض بالجواب فبين السؤال في الشرح (قوله الثاني قال انوح عليه السلام فاسلك فيها من كل زوجين اثنين واهلك) اي ادخل في السفينة من كل جنس من الحيوان ذكرا وانثى وادخل فيها نساءك واولادك ثم خص ابنه بقوله تعالى انه ليس من اهلك يعني قال الشافعي ان الاهل عام يتناول جميع الاولاد كافر او مسلما ولهذا قال نوح عليه السلام ان ابني من اهلي اي من ان كنعان ابني قال الله تعالى انه ليس من اهلك وهذا خصوص متراخ يدل على جواز تأخير الخصوص (قوله انه تعالى قال انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم الخ) وجه التمسك ان ما عام للعقلاء وغيرهم عند جمهور اهل اللغة وهو مذهب البعض ويؤيد استعماله بمعنى من كما في قوله تعالى وما خلق الذكر والانثى وفي قوله تعالى ولا انتم عابدون ما عبد وفي قوله تعالى والسماء وما بناها وغيرها ثم لحقه خصوص متراخ وهو قوله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اي الانبياء والملائكة الذين سبقت لهم منا الحسنى اي الجنة والسعادة والتوفيق والطاعة او انك اي ذلك الاقوام منها اي عن جهنم مبعدون نزل هذا البيان بعد نزول الوعيد ويؤيد ايضا ما روى انه لما قرأ النبي صلى الله عليه وسلم تلك الآية على الرؤساء سكنوا وانكسوا رؤسهم حتى جاء عبد الله بن الزبير وقال يا محمد ليس ان عيسى وعزير والملائكة يعبدون من دون الله فيعذبون في النار لو كان ما غير العقلاء لما ورد ابن الزبير هذا السؤال وهو من الفصحاء العارفين باللغة ولما سكت النبي عليه السلام عن تخطئه منتظرا لنزول الوحي فهذا السؤال وسكوت الرسول عن رد كلامه دليل على عموم الكلام عند الشافعي قلت السكوت غير مسلم لانه روى ان النبي صلى الله عليه وسلم قاله حين سأل ما جهلك بلغة قومك اما علمت ان ما لا يعقل ومن لمن يعقل واستعمال ما

في لآيات المذكورة بمعنى من مجاز والاصل في الكلام مهما امكن الحقيقة فيصرف
 الى غير العقلاء او سكوت النبي صلى الله عليه وسلم لعدم احتياج كلامهم الى الجواب
 لانه باطل لا يستحق الجواب لانه عرف تعنتهم ومكابرتهم فسكت منتظرا انزول
 الوحي وورود الجواب السماوي المشتمل على الفوائد واعرض عن جوابهم امثالا
 لقوله تعالى واذا سمعوا اللغو اعرضوا عنه واستدل بقوله انما هلكوا هذه القرية
 هذا عام خص منه آل لوط متراخيا بيان وجه التمسك ان الامل عام يتناول
 لوطا واهله وغيره من سكان القرية ثم خص منه لوط واهله بقوله تعالى انجيد
 واهله وهذا دليل على جواز تراخي الخصوص عن العام قلت هذا الاحتجاج
 ايضا غير صحيح لان البيان كان متصلا بما في هذه الآية فلانه قال ان اهلها كانوا
 ظالمين وذلك استثناء واضح لان الله تعالى هلل اهللك القوم بكونهم ظالمين
 ولو طوا واهله الامر انه لبسوا بظالمين فلا يكونون داخلين في المهلكين فصار
 تقدير الآية انما هلكوا اهل هذه القرية انظما لمن الالوطا واهله الامر انه فانهم
 لبسوا بظالمين فثبت انه استثناء واضح وقد صرح بالاستثناء في غير هذه الآية
 في قوله تعالى انما ارسلنا الى قوم مجرمين الا آل لوط انما نجوهم اجمعين الامر انه
 فثبت ان التخصيص كان متصلا بالعام لا تراخيا لكنه ذكر تارة دلالة اکتفاء باشارة
 التعليل وذكر تارة صريحا واحتج بقوله ولذي القربى انه خص منه بعض قرابة
 النبي صلى الله عليه وسلم بحديث ابن عباس في قصة عثمان وجبير بن مطعم
 رضى الله تعالى عنهم وجه تمسك السافعي ان لفظ القربى في قوله تعالى واعلموا انما
 غنمتم من شئ الى قرله ولذي القربى اوجب نصيبا من الخمس لذوي القربى لانه عام
 يتناول جميع وجوه قرابة الرسول عليه السلام والرسول اعطى من سهم الغنمة
 بنى هاشم وبنى المطلب وام يعط بنى عبد شمس وبنى نوفل وكان هذا يوم خيبر
 حين قسم سهم ذوى القربى ثم تأخر خصوصه الى ان كلم عثمان بن عفان وهو
 من نسل عبد شمس وجبير بن مطعم وهو من نسل بنى نوفل وقالنا لانكر فضل
 بنى هاشم لمكانك الذي وضعك الله فيهم ولكن نحن وبنو المطلب في القرابة
 اليك سواء فابالك اعطيتهم وحرمتنا فقال النبي صلى الله عليه وسلم انهم
 انزلوا معي في الجاهلية والاسلام وشك بين اصابعه فبان ان المراد من قوله
 ولذي القربى قرب النصره وهم بنو هاشم وبنو المطلب ببيان رسول عليه
 السلام وانه متراخ فثبت ان العام وهو القربى خص منه بمض قرابة النبي صلى الله
 عليه وسلم اعلم ان لعبد مناف خمسة بنين هاشم ابوجده النبي والمطلب ونوفل

وعبد شمس وعمرو ولم يرتب اولاد المطالب بن عبد مناف لافي الكشف
 ولا في البرهان وغيرهما يقال محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف
 وعبد شمس ابوجده عثمان بن عفان بن ابي العاص امية بن عبد شمس بن عبد
 مناف ونوفل ابوجبير بن مطعم بن عدى بن نوفل بن عبد مناف وعمرو وهو صميم
 قلت هذا عندنا من قبيل بيان المجهول لان القربى مجمل فكان الحديث بيانا له
 لان المراد به قربي النصره لا قربي اقربا واجاله ان القربى يتناول غير النسب
 ويتناول وجوها من النسب مختلفة كذا في البردوى وشروحه وفي هذا المقام اسئلة
 واجوبة في الشروح فارجع عنه قال صاحب الكشف وتمسكوا ايضا بقوله تعالى
 فاذا قرأنا فاتع قرأته ثم ان علمنا بيانه امر بالاتباع وضمن البيان متراخيا وكذلك
 نص الموارث عام في ايجاب الارث الاقارب كفارا كانوا او مسلمين ثم جاء التخصيص
 متراخيا بقوله عليه السلام لايتوارث اهل ملتين شتى وكذلك الوصية شرعت
 عامة مقدمة على الميراث بقوله تعالى من بعد وصية يوصى بها او دين ثم خص ما زاد
 على الثلث بيدان رسول الله صلى الله عليه وسلم متراخيا وكذلك النبي نهى عن الرزنية
 على العموم فيما دون خمسة اوسق وفي اكثر من ذلك ثم خص مادون خمسة اوسق
 ببيان متأخر وهو خبر العرابا والجواب عن الاول ان المراد من الامر باتباع القرآن
 القراءة على ما قبل اي اذا قرأه جبرائيل بامرنا فاقرأ على قومك ثم ان اشكل
 عليك شئ من معانيه فعليه ان يابانه واذ كان كذلك يمكن حمله على المجهول ونحوه
 فحملناه عليه وتأخير بيانه جائز كما مر بيانه قال شمس الائمة المراد من قوله ثم ان علمنا
 بيانه لبس جميع ما في القرآن بالاتفاق فان البيان من القرآن ايضا فيؤدى هذا
 الى القول بان لذلك البيان بيانا الى ما لا يتناهي وانما المراد به ما في القرآن وهو
 المجهول الذي يكون بيانه تفسيره ونحن نجوز تأخير البيان في مثله واما فيما
 يكون مقيرا او مبدلا للحكم اذا اتصل به فاذا تأخر عنه يكون مستحوا ولا يكون بيانا
 محضا ودليل الخصوص في العام بهذه الصفة وعن الثاني والثالث ان تقييد حكم
 الميراث بالموافقة في الدين وتقييد الوصية بالثلث من قبيل الزيادة على النص
 وهي تعدل النسخ فيجوز متراخيا وقد ثبت الخبر اقرن به الاجماع في معنى التواتر
 او المشهور فيجوز النسخ المعنوي به وخبر الرزنية لم يختص بخبر العرابا عندنا بل هو
 محمول على العطية لا لبيع كما بيناه في باب احكام العموم انتهى (قوله وبيان البقرة
 تقييدا لا تخصيصا لعام) اي اجاب مشايخنا عن الاول بان تقييد المطلق لبس
 من قبيل تخصيص العام اذا المطلق لبس بعام من قبيل النسخ لان رفع الاطلاق

باقيد نسخ فلهذا صح متراخيا ومن باب زيادة على النص وان نسخ معنى ايضا فلذلك
 صح متراخيا (قوله وفيه الكلام) اي في هذا الجواب على الشافعي كلام لشيخ ابي
 منصور المتريدي قال صاحب الكشف قال القول بان المطلق كان مراداً ثم
 صار المقيد مراداً يودي الى القول بالنسخ قبل التمكن من الفعل والاعتقاد جميعاً
 اضيق ازمان عن الاعتقاد اذ لا بد للاعتقاد من العلم ولم يكن حصل لهم العلم
 بان واجب قبل السؤال والبيان ولهذا قالوا وان شاء الله لهتدون اي بقرة المراد
 ذبحها في النسخ قبل التمكن من الاعتقاد بداء وجهل بعراقب الامور تعالى الله
 عن ذلك فلا يدين جل الاية عليه بل الامر في الابتداء لاني بقرة مقيدة وان اضيف
 الى المطلقة لكن ظهر ذلك عند سوء الفهم لانه تعالى احدث حكماً آخر عند
 سوء الفهم والدايل عليه انهم سألوا بيان تلك البقرة بقولهم ادع لنا ربك
 بين لنا ما هي بين لنا مالونها وقول الله تعالى بيانها اليهم فلو حل على النسخ
 لا يكون بيانها لها بل يكون رفعا لذلك الحكم وهو خلاف النص واما ما روى
 من الخبر فن اخبار الاحاد وهو بظاهره ابيات البداء في حكم الله وتغيير ارادته
 لان ظاهر قوله لو عمدوا الى اي بقرة لاجزأتهم يقتضي ان مراد الله تعالى المطلق
 وظاهر قوله ولكن شددوا فشد الله عليهم يقتضي ابيات الحكم في المقيد فيكون
 مراداً ثم نحن ان سلماً جواز تأخير تسييد المطلق باعتبار ان التقييد نسخ للاطلاق
 كما يشير اليه كلام الشيخ فلا حاجة الى الجواب لانه بمنزل عن محل النزاع وان لم يجوز
 ذلك بطريق البيان لانه يودي الى التجهيل واعتقاد غير الحق واعتقاد ما لا سبيل لنا
 الى معرفته كما بينا في تخصيص العام فالجواب عنه لان سلم على هذا التقدير عدم
 اقتراح بيان به لجواز اعلام موسى عليه السلام اياهم عند نزول الامر ان المراد
 ذبح بقرة معينة لا مطلقة فكان هذا بياناً اجالياً مقارناً ثم تأخر البيان التفصيلي
 الى حين سوء الفهم وتأخير مثل هذا البيان عندنا جائز ايضا انتهى فان قيل
 ان الاعتقاد موقوف على العلم فلا علم قبل البيان قلنا ان الاعتقاد ينفك وجوداً
 عن العلم كما في العاخي الذي اعتقد التوحيد والرسالة تقليداً ذكره في التبصرة وعندما
 كافي اليهود والنصارى يعرفون ولا يعتقدون قال الله تعالى يعرفونه كما يعرفون
 ابناءهم ولان اعتقاد حقيقة المراد من المشابهات واجب بدون العمل بل العمل
 موقوف على العلم دون الاعتقاد اقول حاصل البحث على ما ذكر في عامة كتب
 الشافعية ان الله امر بذبح بقرة معينة غير نكرة بدليل انهم سألوا عن سننها واولونها
 وعملها واوكلانها ما مورين بذبح بقرة معينة غير نكرة لما سألوا عنها لخروجهم
 عن عهدة التكليف اي بقرة ونحوها واما امرها بما مور متجددة في كل مرة

واوكلان تكليفهم بما مور متجددة غير ما امره وانه لو كان الواجب من تلك
 الصفات هي المذكورة اخرا لان الله تعالى احدث عنه كل سؤال يانا آخر
 غير الاول فصار الثاني ناسخاً للاول وكذا الثالث والرابع ويلزم تكرار
 النسخ واذا وجب عليهم تحصيل بقرة موصوفة بجميع الصفات اولاً واخراً
 بالاجماع ثبت ان المراد من المطلقة المعينة قلت في الجواب الصواب ولو سلم ان
 المراد من المطلقة المقيدة ابتداءً لكن هذا ينافي دعوى الخصم في هذه الاية
 لانهم يدعون العموم وتراخي التخصيص وان كان المراد من المطلقة المقيدة لازماً
 فكيف يكون المقيد ابتداءً عاماً ثم خصص متراخياً فأمل (قوله والاهل لم يتناول
 ابن نوح) لان المراد بالاهل الاهل ايماناً يعني اراد المص الجواب عن قصة نوح
 بوجهين - ادهما ان الاهل على نوعين اهل متابعه واهل نسبه فكان اغظ الاهل
 مشتركاً لكن الاهل لم يكن متساوياً لان اهل الرسل من اتبعهم وآمن بهم
 فيكون المراد اهل دياره ومتابعه لا اهل نسبه فتأخير بيان المشترك سائر بالاتفاق
 (قوله لانه يتناول له ولكنه خص متراخياً) اي لان الاهل عام يتناول جميع
 الاولاد كافراً ومسلماً ولهذا قال نوح عليه السلام ان ابني من اهلي قال الله تعالى انه ليس
 من اهلك وهذا خصص متراخياً يدل على جواز تأخير الخصوص كما قال الشافعي
 (قوله فعلى هذا يكون الاستثناء بقوله الا قد سبق عليه القول منقطعاً) لان المستثنى
 المنفصل ما لا يصح استخراج منه من الاول بان لا يكون المستثنى من جنس الاول لان
 الصدر لم يتناول قوله تعالى ولا تخاطبني في الذين ظلموا انهم مفروقون فجعل المنفصل
 مبتدأ واستثناءً ومجازاً بمعنى لكن قال الله تعالى حكايته عن ابراهيم فانهم عدوى
 الارب العالمين اي لكن رب العالمين وكذلك لا يسمعون فيها لغوا الاسلام اي
 لكن يسمعون فيها اسلاماً وقوله الا الذين تابوا اي لكن الذين تابوا استثناء منقطع
 لان التائبين غير داخلين في صدر الكلام فعلى هذا لا يكون الاهل عاماً حتى يلزم تأخير
 التخصيص له لكن لما سمع نوح عليه السلام قوله تعالى واهلك توهم ان المراد
 اهل نسبه فاذا سمع قوله تعالى انه ليس من اهلك تبرأ منه وتبين له ان المراد منه
 اهل المتابعة (قوله ولو سلم ان الاهل يتناول لابن الخ) يعني ان الجواب الثاني
 بطريق التسلیم ان الاهل عام متناول لابن لكن الجواب بطريق المنع وهو ان
 البيان متصل به وليس بمتراخ قال الله تعالى الامن سبق عليه القول استثنى من
 الاهل من سبق عليه القول وهو وعد الاهلاك لان الله تعالى وعد اهلاك الكفار
 جميعاً نوح وامرأته واهله وابنه كنعان كافر بن داخلين في الاهلاك فيكون قوله لا

من سبق عليه القول استثنى بيانا متصلا به لبياننا خاصا متراخيا للعام كما قال الشافعي
اعلم ان المص نظر اولا الى منع العموم في الادل فقد م المنقطع وثانيا نظر الى
تسليم العموم لكنه جملة متصلا فلا يكون تخصيصا بالتراخي فهو مدعى الخصم
وفخر الاسلام نظر الى منع كون الخصوص بيانا متراخيا للعام في قصة نوح لانه
جعل البيان متصلا به فقدم وفي الثاني سلم تأخير البيان لكنه جعل الادل من لفظ
مشترك يجوز تأخيره بالاتفاق لامن عام يصح تأخيره بالخصوص كما قال الشافعي
وصاحب التفتيح قلد فخر الاسلام فيه لكن في التوضيح قال تحقيقه ان الادل
لا يخ اما ان يراد به الادل ايمانا او الادل قرابة وان اراد به الاول لا يتناول الابن
لانه كافر بالاستثناء منقطع وان اراد الثاني يتناول الابن لكن استثنى الابن
فخرج الابن بالاستثناء لا بالتخصيص المتراخي (قوله لان ما غير العقلاء) يعني استدلال
الشافعي بقوله تعالى انكم وما تعبدون الا اية باطل لان كلمة ما عامية في ذوات ما ذيعقل ومن
في ذوات من يعقل كما قلنا في مسألة ما في الدار وهبت لك ومن في الدار واذا لم يتناولهم
لا يجوز تخصيصهم اذ لا بد للتخصيص من الدخول تحت العام لولا المخصص وهذا
الصدر ايسر عام لا اختصاصه بغير العقلاء والمتنازع فيه ايسر بداخل تحته
لورود النص في عبادة الاصنام لان الخطاب بقوله انكم لكفار مكة وكلمة ما غير
العقلاء وهو الاصنام ولبس في مكة من يعبد عيسى وعزير والملائكة (قوله وانما
اورده ابن الزبير تعنا بالمجاز او التغليب الخ) هذا جواب سؤال مقدر تقديره
ان عبد الله بن الزبير من فحشاء العرب فسؤاله دليل على ان كلمة ما عامية كما في قوله
تعالى ولا اتم عابدون ما عبدو وغيره كما سبق فاجاب بقوله وانما اورده الخ حاصله ان
مكابرة قريش وعنادهم اشد من ان يخفى وسؤال ابن الزبير منها دونهم كونه
من قبيل ما عبدو خطأ لان الاصل في الكلام الحقيقة مهما امكن فان قيل روى
السكوت عن رسول الله عن رد كلامه وهذا دليل العموم قلت السكوت غير مسلم لانه
روى ان النبي صلى الله عليه وسلم قال له حين سأل ما جهلك بلغته قومك اما علمت
ان ما لا يعقل ومن لمن يعقل واثن سلم انه سكت لانه عليه السلام عرف تعنتهم
ومكابرتهم فسكت منتظرا النزول الوحي او اعرض عليه السلام عن جوابه امثال
لقوله تعالى واذا سمعوا اللغو اعرضوا عنه فاتفصيل سبق (قوله اما التخصيص
فقصر العام على بعض متناوله الخ) اي قصر العام الذي هو عندنا قطعي في كل
ما يتناوله على بعض متناوله (قوله لم يقل بعض افراده ليتناول الجميع ونحوه الخ) اي
لم يقل بعض افراده لئلا يخرج بعض الفاظ العموم كالجميع وكل والنكرة المنفية

وغيرها لا للجميع من الفاظ العموم مع ان شموله على سبيل الاجتماع دون الافراد
وكذا كل لشمول الاجزاء او لشمول الافراد الاترى اذا قلت اكلت كل رغيف زيد
كانت العموم الافراد واذا اضيف الرغيف الى زيد صارت لعموم اجزاء فرد واحد
ولم يكن له افراد وكذا النكرة المنفية من الفاظ العموم اي النكرة المنفية الواقعة في
موضع ورد فيه النفي بان ينسحب عليها حكم النفي فيلزمها العموم ضرورة انتفاء
انتفاء الجنس او فرد مبهم منه لا يكون الا بانتفاء جميع الافراد فيكون موضوعه
لل فرد للافراد وكذا من لانها مرضوعة لذوات من يعقل وعامة لهم غير معتبر
في عمومها الافراد (قوله لا يسمى تخصيصا في اصطلاحنا) بيان تغيير واما في
اصطلاح الشافعي لا فرق بين التخصيص والاستثناء في كونهما تفسيريا لكن
الفرق بينهما عنده ان الاستثناء لما كان غير مستقل لا بد من اتصاله بخلاف
التخصيص فانه مستقل يجوز منه التراخي عنده (قوله موصول للعام) لان التخصيص
عندنا بيان تغيير فلا يجوز الا موصولا (قوله وضع المظهر موضع المضمرة) لان المراد
بالتخصيص ههنا غير ما سبق اي وضع لفظ التخصيص موضع ضمير يجوز ازالة
اللبس لان الضمير يوهم انه عين الاول مع انه غيره لان التخصيص الاول بكلام
والثاني بالعقل وان امكن ان يراد غيره على طريق الاستخدام الا انه نص على
ان يكون المراد غيره فان قيل اذا عيبت المعرفة معرفة كانت عين الاول قلت هذا ليس
بمطرد كما قال التفاضل في التشبيه التشبيه وفي وضع الظاهر موضع المضمرة ستة
عشر وجها فصلناه قبل (قوله وانما جازبه لخروج الواجب الخ) اي انما جاز
تخصيص العام بالعقل وهو كل شيء لان الله تعالى داخل في كل شيء ولولم يخرج
بالعقل لكان الله تعالى مخلوقا ومقدورا وهو محال فصار مخصصا بالعقل (قوله
واما لان المخصص وان كان بيانا من وجه معارض من وجه اخر كما صرحوا به الخ)
بيانه ان دليل الخصوص بين حكم العام في قدر المخصوص ويكون معارضا في امتناع
ثبوت حكم العام القطعي لوجود المعارض صورة لان دليل الخصوص يمنع ثبوت
حكم العام في قدر المخصوص بطريق المعارضة صورة والقياس لكونه ظنيا
لا يعارض النص العام القطعي ولو بوجه خلافا للشافعي ومالك لان العام عندهما
ظني يجوز تخصيصه بالظني سواء تقدم او تأخر او جهل التاريخ (قوله اذ لو علم
تقدمه ينسخه العام) اي لو علم تقدم الخاص ينسخه العام اقول بعض الناس
انكر ذكر العام بعد الخاص وههنا ليس بصحيح لقوله تعالى ان صلواتي ونسكي
والسك العبادة فهو اعم من الصلوة وقوله الم يعلموا ان الله يعلم سرهم ونجواهم

وان الله علام الغيوب ومنه قوله تعالى واقم آياتك سبعاً من المائتين والقرآن العظيم
وقوله تعالى انبأ عن نوح عليه السلام رب اغفر لي ولوالدي ولمن دخل بيتي مؤمناً
والمؤمنين والمؤمنات وقوله تعالى فان هو ومولاه وجبريل وصالح المؤمنين والملائكة
به ذلك ظهير وجعل الرحمن شريكاً منه قوله تعالى ومن يدبر الامر بعد قوله قل
من يرزقكم واعلم ان هذين النوعين يقعان في الاسماء والافعال لكن وقوعهما في
الافعال لا يأتي الا في النفي واما في الاثبات فليس من هذا الباب بل عطف المطلق
على المقيد او المقيد على المطلق كذا في برهان الزركشي

فصل في الاستثناء

(قوله لفظ الاستثناء حقيقة اصطلاحية في المتصل والمنفصل بلا نزاع الخ) يعني
ان لفظ الاستثناء حقيقة في المتصل والمنفصل في اصطلاح اهل النحو وان كان
مجازاً في المنفصل بحسب اللغة لان الاستثناء مشتق من الشيء وهو المنع والصرف
يقال ثبت الشيء اذا منعه وصرفته ولبس في المنقطع المنع والصرف لانه بمعنى
لكن فلا يصح استخراج فعل نفياً مبتدأ لاتعلق لما قبله ونفيه لا يؤثر في الصدر
لكن صاحب التوضيح ذهب الى ان لفظ الاستثناء مجاز في المنقطع فلم يجعله من
اقسام الاستثناء لان المشهور فيما بين القوم ان الاستثناء حقيقة في المتصل مجاز في
المنقطع اقول مراد القوم صيغ الاستثناء واما لفظ الاستثناء حقيقة اصطلاحية
في القسمين بلا نزاع كما قلنا فالصواب ان يقسم اولا في القسمين ثم يعرف كل على
حدة ثم المتعارف في عبارة القوم ان الاستثناء هو الاخراج عن متعدد بالا واخواتها
وعدل صاحب التوضيح عن الاخراج الى المنع عن الدخول جعل لفظ الاستثناء
مجازاً سيأتي تفصيله بعد القولين (قوله احتراز عن المستغرق) لان الاستثناء
المستغرق باطل واصحابنا قيدوه بلفظ المستثنى منه او بما يساويه نحو احرار
الاعبيدي او الاماليكي لكن ان استثنى بلفظ يكون اخص منه في المفهوم لكن
في الوجود يساويه فصح عبيدي احرار الا هو لاء ولا عبيد لهم سواهم (قوله
والجار متعلق بمنع في حكمه) اي في حكم صدر الكلام اي الجار في قوله في حكمه
متعلق بقوله منع ان الظاهر ان الجار متعلق بالدخول كما قال صاحب التوضيح ويؤيده
تعديته في ولان قيد المقيد يكون قيدا للمقيد بواسطة كما يقال مستند
المستند الى الشيء مستند الى ذلك الشيء (قوله اي حكم صدر الكلام) يعني ان لفظ
الاستثناء منع بعض ما يتناوله صدر الكلام عن دخوله في حكمه واما صيغة
الاستثناء موضوعة لمنع بعض ما يتناوله صدر الكلام عن الدخول بحسب دلالة

اللفظ لا بحسب الواقع لان صيغة الاستثناء تصرف لفظي فلا تأثير له الا في اللفظ
لا في الحكم (قوله ونما قال ان منع ولم يقل ان اخرج الخ) اي انما قال المص
في الاستثناء المتصل ان منع ولم يقل ان اخرج اقول اخذ هذا من صاحب التوضيح
فانه قال في تعريف الاستثناء المتصل وهو المنع عن دخول بعض ما يتناوله صدر
الكلام في حكمه وقال في التوضيح وهذا تعريف تفردت به وهو اجود من سائر
التعريفات لان من قال هو اخراج بالا واخواتها ان اراد حقيقة الاخراج فمتنع
لان الاخراج اما ان يكون بعد الحكم فيكون تناقضاً والاستثناء واقع في كلام
الله تعالى او قبل الحكم وحقيقة الاخراج لا يكون الا بعد الدخول والمستثنى غير
داخل في حكم صدر الكلام فمتنع الاخراج من الحكم وانما المستثنى داخل في
صدر الكلام من حيث التناول اي من حيث انه يفهم ان المستثنى من صدر الكلام
وضعا والاخراج ليس من التناول لان التناول بعد الاستثناء باق فعمل ان حقيقة
الاخراج غير مرادة انتهى (قوله وان اريد بالاخراج المنع عن الدخول فاتصرح
به اولى) هذا جواب لا يراد التفاتاً في التلويح على قول صاحب التوضيح حيث
قال صاحب التوضيح فعمل ان المراد بالاخراج المنع عن الدخول مجازاً وهو غير
مستعمل في الحدود فالتعريف الذي ذكرته اولى انتهى فقال التفاتاً وان
خبير بان تعريفات الادباء مشحونة بالمجاز على ان الدخول والخروج ههنا مجاز
البتة لان الدخول هو الحركة من الخارج الى الداخل والخروج بالعكس انتهى
فاجاب المص بقوله فاتصرح به اولى يعني ولو سلم ان اخذ المجاز في التعريف
جائز لكن التصريح بالمنع اولى من ذكر الاخراج الذي يراد به المنع اقول يمكن
ان يجاب بالمنع بان يقال ان اريد بالاخراج المنع عن الدخول فهو مجاز غير مشهور
فيجب صيانة الحدود عنه لانه غير مستعمل فيها وهو مراد صاحب التوضيح
(قوله وهو احتراز عن سائر انواع قصر العام الخ) ولم يقل وهو احتراز عن سائر
انواع التخصيص كما قال صاحب التوضيح لان اطلاق التخصيص على الشرط
والصفة والغاية وبدل البعض والتخصيص بالمستقل باعتبار انها قصر للعموم
ونقض للشروع على ما هو مصطلح الشافعية فصرح به فان قيل يدخل في
التعريف الوصف بالا وغير وسوى ونحو ذلك قلنا ان تحقق تناول صدر الكلام
وعمومه فهو استثناء والا فلا انتقاض لعدم التناول كذا في التلويح اقول هذا
السؤال ليس بوارد على التعريف لان الالف هي صيغة وهي التي كانت تابعة لجمع
منكور غير محصور اي لجمع لا يدخل فيه المستثنى لو سكت عن الاستثناء نحو

قوله تعالى او كان فيهما آلهة الا الله لفسدنا وكذا غير سوى الا ترى اذا قال رجل
 جاءني القوم غير زيد وقام القوم سوى ع واما لهما فانها ليست باستثناء حتى يرد
 على التعريف نفى فتأمل (قوله فان قيل استثناء المكمل والموزون والمعدود
 مثلا صحيح الخ) هذا السؤال يرد على قوله ان منع بعض ما تناوله صدر الكلام
 حاصل السؤال اذا قال رجل لفلان على الف درهم الاكثر حنطة او شعير
 او الامنون سمن او الامانة جوز او بيض يسقط من الالف قدر قيمتها عندي
 حنيفة وابي يوسف مع ان صدر الكلام لم يتناولها وانما قال استثناء المكمل
 والموزون والمعدود لان تخرج اصحابنا في كتبهم في هذه المسئلة واما اذا قال لفلان
 على الف درهم الاثوب باليسقط من الالف قدر قيمته خلافا للشافعي لان استثناء
 الثوب من الالف صحيح عنده فسقط من الالف قدر قيمة الثوب لان دليل المعارضة
 يجب العمل به على قدر الامكان وذلك ممكن في القيمة كذا في البرزوي وعندي
 لا فرق بين استثناء الكرم من الالف وبين استثناء الثوب من الالف لانه يمكن
 استثناء الثوب في قدر قيمة الثوب لاني عينه فيجب العمل بتخيلا للاستثناء مهما
 امكن لكن تخرج المسئلة في الاستحسان على اصول مختلفة ولازاحم في التخرج
 وذكر في الميزان وقد اتفق ائمة الاصول على هذا الاختلاف في هذه الفروع
 وتحقيقه ان اصحابنا تفقوا ان قول الرجل لفلان على الف درهم الاثوب بان هذا
 استثناء منقطع لان استخراجا جده لا يصح جعله نفيا مبتدأ لاتعلق بما قبله ونفيه لا يؤثر
 في الالف واما اذا استثنى المقدر من خلاف جنسه فقد قال ابو حنيفة وابو يوسف هو
 صحيح وقال محمد ايسر بصحيح لما قلنا من الاصل وجعل استثناء منقطعاً فإ
 ينقص من الالف شيئاً وقال ابو حنيفة وابو يوسف انه هو الصحيح لان المقدرات جنس
 واحد في المعنى لانه تصلح ثوبا ولكن صور المقدرات مختلفة فصح الاستثناء
 في المعنى وقد قلنا ان الاستثناء تكلم بالباقي في معنى لا مسورة واذا صح الاستخراج من
 طريق المعنى بقي معنى صدر الكلام وهو الالف من الدرهم معنى وهو الكرم
 او المنوان او الدينار او الفلوس لانها اذا دخلت تحت المصدر معنى فيكون الاستخراج
 من حيث المعنى فلذلك بطل قدره من الاول بخلاف ما ليس بمقدر من الاموال
 مثل الثوب والعبد والشاة لان معنى المستثنى والمستثنى منه مختلف فيها لان كل
 واحد جنس اخر حكما لانها لا تصلح اثمانا ثابتا في الذمة لانتفاء المجانسة حقيقة
 وحكما وصورة ومعنى فلم يصح استخراجا (قوله وقال للمقدرات جنس واحد
 معنى الخ) اي قال ابو حنيفة وابو يوسف استثناء المكمل وغيره من الدراهم لكونها

مشتراكا في جنس الثنية كاشتراك الجنس بين انواعه كالجسم بين انواعه والحيوان
 بين انواعه حاصل البحث ان صحة الاستثناء بناء على ان الاصل في الاستثناء المتصل
 هو استثناء الجنس ولا يحتمل على المنقطع مهما امكن حله على المتصل لان هذا
 حقيقة والمنقطع مجاز ومتى امكن حله على الحقيقة لا يحتمل على المجاز ولا بد
 للمتصل من المجانسة والمجانسة ههنا من حيث القيمة فجعلنا مستثنى من حيث القيمة
 لانه معارض للاول كما قال الشافعي كما سبق (قوله تكلمم بالباقي بعد الثاني) اي المستثنى
 هكذا فسر صاحب التوضيح بجعل الاسم بمعنى المفعول فالصواب ان يقول اي
 الاستثناء قال الجوهري والثيا بالضم الاسم من الاستثناء انتهى وفي المصباح النير
 الثيا بضم الثاء مع الباء والثوي بالفتح مع الواو اسم من الاستثناء وفي حديث من استثنى
 فله ثياه اي ما استثناءه فان قلت ان المصدر اذا نقل الى الاسمية يجري فيها ما يجري
 في المصدر كما قال الامام الصفدي في قول الشاعر ترجم الورد على الزمزم ان الورد
 في الاصل مصدر ثم نقل الى الاسمية و بعد النقل يجري فيها ما يجري في المصدر
 وهو ان يكون بمعنى الواردين وكذا قال المفسرون في قوله تعالى ختم الله على
 قلوبهم وعلى سمعهم ان السمع في الاصل مصدر و بعد النقل الى الاسمية يجري
 فيها ما يجري فيه فلاجل هذا ذكر السمع مفردا بين الجمعين قلت الثيا ليس
 بمصدر في الاصل لان محيى فلي بمعنى المصدر سمعي مخصوص بالفاظ معدودة
 كالعقبى والبشرى والرجعي فلا ينقاس الثيا عليها الا ترى ان كبرى وصغرى وحبلى
 وفضلى وما شبه ذلك لا ينقاس جعل شئ منها مصدرا بعد ان لم يمتنع التفضيل
 كذا حقه ابو حبان في البحر قال صاحب المصباح النير الاستثناء استفعال
 من ثبت الشئ انثيه ثيا من باب رمي رميا اذا اعطته وثنيه عن مراده اذا صرفته
 عنه وعلى هذا فالاستثناء صرف العامل عن تناول المستثنى ويكون حقيقة في
 المتصل وفي المنفصل ايضا لان الاهي التي عدت الفعل الى الاسم حتى نصبه
 فكانت بمنزلة الهمة في التعدي والهمة تعدى الفعل الى الجنس والى غير الجنس
 حقيقة وفاقا وكذلك ما هو بمنزلة الهمة انتهى فيه بحث لان جمهور الفقهاء واهل
 اللغة انه مجاز في المنقطع وليس بحقيقة لان اللفظ اذا كان حقيقة لشي لا يكون
 حقيقة لضده كالسواد والبياض وقبل معنى الا في المنقطع معني لكن ويكون
 الدليل على كونه مجازا سبق الفهم في المتصل بدون القرينة وتوقف الفهم في
 المنفصل على القرينة وقد دل على الفرق موضع الاشتقاق لانه اخذ من ثبت
 عنان الفرس اذا صرفته وعطفته عند ارباب اللغة والعطف والصرف انما يكون

في المتصل دون المنفصل لان الجملة التي هي الاولى باقية على حالها في المنقطع لم يتغير اصلا كذا في شروح البردوي حاصل البحث ان لفظ الاستثناء اما مشترك بينهما بالاشتراك المعنوي كاشتراك الجنس بين انواعه فيكون كل واحد منهما حقيقة او بالاشتراك اللفظي كالعين بين سمياته فيكون كل واحد منهما حقيقة في كل واحد منهما لكن في حقيقة كل واحد منهما اختلاف بالنسبة الى الجنس او اللفظ او غير مشترك فيكون في المتصل حقيقة وفي المنفصل مجاز كما نقلناه (قوله يعني انه استخراج صورى الخ) يعني اختلفوا في كيفية عمل الاستثناء المتصل فقال اصحابنا الاستثناء المتصل يمنع التكلم عن صدر الكلام مع حكمه بقدر المستثنى فيجعل تكلما بالباقي بعد الثاني لان الاستثناء يمنع انعقاد التكلم ايجابا في بعض الجملة اصلا لان اهل اللغة اجمعوا ان الاستثناء استخراج وتكلم بالباقي بعد الثاني فقلنا ان الاستثناء المتصل فقط استخراج وتكلم بالباقي باجماع اهل اللغة لانه هو الاصل والحقيقة فصارعنا تقدير قول الرجل لفلان على - الف درهم الامانة لفلان على تسعمائة لسقوط المائة تكلما وحكما لانه لم يتكلم بلفظ الالف في حق وجوب المائة وصار الايجاب تسعمائة حاصله جعل اصحابنا الاستثناء تكلما بالباقي بحقيقته وصيغته فكان لاثبات الباقي طريقان في اللغة يطول مرة بان جمع بين المستثنى منه والمستثنى لاثبات هذا القدر ويقصر اخرى بان اثبت هذا المقدار بعبارة ابتداء يعنى كان لاثبات تسعمائة عبارتان طويلة وهى قوله على - الف درهم الامانة وقصيرة وهى قوله على - تسعمائة فصاركانه قال ابتداء لفلان على - تسعمائة كذا في البردوي (قوله نحو قوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الاخسين عاما والمراد تسعمائة وخمسين سنة الخ) اقول لم يتعرض المص على كون الاستثناء استخراجا وتكلما بالباقي بوضع اهل اللغة كما قال فخر الاسلام لان اصحاب الشافعي نقلوا عن اجماع اهل اللغة ان الاستثناء من النفي اثبات ومن الاثبات نفي فتعارضوا فاختر في اجوبتهم باستدلال المسائل وهو مذهب القاضى الامام ابو زيد قال ابو زيد ولنا ولهم مسائل تدل على المذهبين انتهى واجاب فخر الاسلام عن المعارضة ان الاستثناء تكلم بالباقي بحقيقته وصيغته وجعل الاستثناء للايجاب انا كان من المنفى وللنفي اذا كان من المثبت باشارته بيانه ان الاستثناء بمنزلة الغاية للمستثنى منه الا يرى ان المستثنى منه ينتهى بالمستثنى لان الاستثناء يدخل على كلام منى او اثبات والاثبات بالعدم ينتهى والعدم بالوجود ينتهى واذا كان الوجود غاية الاول اى لموجب كلام الاول وهو المصدر اذا كان منقبا او العدم غاية لموجب الاول وهو المصدر

اذا كان مثبتا لم يكن بد من اثبات الغاية وجودا كان او عدما لينتهى الاول اى المصدر وهذا اى كونه نفيًا واثباتًا ثابتا باشارة اللغة فكان الاستثناء مثل صدر الكلام الان الاول وهو وجوب صدر الكلام ثابتا بقصدا وهذا لا يمكن اشارة انتهى ملخصا حاصله هو وجوب الاستثناء من النفي والاثبات ثابتا ضمنيا لا قصدا نسمى اشارة اقول يمكن ان يكون ما ذكره فخر الاسلام جوابين احدهما ان الاستثناء من لاثبات نفي ومن النفي اثبات باعتبار ان حكم المستثنى على خلاف حكم المستثنى منه فثبت ذلك ضرورة كونه مخالفا لمصدره لا باعتبار كونها مذكورين قصدا وثانيهما ان الاستثناء بمنزلة الغاية للمستثنى منه والغاية يخالف المغيا في النفي والاثبات كذا في الشروح وفيها تفصيله لكن لا يساعده المقام (قوله وسقوط الحكم بالمعارضة) هذا جواب على الشافعي لانه قال ان الاستثناء يمنع حكم المستثنى بطريق المعارضة والمعارضة ان يدل صدر الكلام على الايجاب والمستثنى على عدمه فيكون المراد بالمعارضة ان تثبت حكما مخالفا لحكم صدر الكلام فتعارضوا فلما يجب المائة للدليل المعارض لاول كلامه لانه يصير بالاستثناء كانه لم يتكلم به فصارك قوله اغلان على - الف الامانة عنده كانه قال الامانة فانها البست على - فلا يلزمه المائة للدليل المعارض وصار هندا كانه قال اغلان على - تسعمائة وانه لم يتكلم باف في حق لزوم المائة وحاصل الكلام في الفرق بين المذهبين وجهان احدهما ان صدر الكلام نفي موجبا عنده بعد الاستثناء وعنده لم يبق موجبا وثانيهما ان عدم وجوب المستثنى في الذمة باعتبار النافي وهو الاستثناء عنده وباعتبار عدم الدليل الموجب وهو المستثنى منه عندنا وصار الاستثناء عنده نظير دليل الخصوص يمنع حكم العام في قدر مخصوص بطريق المعارضة صورة وصار عندنا نظير الغاية فالنقصيل في شروح البردوي (قوله ولو بوجه حالى انشائي الخ) وصلية يعنى ان سقوط الحكم بالمعارضة وان كان متصورا في الانشاء لكونه للحال (قوله فلا يتصور في الاخبار الخ) يعنى ان الاستثناء يجري في الاخبار والانشاء ولا يمكن ان يعمل بطريق المعارضة في الاخبار لان صحة الخبر بناء على وجود الخبر به في الزمان الماضي والمنع على سبيل المعارضة انما يتصور في الحال دون الماضي وكذا في الاخبار عن المستقبل لا يتصور المنع بطريق المعارضة ايضا لانه معدوم فثبت ان جعله معارضا لا يتحقق في الاخبار اصلا لان المنع في الواقع لا يتحقق وفي المستقبل لا يتصور واما الانشاء فيتصور فيه لانه اثبات في الحال فاذا عارضه مانع يحتمل ان لا يثبت باعتبار المانع واذا ثبت هذا قلنا قوله تعالى فلبث فيهم الف سنة اخبار عن لبت نوح عليه السلام في قومه قبل الطوفان

الف سنة ولو عارضه الاستثناء في الحسين وقد ثبت اثبات الالف لم نفي ما ثبت
اولا وحينئذ يلزم كذب الاول والثاني وكلام الله تعالى منزّه عن الكذب (قوله لاسميا
عن الماضي) يعني لا يتصور المنع في الاخبار اصلا خصوصا في الماضي المتحقق
وقوعه مثل قوله تعالى فلبث فيهم الية (قوله وفي العدد) عطف على قوله في الاخبار
يعني لا يتصور سقوط الحكم بالمعارضة في العدد كما لا يتصور في الاخبار (قوله لقوله
تعالى وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا بية الخ) قوله لقوله تعالى متعلق بقوله تكلم
بالباقى يعني ان هذا الدليل اقوى دليل على مذهبنا في كون الاستثناء تكلما بالباقي
لان قوله تعالى وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا بية الخ لان جهة الحرمة ثابتة
فيه بناء على ترك الردى ولهذا يجب فيه الكفارة ولو كان مباحا محضاً لما وجبت
الكفارة اقول انما اقتصر المص على هذا الدليل لكونه اقوى الدليل على مذهبنا
قال صاحب التوضيح وهذا دليل تفردت بايراده وهو اقوى دليل على هذا
المذهب مع ان اصحابنا احتجوا بالنص والاجماع والدليل المعقول كما احتج الشافعي
بالدلائل الثلاثة حاصله اختلاف في كيفية عمل الاستثناء والشرط فقال اصحابنا
الاستثناء يمنع التكلم مع حكمه بقدر المستثنى فيجمل تكلما بالباقي بعده وقال
الشافعي ان الاستثناء يمنع الحكم بطريق المعارضة بمنزلة دليل الخصوص
كما اختلفوا في التعليق على ما سبق واحتج اصحابنا بالنص والاجماع والدليل
المعقول كما احتج الشافعي بالدلائل الثلاثة اما النص فقوله تعالى فلبث فيهم الف
سنة الاخسرين تاما وسقوط الحكم بطريق المعارضة يكون في الانشاء لا في الاخبار
فبقاء التكلم بحكمه في الخبر لا يقبل امتناع الحكم بمانع وهو كذب التكلم تعالى الله
عن ذلك واما الاجماع فقد قال اهل اللغة فاطبة ان الاستثناء استخراج وتكلم
بالباقى بعد الثبوت واما الدليل المعقول فوجوه احدها ان ما يمنع الحكم بطريق
المعارضة استوى فيه البعض والكل كالسبح لكن الكل استثناء لا يصح فلا يكون
معارضاً والثاني ان دليل المعارضة ما يستقل بنفسه مثل دليل الخصوص والاستثناء
لا يستقل بنفسه قط وانما يتم بما قبله فلم يصلح معارضا والثالث ان الاستثناء متى
جعل معارضا في الحكم بقي التكلم مع حكمه في صدر الكلام ثم لا يبقى من الحكم
الا بعضه بالاستثناء وذلك البعض الباقي لا يصلح حكما لكل التكلم بصدده لان دلالة
على تمام مسماه بالوضع لاعلى بعضه هذا ملخص البردوى وشروحه (قوله
والشافعي حمله على المنقطع الخ) اي للشافعي ان يمنع كون الاستثناء في قوله
الخطاء متصلا فلا يكون دليلا اذ دلالة مع احتمال الانقطاع (قوله قلنا لا

صحته في المفرغ) اي قلنا في جواب المنع ان قوله الخطاء مفعول له او حال او صفة
مصدر محذوف فيكون الاستثناء مفرغا والاستثناء المفرغ متصل لانه معرب
على حسب العوامل فيكون من تمام الكلام ويفتقر الى تقدير مستثنى منه عام مناسب له
في جنسه ووصفه فلا يصح فرار الشافعي عن المتصل الى المنقطع (قوله واوسم
فالاصل المتصل ولا مقتضى للعدول) وعندى الاولى الاكتفاء بعدم التسليم
في الجواب لان الشافعي يقول كون الاصل في الاستثناء هو الاتصال لا يفيد
الجواز ان يعدل عن الاصل بقريظة عدم ظهور ما يصلح استثناءه منه وهو مقتضى
العدول عنده فتأمل (قوله فان قيل المثال الجزئي) يعني قوله تعالى وما كان لمؤمن
ان يقتل مؤمنا الا بية الخ لان الاستثناء تكلما بالباقي بعده والمثال الجزئي لا يثبت
القاعدة الكلية (قوله هو شاهد لامثال) اي قوله تعالى وما كان الاية اقوى شاهد
لمذهبنا لامثال فيكون الشاهد قاعدة كلية لان القاعدة والقانون والدليل والشاهد
والاصل من الغاظ مترادفة (قوله قال لشافعي الاستثناء الخ) يعني احتج الشافعي
في كون الاستثناء من الاثبات نفيًا ومن النفي اثباتا بكلمة التوحيد لان كلمة التوحيد لا اله
الا لله وهي كلمة وضعت لاثبات التوحيد بالاجماع لانها يحصل بها الاقرار
بالوحدانية وتسمى كلمة الشهادة ومعنى لاله الا الله النفي والاثبات فلو كان تكلما
بالباقى لكان نفيًا لغيره لاثباته فثبت ان معنى لاله الا الله مشتمل على النفي
والاثبات لان قوله لاله نفي الالهية عن غير الله تعالى وقوله الا الله اثبات الالهية
لله تعالى وبهذين المعنيين يحصل التوحيد وبهاتين العبارتين سمى كلمة التوحيد
فلو قلنا انه تكلم بالباقي بعد اثباته لم يبق كلمة التوحيد لان الاستثناء اذا جعل داخلا
على التكلم يمنع البعض صار كانه ام يتكلم بالاثبات وانما تكلم بالنفي على الاطلاق
فصار معناه نفي الالهية عن غير الله تعالى لاثبات الالهية له تعالى وهذا ليس
بتوحيد بالاجماع مع انها كلمة توحيد بالاجماع فثبت بدلالة الاجماع ان الاستثناء
من الاثبات نفي ومن النفي اثبات (قوله ولا يحصل ذلك الا بالاثبات الخ) يعني ان الاستثناء
او كان تكلما بالباقي بعد الثبوت لم نفي الالهية عما سواه تعالى لاثبات الالهية له
والتوحيد لا يتم ولا يحصل الاثبات الالهية له تعالى ونفيها عما سواه (قوله والاجماع
عليه الخ) عطف بالجزم على قوله لكلمة التوحيد اي احتج الشافعي في مسألة
الاستثناء بكلمة التوحيد واجماع اهل اللغة والفقهاء على ان الاستثناء من النفي اثبات
ومن الاثبات نفي فلولا يمكن حكم المستثنى على ضد المستثنى منه لما صح هذا الاجماع
اما اجماع اهل اللغة فقد قالوا جاءني القوم الا زيدا فهم منه نفي زيد بالاتفاق

وكذلك ما جاني القوم الا زيدا فهم منه اثبات محيي زيد ولهذا صرح النفي في بعض المواضع قال الله تعالى الابليس لم يكن من الساجدين وقال الامرأة كانت من الغابرين واما اجماع اهل الفقه قالوا في رجل قال لفلان على عشرة دراهم الاثلاثه الا درهمين يلزمه التسعة لان الاول نفي من الاثبات والثاني اثبات من النفي (قوله بالعرف الشرعي لا الوضع اللغوي) يعني معنى هذا الكلام وهو لاله الا الله مشتمل على النفي والاثبات وبهذين المعنيين يحصل التوحيد بالاجماع بالعرف الشرعي لا الوضع اللغوي لانه لو كان بالوضع اللغوي لكان كلمة واحدة كواحد واحد لا كلاما واطلاق الكلمة الموضوعه للتوحيد بمثل هذا انما هي بالعرف الشرعي لا الوضع اللغوي الذي كلامنا فيه (قوله اي مراد اهل الاجماع الخ) يعني اراد اهل الاجماع من الاثبات اثبات ما نفاه المشركون من التوحيد لله تعالى وهو عدم النفي لاثبات ما ليس بثابت في الواقع بل هو الله الذي لا اله الا هو الحي القيوم (قوله اي مرادهم بالنفي في قولهم الاستثناء الخ) يعني اراد اهل الاجماع بالنفي نفي ما اثبت المشركون من الالهية غير الله تعالى في زعمهم واعتقادهم انه من جنس الالهة مع انه ليس بثابت اصلا لان نفي ما هو ثابت فيكون من اطلاق الخاص على العام مجازا وكلامنا في الاستثناء المتصل الحقيقي لا المجازي كالمنقطع فيكون اطلاق اسم النفي والاثبات عليه بالنظر الى الظاهر دون الحقيقة (قوله ولو سلم ان المراد بالاثبات والنفي حقيقتهما) لا المراد بالاثبات عدم النفي وبالنفي عدم الاثبات (قوله معارض ذلك الاجماع بمثله الخ) اي معارض ما نقل اصحاب الشافعي من اجماع اهل اللغة ان الاستثناء من النفي اثبات ومن الاثبات نفي بمثل ما نقل علماءنا من اجماع اهل اللغة لانه هو الاصل توفيقا بين الاجماعين (قوله فالتوفيق بينهما) اي بين الاجماعين الثابتين من اهل اللغة (قوله انه تكلم بالباقي بوضعه) يعني جعل اصحابنا في التوفيق الاستثناء المتصل فقط استخراجا وتكلما بالباقي بحقيقته وعبارته وصيغته لانه هو المقصود الذي سبق الكلام لاجله (قوله ونفي واثبات باشارته) يعني جعل اصحابنا الاستثناء اذا كان من النفي الاثبات واذا كان من المثبت للنفي باشارته (قوله لعدم ذكرهما قصدا الخ) لان الاستثناء من الاثبات نفي ومن النفي اثبات باعتبار ان حكم المستثنى على خلاف حكم المستثنى منه فثبت ذلك النفي والاثبات ضرورة كونهما مخالفين لصدورهما لا باعتبار كونهما مذكورين قصدا كذا في شروح البرزوي وهذا الوجه غير ما ذكره المص من كون الاستثناء كالغاية (قوله بل لازما عن كونه كالغاية الخ) اضرب عن قصدا يعني بيان كون

الاستثناء للاثبات والنفي باشارته ان الاستثناء بمنزلة الغاية للمستثنى منه عندنا لكونه غاية توضيح الاثرى ان المستثنى منه ينتهي بالمستثنى لان الاستثناء يدخل على كلام منفي او كلام مثبت والاثبات بعدم المثبت ينتهي وعدم المنفي بالوجود ينتهي لان الوجود والعدم متعاقبان فاذا تحقق الوجود انتفى العدم واذا تحقق العدم انتفى الوجود مثاله اذا قال لفلان على عشرة الدراهما فكان الاستثناء غاية لذلك الاثبات على معنى انه لولاه اوجب الكل وكذلك لو قال لبس على عشرة دراهم الا درهما كان النفي عاما يتناول جميع الاجزاء فاذا قال الا درهما ينتهي ذلك النفي به اولاه لكان متاولا لكل فاذا انتهى موجب الكلام الاول بالاستثناء كالاستثناء غاية الاول واذا كان الوجود اثبات بالمستثنى غاية لموجب الكلام الاول وهو الصدر اذا كان منقيا او العدم الثابت بالمستثنى غاية لموجب الصدر اذا كان مثبتا لم يكن بد من اثبات الغاية وجودا وعدمها انتاهي الصدر وهذا اي كونه نفي واثباتا ثابت بدلالة اللغة فكان الاستثناء في دلالة على النفي والاثبات مثل المستثنى منه في دلالة على النفي والاثبات بصيغة النفي والاثبات من حيث ان كل واحد منهما ثابت لغة الا ان موجب الصدر ثابت قصدا وموجب الاستثناء من النفي والاثبات ثابت ضمنا فسمى اشارة فالثابت بطريق الاشارة لا يصلح ان يكون معارضا للثابت قصدا فان قيل ان الاستخراج في تعريف الاستثناء دليل على انه نفي او اثبات بوضعه قلنا المراد من الاستخراج استخراج صدر الكلام من كونه موجبا لبعض الحكم بالاستثناء لاستخراج بعض الحكم بعد ثبوت الجملة واذا كان استخراج الكلام من ان يكون موجبا في بعض الحكم كان تكلمنا بالباقي بعد الثبوت (قوله وشرطه اي الاستثناء الخ) يعني ان شرط الاستثناء ان يدخل المستثنى في المستثنى منه قصدا وحقيقة على تقدير السكوت عن الاستثناء (قوله لا بما يثبت ضمنا) اي لا شرطه ان يدخل المستثنى في المستثنى منه تبعا وضمنا وحكما حاصله ان يكون النفي في المستثنى منه في قوله تعالى لا اله الا هو ضمنا كما كان الاثبات ضمنا لان الاصل في اثبات الالهية لله تصديق قلبي وهو الايمان فكذلك الاصل في نفي الالهية عن غير الله تعالى تصديق القلب فبني ان يكون النفي ضمنا كما كان الاثبات ضمنا ويجوز ان يكون الاثبات قصدا والاثبات اشارة وهذا الوجه مختار مشايخنا لكن المص لم يتعرض به اعتمادا على قوله ونفي واثبات باشارته الخ وانما اختير النفي قصدا والاثبات اشارة لانهم اقرؤا بالوهية الله قصدا قال الله تعالى من خلق السموات ايقوان الله وانكروا ضمنا لانهم اشركوا معه

في الاوهية ففي الاوهية عن غير الله لكون النبي القصدى مقابلا لاثبات القصدى
واثبت الوجدانية اشارة لكون مقابلا بالانكار ضمنا وانهم ادعوا الشرك اعتقادا
اولا ناقصا وانكروا الوجدانية اعتقادا فثبتنا اشارة فان قيل يجوز ان يكون منقطعا
وحيث يكون الاثبات قصديا لان تقديره (كن الله الحق الثابت في الوجود وحيث
يكون اثباتا مبتدأ قصدا ويطل ما دعيت من الاشارة قلنا هذا الاستثناء على
زعمهم انه من جنس الالهية فيكون متصلا فالنفي والاثبات كلام واحد وحيث
يكون اشارة فالتفصيل في شروح البردوي (قوله) انه تصرف لفظي فيجب
ان يكون من مداراه القصدى الخ) يعني شرط صحة الاستثناء ثبوت المستثنى مقصودا
بصدر الكلام لان الاستثناء تصرف لفظي بالمنع فلا بد من تناوله قصدا ليصح
المنع والتصرف فيه واما ما ثبت حكما وتبعالا ليصح استثناءه كما اذا استثنى اطراف
الحيوان في البيع لا يجوز لانها تدخل تحت العقد تبعاً لامقصودا وهذا لان ما ثبت
تبعاً لشيء يبقى ببقاء ذلك الشيء فلا يصح استثناءه وذكر في الهداية ان ما يجوز
ايراد العقد عليه بانفراده يجوز استثناءه حاصله ان الاستثناء تصرف لفظي
فيقتصر عمله على ما يتأوله اللفظ قصدا ولا يعمل فيما ثبت حكما (قوله) ولذا لم يجوز
ابو يوسف استثناء الاقرار في التوكيل بالخصومة الخ) اعلم ان المسئلة على ثلاثة اوجه
احدها ان يوكله بالخصومة مطلقا والثاني ان يوكله بالخصومة غير جائز الاقرار
عليه او على ان لا يقر عليه والثالث ان يوكله غير جائز الانكار عليه وبناء المسئلة
على اصل وهو ان جواز اقرار الوكيل على الموكل باعتبار الوكالة قصدا او باعتبار
انه قام مقامه واصل اخر ان حقيقة الخصومة الانكار ومجازها الجواب وهو يشمل
الانكار والاقرار اما الاول اى التوكيل مطلقا وهو ان لا يتعرض بشيء فانه يصير
وكيلا بالانكار بالاجماع وبالاقرار في مجلس القاضى بالاتفاق عند ابي حنيفة وابي
يوسف ومحمد وعند ابي يوسف في غير مجلس القاضى (قوله) بان يوكله بالخصومة الخ)
هذا هو الوجه الثاني يعني ان يوكله بالخصومة غير جائز الاقرار او على ان لا يقر
عليه بطل هذا الاستثناء عند ابي يوسف خلافا لمحمد (قوله) وذلك لان اقتداره الخ)
يعني دليل ابي يوسف وهو الاصل عنده ان صحة الاقرار باعتبار انه قام مقام
الموكل يملك الاقرار بنفسه في مجلس الحكم وغيره فكذا الوكيل يملك الاقرار
(قوله) لانه من الخصومة) يعني صحة الاقرار عند ابي يوسف باعتبار انه قام
مقامه وهو الاصل عنده لا باعتبار انه من الخصومة وهذا اعتبار اصل اخر وانما
لم يعتبر هذا لان حقيقة الخصومة الانكار ومجازها الجواب وهو يشمل الانكار

والاقرار وان جوز ابو يوسف اقرار الوكيل باعتبار الخصومة يلزم الجرم بين
الحقيقة والمجاز وهذا ليس بجائز ولهذا اختار الاصل الاول دون الثاني (قوله)
وانذا لا يختص بمجلسها) اى ولاجل اعتبار قيام الوكيل مقامه لا يختص اقرار
الوكيل بمجلس خصومة الوكيل في مجلس القاضى لان الموكل يملك الاقرار بنفسه
في مجلس الحكم وغيره فكذا الوكيل يملك الاقرار فيهما لانه قام مقامه ولا ييوسف
طريق آخر وهو ان الاقرار ليس بمسمى الخصومة لانه ضده ولا يجوز لسماء ايضا
لان الصدر لا يكون جزءا لمسمى الصدر ولكن لازم له واللفظ لا يتناول الا لازم
لاقصدا ولا ضمنا فلا يصح استثناءه كذا في الشروح (قوله) فثبت بالوكال ان
لاقصدا) اى يثبت الاقرار بالوكالة حكما لا مقصودا من اللفظ (قوله) فلا يصح
استثناءه) اى لا يصح استثناء الموكل الاقرار في التوكيل بالخصومة كقوله غير جائز
الاقرار ولا ابطاله بالمعارضة في قوله على ان لا يقر عليه الا بالعزل القصدى
او الضمى بان مات الموكل كذا في البردوي والمص لم يتعرض المعارضة تغليا
او ظهوره (قوله) وجوز محمد) يعني قال محمد استثناء الاقرار في التوكيل بالخصومة
جائز فان فخر الاسلام والمخيم ان لا يقبل هذا انتهى لانه لما صح استثناء الاقرار
لا يمكنه الوصول الى حقه الاقامة البينة ولا يقدر على اقامة البينة في بعض
الاقوات فلا يفيد مخصمته فكان له ان لا يقبل (قوله) اما ان تسالوها اياه بعموم المجاز
وهو الجواب) يعني جوز محمد استثناءه لان الخصومة تناوات الاقرار عملا بمجازها
على ما عرف وتقلب المجاز وهو الجواب هنا بدلالة الديانة حقيقة اذا المهجور شرعا
كالمهجور عادة وصارت الحقيقة كالمجاز لان حقيقة الخصومة وهى المنازعة حرام
بالنص فصارت مهجورة شرعا فكان الوكيل بالخصومة وكذا الجواب مجازا لان
الموكل انما يوكله بما يملكه هو بنفسه شرعا والذي يملكه الموكل الجواب لا الانكار
المحض لانه اذا عرف المدعى محضا في دعواه يجب عليه الاقرار ويحرم الانكار شرعا
ولو يوكله بما لا يجوز وهو الخصومة وهى الانكار المحض لا يجوز شرعا فحملنا الوكيل
بالخصومة على توكيله بالجواب مجازا ضرورة وصار المجاز بحكم الشرع والديانة
حقيقة شرعية والحقيقة مجازا فالجواب يتناول الاقرار كما يتناول الانكار لانه جواب
تام كالانكار كذا في البردوي وشروحه (قوله) لكن لما كان الاستثناء تغييرا صح
موصولا لامفصولا) يعني اذا استثنى الاقرار وقيد التوكيل بالخصومة كان بيان
مغيرا فصح موصولا لامفصولا وعلى هذا الوجه وهو بيان تغيير يجب ان لا يصح
مفصولا الا ان يعزله اصلا (قوله) واما للعمل بحقيقة الخصومة لغة) اى جوز

محمد استثناء الاقرار في التوكيل بالخصومة لانه قوله غير جائز الاقرار عمل بحقيقة
 اللغة لان التوكيل عنده مبنى على كون الخصومة حقيقة في الانكار حقيقة الخصومة
 انكار لا اقرار لان الاقرار مسألة لا تخصمة فلا يتناول الخصومة المسألة بحسب
 الحقيقة (قوله فصيح بيان تقرير وصلو وفصلا) اي صح هذا الاستثناء وهو قوله
 غير جائز الاقرار وكان بيان التغير وهو الاصل في الاستثناء بيان التقرير لان بيان
 التقرير عبارة عن قطع المجاز والعمل بالحقيقة بيانه ان صحة اقرار الوكيل في الدليل الاول
 مع كونه مستثنى باعتبار ترك حقيقة اللفظ والعمل بالمجاز اذا اقرار مسألة واهس
 بمخصمة فاولئك بقوله غير جائز الاقرار بين ان مراده حقيقة اللغة وهي الخصومة
 فلا تطابق الجواب مجازا الذي يتناول الانكار والاقرار فثبت انه بيان التقرير فصيح
 موصولا ومفصولا (قوله وعلى هذا الطريق الخ) اي على كون الاستثناء بيان
 تقرير لا يكون الاستثناء على حقيقة لان الاستثناء مغير للكلام لا مقرر له (قوله يعني
 انه على الخلاف ايضا) اي اختلف ابو يوسف ومحمد في جواز استثناء الانكار
 في التوكيل بالخصومة قال ابو يوسف لم يجز استثناء الانكار ايضا وقال محمد يجوز
 في الانكار (قوله لكن على الطريق الاول لمحمد الخ) يعني يجوز استثناء الانكار
 محصور على الدليل الاول وهو تناولها اياه بعموم المجاز وهو الجواب مطلقا (قوله لان
 مجازها شامل الخ) اي ان مجاز الخصومة وهو الجواب المطابق المتناول الانكار
 والاقرار فاذا قال غير جائز الانكار فقد قيد المطلق فكان بيان تغير فصيح استثناء الانكار
 على هذا الطريق كما صح استثناء الاقرار عنده لان الجواب يشملهما فصيح استثناء
 احدهما (قوله لا على الثاني اذ ايس عملا بالحقيقة الخ) يعني لا يصح استثناء الانكار على
 الطريق الثاني لمحمد وهو العمل بحقيقة الخصومة لغة بيانه ان الطريق الثاني ان يكون
 حقيقة الخصومة الانكار واردة الاقرار ثبت بطريق المجاز فاذا قال غير جائز الاقرار
 فقد اراد الحقيقة وقطع احتمال المجاز فيجوز استثناءه لبقاء اصله لكان بيان تقرير لا بيان
 تغيره اما استثناء الانكار على هذا الطريق لا يصح لانه لم يبق الحقيقة اصلا فلا يكون
 عملا بالحقيقة فلا يجوز استثناء الانكار على الطريق الثاني حاصله ان استثناء
 الانكار ايس تقرير الحقيقة اللغوية بل هو ابطال لها فلا يكون بيان تقرير واما
 استثناء الاقرار بيان التقرير نظرا الى الحقيقة اللغوية فلا يصح على الوجه الثاني
 وقال في المبسوط ولو استثنى الانكار وقال غير جائز الانكار يصح عند محمد خلافا
 لابن يوسف احتج محمد ان الانكار قد يضر الموكل بان كان المدعى ودعيه او بضاعة
 فاذا انكر الوكيل ثم ادعى الموكل الرد او الهلاك لم يسمع منه الدعوى بعد صحة

الانكار ويسمع منه قبل الانكار فاذا ثبت ان انكاره يضر الموكل يصح
 استثناءه الانكار كما يصح استثناءه الاقرار اعلم ان في مسألة
 التوكيل وجهان آخران لم يذكر المص احد هما ان يقول وكلتك بالخصومة
 غير جائز الاقرار والانكار اختلف فيه ايضا حكى القاضي صاعد النهسا بوري انه
 يجوز ويصير الوكيل وكيل باسكوت في مجلس القاضي حتى يسمع عليه الينة
 وسائر العلماء على انه لا يصح اصلا وثانجهما ان توكيله بالخصومة جائز الاقرار عليه
 وح يصير وكيل بالخصومة والاقرار جميعا عندنا خلافا للشافعي ولا يصير مقرا
 في الحال اليه اشار محمد في كتاب الصلح وذكر في المغني حاكيا عن امام الزاهد
 احمد الط واويسى ان معنى التوكيل بالاقرار وهو ان يقول له وكلتك ان يخاصم فلان معنى
 فاذا استصوبت الاقرار فاقر على فاني اجز لك وعندى ان هذا صح
 على الطريق الثاني لمحمد لان معنى قوله وكلتك بالخصومة الانكار لغة لان الوكيل
 بالخصومة وكيل بالانكار فثبت له الوكالة بالاقرار ايضا فقال حائر الاقرار بخلاف
 الاول كذا في شروح البردوى (قوله لا لدليل ذكر في استثناء الاقرار الخ) اقول هذا
 الدليل الخ اختراع صاحب التوضيح حتى قال هذا ما خطر ببالى انتهى (قوله فيكون
 استثناء الكل من الكل وهو باطل كما سيأتى) اي يكون استثناء الانكار عن الخصومة
 الموضوع له استثناء المستغرق بلفظه وهو باطل نحو عيدي احرار الاعبيدي
 ولا يحتاج الى قوله لماسياتى لان تعريف الاستثناء المتصل وهو استخراج وتكلم
 بباقي بعد الثبوت قد سبق فلا يجوز استثناء الكل من الكل لانه لا استخراج والباقي
 بعده الا انه ذكر في دليل البطلان قوله لاقتضاه مغايرة الشيء لنفسه فجعل دليل
 البطلان معلقا بما سيأتى بالنسبة الى هذا الدليل (قوله في الاصح احتراز عما قيل
 لا يصح اتفاقا) يعني ان توكيله بالخصومة غير جائز لانكار فهو على الخلاف ايضا
 في الاصح حاصله ذهب بعض العلماء الى ان استثناء الانكار لا يصح بالاتفاق لان
 استثناء الانكار يؤدي الى تعطيل اللفظ لان حقيقة الخصومة الانكار ومجازها الجواب
 وهو مشتمل على الانكار والاقرار فاذا قال غير جائز الانكار فقد ابطال الحقيقة
 والمجاز ايضا لان المجاز يتبع الحقيقة ولا حقيقة لانه لم يبق اصلا فلا يتبع مع عدم
 المتبوع وقال بعضهم هو على الاختلاف وهو الاصح لان لفظ الخصومة لما صارت
 عبارة عن الجواب والجواب يشتمل على الاقرار والانكار واستثناء الاقرار فكذلك
 يصح استثناء الانكار فينبغي ان يصح بشرط الوصل لانه تقيد الاطلاق فكان
 بيان تغير لا تقرير (قوله لا الكل) اي لا يستثنى الكل من الكل (قوله بلفظه نحو

عبيدي كذا الاعبيدي) اي عبيدي احرار الاعبيدي لان الاستثناء المستغرق باطل عند اصحابنا سواء كان بلفظه او بمساويه نحو عبيدي احرار الامم ايكي (قوله واما اذا كان ساواه وجود الخ) اي امان اني بلفظ يكون اخص منه في المفهوم لكن في الوجود يساويه يصح نحو عبيدي احرار الاهولاء وعبيدي احرار الاعنبر ورسما وباركا ولا عبيده سواهم جاز الاستثناء ولم يمتنع احد منهم لاحتمال الكلام في نفسه بقاء بعض الافراد بعد اثبات مفهومها وان ساواه في الوجود (قوله يلزم اربعة لوقوع الاثني في درجة اثبات الخ) لان الاستثناء الاول وهو قوله الاثني اثبات في درجة النبي من اثبات وهو قوله على ثلثة والثاني وهو قوله الاثني اثبات من النبي فكله قال اولابسه على ثلثة الاثني فيبقى من الاستثناء الاول بعد اثباتها واحد فيكون الواحد البقي مسنثي من الثلثة المثبتة فيبقى من الثلثة بعد اخراج الواحد اثنان فيجمع الاثني مع الاثني فيحصل اربعة وانما قال في درجة النبي لان استثناء الاول قبل عروض اثنائي لا يجوز لانه مستغرق فيبقى الكلام الاول كما كان وبعد الثاني يكون الاستثناء من درجة النبي من اثبات فينقلب بطلان استثناء الاول الى الصحة لان الباقي منه لا يكون مساويا له فيكون المسنثي من الاول واحدا فيبقى الاثني من الاقرار فينضم الى الباقي فيحصل اربعة (قوله واذا تعقب الاستثناء الجمل العاطفة بنصرف الاستثناء الخ) اي اذا ورد الاستثناء عقب جملة معطوفة بعضها على بعض بالواو كما به القذف بنصرف الاستثناء الى المعطوف عندنا (قوله لان الرجوع اليها متحقق الخ) اي رجوع الاستثناء الى الاخيرة وهي المعطوف متحقق او جهين الاول ان الجملة الاخيرة قريبة من الاستثناء متصلة به منقطعة عما سبقها نظرا الى حكمها وان اتصلت به باعتبار ضمير او اسم اشارة كما في آية القذف الثاني ان عود الاستثناء الى ما قبله انما هو لعدم استقلاله والضرورة تندفع بالعود الى واحدة وقد عاد الى الاخيرة بالاتفاق فلا ضرورة في العود الى غيرها ويحتمل ان يجعل القرب والاتصال دليلا والانقطاع مما سبق دليلا اخر بمعنى ان الاخيرة بسبب انقطاعها يصير بمنزلة حائل بين المسنثي والمسنثي منه كالسكوت من غير ان يصير المجموع منزلة جملة واحدة فلا يتحقق الاتصال الذي هو شرط الاستثناء اعلم ان الاستثناء اذا تعقب الجملة المعطوفة بالواو فلا خلاف في جواز رده الى الجميع حتى قال فخر الاسلام قوله الا الذين تابوا استثناء منقطع لان التائبين غير داخلين في صدر الكلام فكان معناه الا ان يتوبوا انتهى والى الاخير خاصة وانما الخلاف في الظهور عند الاطلاق فذهب الشافعي انه ظاهر في العود

الى الجميع وتذهب بعضهم الى التوقف وبعضهم الى التفصيل ومذهب ابي حنيفة ظاهر في العود الى الاخيرة كما ذكر المص (قوله والشافعي صرفه الى الكل) اي صرف الشافعي الاستثناء الى جميع المعطوف والمعطوف عليه (قوله لان الجمع بحرف الجمع كالجمع بلفظ الجمع) قال ابن يعش وابو حيان اذا اتحد التثنية والجمع يذكر بلفظ التثنية والجمع واذا تعابرا يعطف بالواو ويقار جاني الرجلان وجاني زيد وعمر ووبكر فالجمع بحرف المعطف كالجمع بلفظ الجمع (قوله فان قوله تعالى الا الذين تابوا منصرف عندنا الى قوله واوئك هم الفاسقون) يعني جعل اصحابنا الاستثناء في قوله تعالى واوئك هم الفاسقون الا الذين تابوا متصلا اي اوئك الذين يرمون محكوم عليهم بالفسق الاتائبين فانهم غير محكوم عليهم بالفسق لان التائب عن الذنب من لا ذنب له (قوله ولا يفيد التوبة قبول شهادتهم) اي ان التوبة عندنا لا يفيد قبول شهادتهم لانا جعلنا قوله تعالى فاجلدوا وقوله ولا تقبلوا جزاء لانهما جلتان فعليتان امر لافعل ونهي عن اخر خو طب بهما الاثمة وجعلنا قوله واوئك مستأنفا لانه بطريق الاخبار عن حالة فائمة بالقاذفين وبيان لجرمتهم فلا يصلح جزاء على القذف حتى يكون متمما للحد واذالم يصح عطفه على الاول بقي كلاما مبتدئا فكانت الواو للتعظيم فكان الاستثناء منصرفا اليه لا غير لان الاستثناء انما يرجع الى جميع ما تقدم اذا كان الكلام متصلا به بعض صورة ومعنى وههنا قد انقطع هذا الكلام عما تقدمه فاقصر الاستثناء عليه فاذا تاب لا تقبل شهادته عملا بقوله ابدوا ليعني لما قال انه مذكور على وجه التعليل رد الشهادة لانه لو كان كذلك لكان من حق الكلام ان يقال فاوئك هم الفاسقون بالفاء فلما قيل بالواو علم انه اخبار لاتعليل كذا في الكشف فعلم من هذا التحقيق ان الاستثناء منصرف الى اوئك فقط فلا يفيد توبتهم قبول شهادتهم ابدوا لان الاستثناء لا منصرف الى قوله تعالى ولا تقبلوا وقوله واوئك هم الفاسقون معا كما ذهب الشافعي وانما نقله منصرف الى الكل وهو اصل عنده لان الجمل المعطوفة بعضها على بعض بالواو منصرف الى الكل عنده فكان ينبغي ان يسقط الكل بالتوبة رد الشهادة لزوال الفسق والجلد لزوال القذف باكذاب نفسة الا ان الجمل لا يسقط بالتوبة بالاتفاق لانه حق العبد اقول يمكن ان يصرف الاستثناء في آية القذف عنده الى جمل ثلث هي فاجلدوا ولا تقبلوا واوئك هم الفاسقون لان عفو المقذوف يسقط الجلد عنه فيكون المسنثي مجموع الذين تابوا واصلحوا ومن جملة الاصلاح الاستحلال وطلب العفو عن المقذوف وعند وقوع ذلك يسقط الجلد

ايضا فيصح صرف الاستثناء الى الكل فتأمل (قوله بل ردها من تمام الحد الخ
الضمير راجع الى الشهادة والمعنى لا تقبل شهادته بعد الحد عندنا تسميما للحد لان
رد الشهادة من تمام الحد وقال الشافعي تقبل بعد التوبة كما يقبل قبل الحد
بعد التوبة لزوال الفسق بالتوبة كسائر الفسقة اذ اتابوا حاصله اختلف في طريق
رد الشهادة فعندنا لا تقبل شهادته ابدا تسميما للحد وعند الشافعي لا يقبل للفسق
فاذا زال الفسق بالتوبة بالاتفاق فاجازت شهادته وفي هذا المقام تفصيل في الكشف
(قوله) وعنده منصرف الى قوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا الظاهر ان يقول
وعنده منصرف الى قوله ولا تقبلوا وقوله واوائك هم الفاسقون لا الى قوله فاجلدوا مع
ان الاصل عنده صرف الاستثناء الى الكل لان الجلد لا يسقط عن التائب بالاجماع
كما يسقط الفسق بعد التوبة بالاجماع واما قبول شهادة المحدود في القذف جائز
عنده لا عندنا ومن العجب ان الشافعي جعل جملة قوله ولا تقبلوا منقطعة عن جملة
فاجلدوا مع ان الاظهر ان يكون معطوفة عليها وجعل جملة واوائك هم
الفاسقون عطفا على جملة ولا تقبلوا مع انها جملة اسمية اخبارية ظاهرها الاستئناف
ليبان حال القاذفين كاذب اصحابنا الا ان الشافعي اضطر في صرف الاستثناء
الى الكل ادم سقوط الجلد بالتوبة عنده فاختر هذا التكليف البارد و بعد اللتي والتي
صرف الاستثناء الى قوله واوائك المستأنف بطريق الاخبار اظهر من ان يخفى
(قوله والاستثناء منقطع) اي من فصل يعني ما يطلق عليه لفظ الاستثناء نوصان
متصل ومنفصل والثاني مجاز فان قيل قسمت الاستثناء على المتصل والمنفصل
فكيف يصح قولك والثاني مجاز قلت هذا لبس قسمه حقيقة بل المراد ان الاستثناء
يطلق على المعنيين احدهما بطريق الحقيقة والثاني بطريق المجاز هذا
على مسلك صاحب التوضيح واما على مذهب الجمهور والمص ان لفظ الاستثناء
حقيقة اصطلاحية فيهما فالمتفصيل سبق قال فخر الاسلام واما المنفصل فالاصح
استخراجه من الاول لان الصدر يتناول فعل مبتداء مجازا قال الله تعالى حكاية
عن ابراهيم فانهم عدول الارب العالمين اي لكن رب العالمين لا يسمعون فيها لغوا
الاسلام اي لكن يسمعون فيها سلاما انتهى (قوله) واما التعليق فمفعول العلية
اي التعليق بالشرط يمنع السبب عن الاعتقاد عندنا فلا يكون السبب موجرا
موجبا للحكم في الحال لان المعلق لا ينعقد سببا بل يستمر الى بيان وجود الشرط
فيكون عدم الحكم بناء على عدم الاصل الذي كان قبل التعليق لعدم الشرط
(قوله اعلم ان قواني طالق مثلا علة لوقوع الطلاق بالاتفاق) يعني ان قولنا

انت طالق بالاتفاق علة تامة بنفسه لوقوع الطلاق عندنا وعند الشافعي
بالاتفاق (قوله) واذ قيد بالشرط مثل ان دخلت الدار لا يقع الطلاق بالاتفاق
يعني اذ قيد قولنا انت طالق بقولنا ان دخلت الدار فلا خلاف ان المعلق بالشرط
معدوم قبل وجود الشرط بالاتفاق (قوله) فعندنا لمنعه العلية) يعني عدم وقوع
الطلاق بالشرط لمنع القيد العلية وهذا لعدم عندنا هو عدم الاصل الذي
كان قبل التعليق وعنده ثابت بالتعليق ففي قوله ان دخلت الدار فانت طالق عدم
الطلاق قبل وجود الشرط بالعدم الاصل الذي كان قبل التعليق فاستمر الى
زمان وجود الشرط عندنا وعنده ثابت بالتعليق مضاف الى عدم الشرط (قوله)
لانه داخل عليها الخ) يعني نحن نقول تأثير التعليق في منع السبب لاني حكمه لان
التعليق دخل في السبب وهو قوله انت طالق مثلا لانه هو المذكور دون غيره فاذا
قال انت طالق ان دخلت الدار فقد علقه بهذا الشرط وانه يؤثر في منع ما دخل
عليه بالاجماع فلما دخل التعليق على قوله انت طالق يمنعه من الوصول الى محله
فكان امتناع الحكم لعدم سببه لان التعليق اياه قصدا (قوله لا الجزاء وحده)
لان قوله انت طالق جزاء لدخول الدار والجزاء عندنا هل اللغة يتعلق بوجوده بوجود
الشرط فلا يكون الجزاء وحده مقصود الا ترى ان من قال غيره ان تكرمني اكرمك
كان معلقا اكرامه باكرام صاحبه فكان اكرامه معدوما قبل اكرام صاحبه اياه
وكذلك ههنا جعل التعليق جزاء لدخول الدار فكان التطبيق معدوما قبل
وجود الشرط ولا معنى قولهم انت طالق قد صار موجودا فلا وجه الى جعله
معدوما بالتعليق فيجعل التعليق مانعا للحكمه وهو وقوع الطلاق كشرط الخيار
في البيع كذا في الكشف (قوله) فان مضمون الشرطية اي قاع الحكم على تقدير
الشرط لا مطلقا) اي مضمون الشرط هو الذي يتوقف عليه الحكم فلو ثبت مع
عدم الشرط لكان عدم الشرط شرط وجود الحكم ايضا وانه محال قال
صاحب الكشف ان الشرط هو الذي يتوقف عليه الحكم فلو ثبت الحكم مع
عدمه لكان كل شيء شرطا في كل شيء حتى يكون دخول زيد الدار شرطا في
كون السماء فوق الارض وان وجد مع عدم الدخول كذا في القواطع انتهى
(قوله) واذ كان داخلا على العلة الخ) اي اذا كان الشرط داخلا على العلة يمنع
الشرط العلة من اتصالها بمحلها بيانه ان قوله ان دخل فلان الدار فعبدى
حر يفهم منه انه ان دخل الدار فعبدى صار حرا وان لم يدخل الدار لم يصر حرا
لان الشرط دخل على العلة فيمنعها من اتصالها بمحلها فكما كان دخول الدار

دبلا على وجود الحرية كان عدم الدخول دبلا على عدم الحرية لغة فكان عدم الاصلى مضافا الى الشرط فلا ينعقد علة بل بالعدم الاصلى الذي كان قبل التعليق قال فخر الاسلام وعندنا عدم لم يثبت بالشرط بل بقي المعلق على اصل عدم بلا واسطة وحاصل الخلاف ان المعلق بالشرط عندنا لا ينعقد سببا وانما يمنع الشرط الانعقاد انتهى حاصله ان السبب ليس بموجود في الحال عندنا فلا يكون السبب مؤثرا في الحكم في الحال فيكون عدم الحكم بناء على عدم الاصلى الذي كان ثابتا قبل وجود التعليق لا عدم الشرط كذا في شروح البردوي (قوله كما ان بانعدام الاهلية والمحلية الخ) يعني ان العلة الشرعية لا تصير علة قبل وصولها الى محلها كما لا تكون علة لعدم اضافتها الى محل كبيع الحر واطافة الطلاق الى مئة او بهيمة او اجنبية او عدم صدوره من اهله كبيع المجنون والصبي (قوله فان قيل لما اتصل بالمحل) قال صاحب الكشف واذا لم يتصل الى المحل لم يصح قوله انت طالق علة وكان ينبغي ان يبلغو لما لم يتصل بالمحل كقوله للاجنبي انت طالق الا ان وصوله الى المحل لما كان مرجوا بوجود الشرط وانحلال التعليق جعلناه كلاما صحيحا له عرضية ان يصير سببا بوجود الشرط الاخر في المجلس حتى او علقه بشرط لا يرجي وجوده ولا يمكن الوقوف عليه انما ايضا بان قال انت طالق ان شاء الله قال الشيخ ابو المعين ولو لم يكن الشرط مانعا للعلة وانما يكون مانعا للحكم ادى ذلك الى تخصيص العلة وهو مذهب فاسد انتهى (قوله له صلاحية ان يصير سببا كشرط البيع) يعني ان ايجاب الحكم لا يوجد الا بركنه وهو وجود العلة التامة وهو الايجاب والقبول في البيع والتمسك وسائر العقود فان قوله بعث بدون القبول وزوجت بدونه لم ينعقد ركنا للايجاب والملك والحل وكذلك قوله انت بدون طالق وحرام ينعقد ركنا وعلة لوقوع الطلاق والعناق فان فخر الاسلام ان الشرط داخل على السبب الموجب فغناه عن اتصاله بمحله فصار كقوله انت متى لم يتصل بقوله حر لم يعمل فصار الحكم معدوما بعد الشرط بالعدم الاصلى كما كان قبل اليمين انتهى لكن لما كان شرط البيع مرجوا بان يكون علة بوجود الشرط الاخر في المجلس وهو ان ينضم اليه بعث او اشترت مثلا يصح ان يصير قوله انت طالق علة لوجود الشرط وانحلال التعليق كلاما له عرضية ان يصير سببا كشرط البيع كان موقوفا في المجلس لان له عرضية ان يصير سببا بوجود الشرط الاخر (قوله حتى لو علق بشرط لا يرجي الوقوف على وجوده الخ) يعني لو علق بشرط مرجو الوصول يصير سببا بوجود الشرط

وانحلال التعليق واما اذا علق بشرط ليس بمرجو الوصول كالتعليق بمشبة الله انما لان الاطلاع بمشبة الله تعالى ليس بممكن (قوله جاز التعليق بالملك الخ) اي لما قلنا ان المعلق ليس بسبب قلنا بصحة تعليق الطلاق والعناق قبل الملك بالملك لان التعليق قبل الملك سبب يمين واليمين محله الذمة لان قيام اليمين ببقاء ذمة الخالف فاما الملك في المحل انما يحتاج اليه لايجاب الطلاق والعناق والتعليق ليس بايجاب لكن يحتمل ان يصير ايجابا والاصل فيه ان الملك في المحل في زمان الوقوع شرط لافي الحال (قوله بان قال لاجنبية ان تزوجتك فانت طالق او كما تزوجت امرأ الخ) فان قيل هذا يخالف قوله عليه السلام لا طلاق قبل النكاح الحديث قال ذلك في حق عبد الله بن عمرو بن العاص حين خطب امرأ فابوا ان يزوجهما الا بزيادة صدق فقال ان تزوجتها فهي طالق ثلاثا فبلغ ذلك رسول الله فقال لا طلاق قبل النكاح قلت هذا الحديث لا ينافي ما ذكره المص لان التعليق ليس بتطابق وانما هو على عرضية ان يصير طلاقا بعد الشرط وهو النكاح والملك لافي الحال وحاصل الكلام ان التعليق في الملك وبالملك يصح عندنا ويصح عند الشافعي في الملك لا بالملك سببا تفصيله (قوله وقال الشافعي التعليق يمنع الحكم) بمعنى انه لولا التعليق لكان الحكم ثابتا يعني قال الشافعي ان التعليق بالشرط يوجب عدم الثابت بالعدم الاصلى (قوله ان لا يؤثر التعليق في قوله انت طالق يمنع عن الوجود) لان قوله انت طالق لما كان سببا في الحلية فكان ملفوظا موجودا فلا بد من وجود المحل في الحال وهو الملك فلا يؤثر بمنعه عن الوجود وهو الانعقاد اللفظي (قوله وانما يؤثر في حكمه بمنعه عن الثبوت الخ) قال الشافعي الشرط يؤخر الحكم الثابت ولهذا اي لاجل اثر التعليق في تأخير الحكم دون منع السبب عن الانعقاد بطل تعليق الطلاق والعناق بالملك كذا في البردوي يعني اذا قال لاجنبية ان تزوجتك فانت طالق او قال لعبد الغير ان اشتريتك فانت حر كان هذا التعليق باطلا حتى لا يقع الطلاق والعناق بهذه الايمان وان وجد الشرط لان قوله انت طالق وانت حر سببان في الحال فكان موجودا الى ملفوظا فلا بد لهما من وجود المحل اي الملك في الحال لانه لا يتحقق بدون الملك فبشرط قيام الملك في المحل ولا ملك ولا محل فيبطل التعليق لعدم المحل وحاصل الكلام ان التعليق في الملك صحيح عنده وبالملك ليس بصحيح وعندنا يصح التعليق في الوجهين وتحقيق الخلاف ان المعلق بالشرط عندنا لا ينعقد سببا وعنده الشرط لا يمنع السبب عن الانعقاد وانما يؤثر في تأخير الحكم الى زمان

وجود الشرط واذالم يكن التعليق مانعا من الانعقاد وكانت العلة موجبة للحكم في الحال لكن الشرط منع وجود الحكم واخره الى زمان وجود الشرط فثبت ان عدمه مضاف الى عدم الشرط وعندنا لسبب ليس بوجوده في الحال فلا يكون السبب مؤثرا في الحكم في الحال فيكون عدم الحكم بناء على عدم الاصل الذي كان ثابتا قبل وجود التعليق لا لعدم الشرط قال الشافعي الشرط يؤثر في الحكم دون العلة لان من قال انت طالق ان دخلت الدار فالشرط لا يؤثر في اللفظ لانه لا يصير معدوما بل موجودا كما كان لانه يؤثر في حكمه لانه اولاه لكان الحكم ثابتا في الحال الا ترى ان قوله انت طالق مع الشرط مثل ما كان بدون الشرط ولكن يظهر اثر السقوط في الحكم فثبت ان اثر الشرط في منع الحكم دون السبب (قوله بمنزلة شرط الخيار في البيع الخ) يعني ان اثر الشرط في منع الحكم دون السبب كما في شرط الخيار والتأجيل والاضافة الى الزمان (قوله ونظيره التعليق الحسي) يعني قال الشافعي نظير كون الشرط مؤثرا في الحكم دون العلة كالتعديل المعلق الذي يمنع التعليق سقوط التمسيد لا الثقل الذي هو سبب السقوط (قوله قلنا) يعني لما قال الشافعي ان قوله انت طالق خبر ملفوظ موجود فلا يمكن ان يصير معدوما بالتعليق فيجعل التعليق مؤثرا في الحكم وما نعلم له وهو وقوع الطلاق قلنا في الجواب ان قوله انت طالق خبر موجود من حيث اللفظ وانشاء من حيث الشرع وله حكم لا يمنع من حيث اللفظ ولا من حيث المعنى ولكن يمنع ان يصير انشاء وعلة الحكم لان الشرط حال بينه وبين المحل فبقي الركن غير متصل شرعا بالمحل وبدون الاتصال بالمحل لا ينعقد سببا فلا يصير علة الا ترى ان السبب ما يكون طريقا موصلا الى المطلوب والسبب المعلق يمين عقدت على البر والعقد على البر ليس بطريق الى الكفارة لانها لا تجب الا بالحنث وهو نقض العهد فكان بين البر والحنث تنافيا بالضرورة فلا يصلح البر سببا بما هو مناف له وتبين ان الشرط الداخل على السبب الموجب منع عن اتصاله بمحله فصار كقولك انت متى لم يتصل بقوله طالق فصار الحكم معدوما بعد دخول الشرط بالعدم الاصل كما كان قبل اليمين كذا في اليزدوي وشروحه (قوله واما شرط الخيار فانما دخل على الحكم الخ) اي لما قاس الشافعي تعليق الطلاق والعناق بخيار الشرط في البيع والاضافة قلنا في الجواب بالفرق بين التعليق وشرط الخيار ان الخيار دخل على الحكم وهو الملك فوق السبب اي البيع حتى ينعقد البيع بالاتفاق والتعليق دخل على السبب دون الحكم فلا يجوز قياس التعليق على الخيار

(قوله لان البيع من قبيل الاثبات الخ) يعني دون الاسقاطات كالطلاق والعناق فلا يحتمل البيع الحظر لان الحظر في الاثبات لا يجوز لانه يؤدي الى القمار الذي هو حرام (قوله لا يجوز البيع معه) اي لا يجوز مع الحظر اصلا (قوله الا ان الشرع جوزه نظر الخ) يعني انما ثبت الخيار بخلاف القياس نظر او حرجه (قوله وهي ترفع بجعله داخلا على الحكم فقط) اي الضرورة ترتفع بجعله داخلا في الحكم دون السبب لانه لو جعل داخلا على السبب وهو البيع لكان داخلا على الحكم ايضا وان كان مشابها للقمار من كل وجه ولكن الحظر كاملا (قوله ودخوله على الحكم فقط) اسهل من دخولهما عليهما يعني جعلنا الشرط داخلا على الحكم فقط نظرا وحرجه على من يغبن في الساعة فانه قد البيع وهو السبب بلا حظر وتحقيقة ما قاله فخر الاسلام ان خيار الشرط دخل على الحكم اي الملك دون السبب وهو البيع حقيقة وحكما اما الحقيقة فلان البيع لا يحتمل الحظر وتمايشت الخيار بخلاف القياس نظرا فلو دخل على السبب لتعلق حكمه لاحالة واراد دخل على الحكم انزل سببه وهو مما يحتمل الفسخ فيصالح التدارك به بان يصير غير لازم بادنى الحظر يرد فكان اولى واما الحكم فان من حلف لا يبيع فباع بشرط الخيار حنث ولو حلف لا يطلق حلف بالطلاق لا يحنث انتهى ملخصا فعمل من هذا التحقيق ان البيع منعقد والشرط يمنع الحكم وفي الطلاق يمنع الانعقاد قال شراح اليزدوي ما قلنا في الطلاق مذهب الشافعي ايضا قاله ذكر في بعض كتب الشافعي ولو علق بالتطبيق ثم قال ان دخالت الدار فانت طالق لم يقع شيء فثبت ان مذهبه في الطلاق مثل مذهبه والقياس ان يكون مذهبه في البيع كذهبه فتم الفرق بين المسئلتين انتهى (قوله واما الاضافة الخ) اي واما الفرق بين الخيار بالاضافة الى الغد وبين التعليق فان الاضافة لا تمنع صدور العلة من الاهل وانعقادها فان قوله انت طالق سبب او وقوع الطلاق في وقت من لوازم الوقوع فلا يكون منافيا له وقوله غدا او في الغد تعيين زمان الوقوع كما اذا قال انت طالق الساعة كانت الاضافة تحقيقا للسيية لا مانعا بخلاف التعليق فانه مانع ولهذا ذكر في كتب الفقه اذا قال الله علي ان اتصدق بدرهم غدا فحجل قبل الغد يجوز ولو قال اذا جاء غدا فحجل لا يجوز لوجود السبب في الاول وعدمه في التعليق كذا في الشروخ اقول لم يتعرض المص الى جواب تنظير الشافعي بالتعليق الحسي كتعليق القنديل لا يؤثر في منع ثقله بل في حكمه وهو السقوط الخ وجوابه ان التعليق لما دخل على قوله انت طالق يمنع من الوصول الى محله كالتعديل المعلق لا يكون

واصلا الى الارض وان كان الثقل يوجب الوصول لان تعليق القيد مانع من الوصول الى الارض فكذا هذا التعليق مانع من الوصول الى محله فبغير عدم الوصول بعدم ثبوت شيء من احكام الطلاق واذا لم يصل الى المحل لا يصير قوله انت طالق سببا لو قوع الطلاق فيكون تنظيره نافعا لنا كما في شرح البرزوي (قوله فزمانها) اي زمان العلية زمان التعليق فلم يميز التعليق بالملك يعني لما قلنا ان المعلق ليس بسبب قلنا بصحة تعليق الطلاق والعتاق قبل الملك بالملك لان الملك شرط في المحل في زمان الوقوع لافي الحال كما سبق واما عند الشافعي الملم يكن التعليق مانعا العلية قوله انت طالق فلم يميز تعليق الطلاق والعتاق قبل الملك بالملك بل التعليق عنده شرط في الملك (قوله فلان من حلف لا يعتق لا يحنث با تعليق قبل وجود الشرط اتفاقا الخ) هذا الجام الخصم بقوله لانه قال الشافعي انه قال رجل ان دخلت الدار فانت طالق لم يحنث قبل وجود الشرط وهو مذهبنا ايضا فثبت ان الشرط يمنع الانعقاد في الطلاق والعتاق دون البيع لانه من الاثبات والطلاق والعتاق من الاسقاطات كما سبق (قوله فلوانعقد عليه لوجب ان يحنث) يعني او انعقد قوله انت طالق حله مع التعليق لوجب الحنث عنده فممن حلف لا يبيع فباع بخيار الشرط مع ان الحنث لا يجب اتفاقا وانت عرفت الفرق بين المسئلتين ان البيع ينعقد والشرط يمنع الحكم عندنا وعنده واما الشرط يمنع الانعقاد في الطلاق والعتاق عندنا دون البيع (قوله تدل على سببية الاول ومسببة الثاني) ويؤيده ما في الارتشاف قال وادوات الشرط وهي كالم وضعت لتعليق جملة بجملة يكون الاولى سببا والثانية مسببا وذلك عند جمهور اصحابنا انتهى (قوله وفيه اشارة الى ان المقصود هو الارتباط بين الشرط والجزاء الخ) اقول في قوله وفيه اشارة اشارة الى تأييد قول التفاضل ان الشرط قيد بمنزلة الظرف انتهى قال ابو حيان في الارتشاف الظرفية تدل على ارتباط احدي الجزئين بالآخرى وقبل حصول الفعلين بحسب الاتفاق لا بحسب الارتباط انتهى ملخصا * باب اعتراض الشرط على الشرط *

(قوله بان يذكر ولا عاطف بينهما يقدم الشرط المؤخر الخ) اقول هذا باب نتكلم فيه بحول الله وقوته اعلم ان الشرطين ان ذكرنا ولا عاطف بينهما تقدم الشرط المؤخر على المقدم وان ذكرنا بعطف فله احكام قال ابو حيان في الارتشاف وان توالي الشرطان بعطف بالواو فالجواب لهما نحو ان تأتني وان تحسن الي احسن اليك او باو فالجواب لاحدهما نحو ان جاءك زيد او ان جاءك هندا فآكرمه او فاكرمه

او بالفاء فنصوا على ان الثاني جواب الاول انتهى وكذا قال السيوطي ان الثاني ان اقترب بقاء الجواب لفظا نحو ان تكلم زيد فان اجاء فاحسن اليه كان الشرط الثاني وجوابه جواب الاول انتهى ملخصا اقول ان في قول ابو حيان وان توالي الشرطان بعطف بالواو الخ نظرا لانه يشعر ان عطف فعل الشرط على شرط اخر من باب اعتراض الشرط على الشرط وليس كذلك لانه قال السيوطي الرابعة ان يعطف على فعل الشرط شرط آخر كقوله تعالى في سورة محمد وان تؤمنوا وتتقوا يؤتكم اجروركم ولا يسألكم اموالكم ان يسألكموها فيحفظكم تبخلوا ويفهم من كلام ابن مالك ان هذا من اعتراض الشرط على الشرط وليس بشيء انتهى ثم قال اذا قال لهما ان كلمتك وان دخلت دارك فانت طالق فانها تطلق باحد الفعلين لان المعنى ان كلمتك فانت طالق وان دخلت دارك فانت طالق لانه قد كرر ان مرتين ولا بد لكل واحدة من جواب لانهما شرطان وكذلك ان قال لهما ان كلمتك وان دخلت دارك فعبدي حرفاته يعتق باحد الفعلين لما ذكرت لك واذا كان ذلك يجب باحد الفعلين فوجوبه بهما جيبا اذا وقع مع الزم اما اذا قال لهما ان دخلت الدار وكلمتك فانت طالق فهذه تطلق بوقوع الفعلين جميعا ولا تطلق باحدهما دون الاخر ان دخل ولم يكلمها لم تطلق وان كلمها وام يدخل لم تطلق واذا جمع بينهما طلقت ولا يزال بايهما بدأ بالكلام ثم بالدخول وقع الطلاق بعد ان يجمع بينهما لان المعطوف بالواو يجوز ان يكون آخره قبل اوله الا ترى انك تقول رأيت زيدا وعمرا فيجوز ان يكون عمرو في الروية قبل زيد قال الله تعالى واسجدى واركعي وكذلك ان قال لعبد ان دخلت الدار وكلمت زيدا فانت حرفاته لا يعتق الا بوقوع الفعلين جميعا كيف وقع لافرق بينهما انتهى ملخصا لا يحنث بذهنك من قوله اذا دخل الشرط على الشرط ان ذلك لا يجوز في اكثر من شرطين وليس كذلك ولا مرادهم لانه قال ابو حيان في الارتشاف واذا توالي شرطان فصاعدا بغير عطف فالجواب للسابق ويحذف جواب المتأخر لدلالة جواب المتقدم عليه ويكون ما حذف جوابه بصيغة الماضي في الفصحى وقد جاء بالمضارع نحو قوله * ان تستغنيوا بنا ان تدعوا وتجودوا * فاما اقل غرضا نها الكرم انتهى ذكر ابن هشام في خاتمة الباب الخامس واورده العيني في شواهد الجواز وقد استعمل ذلك الامام ابو بكر بن دريد ثم قال ابو حيان فاول الشرط يصير اخيرا سواء كان مترتبة في الوجود ام غير مترتبة مثال ذلك ان اعطيتك ان وعدتك ان سألتني فعبدي حر ومثال غير المترتبة ان جاء زيد ان اكل ان ضحك فعبدي حر

فالسؤال اول ثم الوعد ثم الاعطاء والضحك اول ثم المضحى واختلف
اقوال الفقهاء في هذه المسئلة فمنهم من اجاب بما ذكرنا وهو الصحيح وبه ورد
السمع ومنهم من جعل الجواب الثاني الشرط الثالث وجوابه وجواب الاول
الشرط الثاني وجوابه فانما وقع الاول ثم الثاني ثم الثالث عتق العبد وكان انفاء عنده
مخدوفة ولا يلزم على هذا المذهب مضي فعل الشرط ومنهم من قال يلزم العتق
بحصولها كلها ولا يلتفت الى تقديم فعل منها وتأخيرها انتهى هذا يخالف ما قال
السيوطي ان قال لها ان دخلت الدار ان كلمتك فانت طالق فهذه لا تقع الا بوقوع
انفعلين جميعا وتقدم المتقدم فان كلمتها قبل الدخول لا تطلق لان المعطوف بالفاء
لا يكون الا بعد الاول وكذلك تمه انتهى ثم قال قد اختلف اولاً في صحة هذا التركيب
فذهب بعضهم على ما حكاه ابن الدهان واجازه الجمهور وانما الدليل في قوله تعالى
وولارجال مؤمنون ونساء مؤمنات الى قوله لعذبتا فالشرطان وهما اولاً ولوقد
اعترضا ولبس معهما الاجواب واحد متأخر عنهما وهو لعذبتا وفي آية اخرى
على مذهب ابى الحسن وهي قوله سبحانه اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيراً الوصية
فعلى تقدير الفاء اي فالوصية فعلى مذهبه يكون مما نحن فيه واذا عرفت صورة المسئلة
وما فيها من الخلاف وان الصحيح جوازها فاعلم ان المجيزين ايها اختلفوا في تحقيق
ما يقع به مضمون الجواب الواقع بعد الشرطين على ثلاثة مذاهب احدها انه انما يقع
بمجموع امرين احدهما حصول كل من الشرطين والاخر كون الشرط الثاني واقعا
قبل وقوع الاول فاذا قيل ان ركبت ان لبست فانت طالق فان ركبت فقط
اولبست فقط اوركبت ثم لبست لم تطلق فيهن وان لبست ثم ركبت طلقت هذا
قول جمهور النحويين والفقهاء وقد اختلف النحويون في تأويله على فريقين
احدهما قول الجمهور ان الجواب المذكور الاول وجواب الثاني مخدوف لدلالة
الاول وجوابه عليه والدليل على ان الشرط وجوابه يدلان على الشرط الحال
لا يمنع اقترانها بحرف الاستقبال لانها مستقبله بخلاف الاول وعلى هذا صحة
مسئلة ابى علي وصحة تخرىج المص مسئلة الشرط اعني صحتها من هذا الوجه
لاصحتها مطلقا فانها معترضة بغير ذلك نعم ويتضح على هذا بطلان تعميم ابن مالك
امتناع اقتران الحال بحرف الاستقبال وقد اتضح الامر في تحقيق هذين الوجهين
والحمد لله وحده المذهب الثاني ما يقع مضمون الجواب بعد الشرطين حكى ابى
بعض علمائنا عن امام الحرمين ان القائل اذا قال ان ركبت ان لبست فانت طالق
كان الطلاق معلقا على حصول الركوب واللبس سواء وقع على ترتيبهما في الكلام

ام متعاكسين ثم رأيت هذا القول محكما عن غير الامام والذي يظهر لي فساد هذا
القول لان قائله لا يخبر امره ان يجعل الجواب المذكور لمجموع الشرطين او الاول
فقط او الثاني فقط لا جاز ان يجعل جوابا لهما معا لانه اما ان يقدر بين الشرطين
حرفا رابطا او لافان لم يقدر ذلك لم يصح ان يوردا على جواب واحد لان
ذلك نظيران تقول زيد عمرو عندك وتقول عندك خبر عنهما فيقال لك هلا
اذا شركت بين الاسمين في الخبر الواحد اثبت بما يربط بينهما وان قدرته فلا يخبر
ذلك الذي قدره من ان يكون فاء او واو اذ لا يصح غيرهما فان قدرته فاء كالفاء
المقدرة في قوله من يفعل الحسنات الله يشكرها اي فالفاء يشكرها فالشرط الثاني
وجوابه جواب الاول فعلى هذا لا يقع الطلاق الا بوقوع مضمون الشرطين وكون
الثاني بعد الاول كما انك لو صرحت بالفاء كان الحكم كذلك وهذا خلاف قوله
ثم حذف الفاء لا يقع الا في النادر من الكلام او في الضرورة فلا يحمل عليه
الكلام وان قدر الواو كما هي مقدرة في قوله تعالى وجوه يومئذ ناعمة عطفا على
وجوه يومئذ خاشعة فلا شك ان الطلاق يقع بكل من الامرين على هذا التقدير
ولكن هذا التقدير لا يتعين لجواز ان المتكلم انما قدر الفاء فلا يقع الا بالمجموع
مع الترتيب المذكور او يكون الكلام لا تقدير فيه فلم قلت يتعين تقدير الواو ولا جاز
ان يجعله جوابا للاول فقط وجواب الثاني مخدوف لدلالة الشرط الاول وجوابه
عليه لانه على هذا التقدير يلزمه ان يقول بقول الجمهور وهو لا يقول به ولا جاز
ان يجعله جوابا للثاني لانك اما ان تجعل جواب الشرط الاول هو الشرط الثاني
وجوابه او مخدوفا يدل عليه الجواب المذكور للثاني لاسبيل الى الاول لانه على هذا
التقدير يجب الفاء في الشرط الثاني لانه لا يصح للشرط ان يبلى الشرط او قلت ان
ان لم يصح وكل جواب لا يصلح ان يكون شرطا فانه يتعين اقتراؤه بالفاء ولا فاء هنا
فاستحال هذا الوجه ولا سبيل الى الثاني لانه خلاف المألوف في العربية فان منهاج
كلامه ان يحذف من الثاني دلالة الاول لا العكس فاما قول الشاعر نحن بما
عندنا وانت بما عندك راض فتخيل ابن كبسان وجعل نحن المتكلم المعظم نفسه
ليكون راض خيرا عنه المذهب الثالث ان الشرط الثاني جوابه مذكور والشرط
الاول جوابه الشرط الثاني وجوابه فان قيل ان ركبت ان لبست فانت طالق فانما
تطلق اذا ركبت اولاً ثم لبست وهذا القول راعى من قال به ترتيب اللفظ واعطاء
الجواب لما جاوره وانما يستقيم هذا العمل على تقدير الفاء في الشرط الثاني اصح
كونه جوابا للاول وعلى قول هذا فلا يلزم مضي فعل الشرط الاول ولا الثاني لان

كما في قول الشاعر واني
وقيار بها الغريب لان الغريب
خبران بدلالة اللام وحذف
غريب بدلالة خبر الاول
ولا يجوز ان يكون لغريب محمولا
عليهما لانه موضوع للمفرد
والجمع لا التثنية على مانص
عليه ابو حبان في البحر
والارتشاف بخلاف مقيد
انه يجوز ان يحمل على المفرد
والثنية والجمع كليلط ورفيق
كما نص ابو حبان في البحر
ايضا

كلامهما قد اخذ جوابه وهذا القول باطل بامور احدها ان الفاء لا تحذف الا في الشعر الثاني ان القاعدة في اجتماع ذوى جواب ان يجعل الجواب للسابق منهما والثالث انه لا يترى له في نحو قوله ان تسعينوا بنا ان تدعروا البيت لان الذعر مقدم على الاستعانة انتهى ملخصا (قوله فان الشرط الثاني اذا قدر مقدم ما الخ) اغول هذا البس بمذهب الجمهور بل المذهب الثاني على ما نصه ابو حبان انه قال في مذهب الجمهور وهو الصحيح فالجواب للسابق ويحذف جواب المتأخر لدلالة جواب المتقدم عليه انتهى ثم قال في الارشاف والشرط الثاني عند بعضهم تقييد الاول تقييده بالحال الواقعة موقعه فكانه قال في هذا البيت ان تسعينوا بنا مذ روعين انتهى اقول هذا قول ابن مالك ان الجواب المذكور للاول كما يقول الجمهور لكن الشرط الثاني لا جواب له لامذكور ولا مقدر لانه مقيد الاول تقييده بالحال واقعة موقعه فاذا قلت ان ركبت ان لبست فانت طالق فالعنى ان ركبت لايسة فانت طالق وكذلك التقدير في البيت فهذا موافق لمذهب الجمهور في اشتراط تأخير المقدم وتقديم المؤخر لكن تخريجه مخالف تخريجهم اعلم ان ما ادعى الجمهور اولى من وجوه احدها ان دعواهم جارية على القياس فان الشرط يكون جوابه ظاهرا او مقدرا ودعوى ابن مالك خارجة عن القياس لانه جعله شرطا لا جواب له لا في اللفظ ولا في التقدير وكان دعوى الجمهور على القياس فهو اولى الثاني ان ماداه لا يطرد الا حيث يمكن اجتماع اللفظين كالامثلة السابقة اما اذا قيل ان قلت ان قدمت فانت طالق لا يمكن ان يقدر في ذلك ان قلت قاعدة فان هذا من المحال وكذا اذا لم يجتمع الفعلان في العادة وان لم يتضادا نحو ان اكلت ان شربت وكذلك اذا قال ان صليت ان توصات فانت طالق فانه لا يصح ان يقدر ان صليت متوصا بمعنى موقعا للوضوء فانه لا يجتمعان الثالث ان الشرط بهيد من مذهب الحال الا ترى انه للاستقبال والحال حال كلفظها وبابها المقارنة واذا تباعد ما بين الشيتين لم يصح التجوز باحدهما عن الاخر وقد نص هو على الجملة الواقعة حالا شرطها ان لا تصدر بدليل استقبال لما بينهما من التناهي والرابع روى عن ابن مالك في اعتراض الشرط على الشرط في اكثر من الشرطين وهو قوله ان اعطيتك ان وعدتك ان سألتني فعبدى حر ان المعنى ان اعطيتك واعدا لك سائلا اياى فعبدى حر واعدا حال من فاعل اعطيتك وسائلا حال من مفعوله وقوله فعبدى حر جواب الشرط الاول هذا مقتضى قوله في الشرطين وهو ضعيف فاما على

قول الجمهور وهو الصحيح فعبدى حر جواب ان اعطيتك وان اعطيتك فعبدى حر دال على جواب ان وعدتك وهذا كله دال على جواب ان سألتني وكأنه قيل ان سألتني فان وعدتك فان اعطيتك فعبدى حر (قوله او تقدم الجزء على الشرطين) عطف على قوله تأخر الجزء يعنى اذا اعترض الشرط على الشرط يقدم الشرط المؤخر سواء تأخر الجزء او تقدم على الشرطين اقول هذا رد لقول الكوفيين وابى زيد والمبرد لانهم زعموا في نحو انت ظلمت فعلت ان السابق على الاداء وهو الجواب والجواب لا بد من تأخره عن الشرط لانه اثره وسببه فلا يجوز ان يتقدم الجزء على الشرط (قوله واذا تخللها الجزء الخ) يعنى اذا دخل الجزء الذى بالفاء بين الشرطين نحو قوله تعالى ان كنتم آمنتم بالله فعليه توكلوا ان كنتم مسلمين فهذا بتقدير ان كنتم مسلمين فان كنتم آمنتم بالله فعليه توكلوا فحذف الجواب لدلالة ما تقدم عليه لان القاعدة اذا توارد في غير مسئلتنا على جواب واحد شيان كل واحد يقضى جوابا كان الجواب المذكور الاول كقولك والله ان تأتني لا كرمك بالتاكيد جوابا للاول وان تأتني والله اكرمك بالجزم جوابا للشرط فكذا القياس يقتضى في مسألة توارد شرطا على شرط ان يكون الجواب للسابق منهما ويكون جواب الثاني محذوفا لدلالة الاول وجوابه عليه فن ثم وقوع المعلق على ذلك ان يكون الثاني قبل الاول ضرورة ان الاول قائم مقام الجواب فيكون الشرط الاول شرطا للانعقاد والثاني شرطا للانحلال قال شهاب الدين الحلبي في تفسير هذه الآية ان الشرطين متى لم يتبنا في الوجود فالشرط الثاني شرط في الاول ولذلك يجب تقدمه على الاول انتهى وقال ابن عادل في تفسير هذه الآية قال الفقهاء المتأخر يجب ان يكون مقديما او المتقدم يجب ان يكون متأخرا مثاله قول الرجل لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق ان قلت زيدا فجموع قوله ان دخلت الدار فانت طالق مشروط بقوله ان قلت زيدا والمشروط متأخر عن الشرط وذلك يقتضى ان يكون المتأخر في اللفظ متقدما في المعنى وان يكون المتقدم في اللفظ متأخرا في المعنى فكانه قال لامرأته حال ما قلت زيدا ان دخلت الدار فانت طالق فلو حصل هذا المطلق بعد ان قلت زيدا لم يقع الطلاق انتهى كلام ابن عادل بعبارة (قوله لان حق الشرط التقدم كما هو المذهب المنصور الخ) اى لان حق الشرط التقدم لان جواب الشرط اثره وسببه فيكون الشرط بمنزلة العلة والعللة متقدمة على المملول ولو اعتبر بارا كسبق حركة الاصبع على حركة الخاتم وهذا السبق مسمى بالتوكيد (قوله كانت

عن الحق شيطان اخرس ولانه لو لم يجعل السكوت بيانا منه للزم تأخير البيان
 عن وقت الحاجة وانه باطل لانه يوهم الجواز والنسخ وانه لا يجوز بالايجاع والجواب
 عن قوله محتمل انه لم يبلغه التحريم ان عدم بلوغ التحريم اليه لا يمنع الانكار والاعلام بان
 ذلك الفعل والقول حرام بل يجب عليه الاعلام بالتحريم حتى لا يعود اليه ثانيا وعن
 الثاني انه وان لم يترجر بالانكار مرة مع انه مسلم يجب على الشارع تجديد الانكار كيلا
 يتوهم عدم التحريم او النسخ لحرم هذا بخلاف ما رأى النبي صلى الله عليه وسلم اهل
 الذمة يترددون الى كتابتهم ومنعبداتهم ولم يمنعهم ولم يبدل عدم منعهم على
 عدم التحريم او على النسخ لانهم غير مسلمين ومتبعين ولا معتقدين بتحريم ذلك فلا يتوهم
 نسخ ذلك بسكوت النبي صلى الله عليه وسلم عن الانكار عليهم انتهى كذا في الكشف
 (قوله وسكوت الصحابة عن تقويم منفعة البدن الخ) اي يدل السكوت في موضع
 الحاجة الى البيان مثل سكوت الصحابة رضي الله عنهم عن تقويم بدن ولد المغرور
 قوله ومن يطى امرأة الخ اي المغرور واقع امرأته معتمدا على ملك النكاح واليمين
 فتلد منه ثم استحققت المرأة فولدها كان حرا بالقيمة (قوله عن تقويم منفعة البدن
 في زوجته الخ) اي يدل سكوت الصحابة عن تقويم منفعة بدن الولد من منافع
 الجارية المستحقة وخدمتها واكسائها فانهم لما سكتوا عن بيان حكمها مع الحاجة
 اليه كان بيانا انها ليست بمتقومة (قوله ان رجلا من بني عذرة الخ) قال يزيد بن
 عبد الله بن فسيط ابقت امة فأتت بعض القبائل فانتت الى بعض قبائل العرب
 وتزوجها رجلا من بني عذرة (قوله فرغ ذلك الى عمر رضي الله عنه الخ)
 وفي التوضيح وكان شاور عليا انتهى وفي الكشف وهكذا روى عن علي رضي الله عنه
 في فصل الشراء انتهى (قوله وقضى على الاب ان يفدى الاولاد) اي ان يفدى
 اولاده الغلام والجارية بقيمة الغلام والجارية فان الحيوان ليس بمضمون بالمثل
 في الشرع (قوله وكان ذلك) اي حكم عمر برد الجارية على المستحق ورد قيمة
 الولد والعقر كان مشهورا في عامة الصحابة ولم يرده احد ولم يقض برد قيمة المنافع
 بل سكتوا عن بيان قيمة منفعة بدن ولد المغرور من تقويم منافع الجارية المستحقة
 وخدمتها واكسائها للمستحق على المغرور (قوله محل ذلك محل الاجاع) اي
 كان ذلك السكوت من الصحابة بمنزلة الاجاع (قوله على ان المنافع لا تضمن الخ)
 لفظ على متعلق بالاجاع يعني كان سكوتهم عن بيان قيمة المنافع بدون واره
 وبيان وجوبها على المغرور اجاعا ودللا ان المنافع لا تضمن بالاتلاف الخالي
 عن العقد وعن شبهة العقد لان المستحق جاهل جاء اليهم طالبا للحق وهذه اول

حادثة وقعت بعد وفات النبي صلى الله عليه وسلم مما لم يسمعوا فيه نصا فكان
 يجب عليهم البيان بصفة الكمال فكان السكوت بيانا للحاجة كذا في الكشف
 والبرهان (قوله وسكوت البكر البائغة) اي في النكاح (قوله لاجل حالها الموجبة
 للحياة) على ما اشارت اليه عابشة رضي الله عنها في قولها ان البكر تستحيى يا رسول الله
 فجعل سكوتها دليلا على جواب يحول الحياء بينها وبين المتكلم وهو الاجازة التي
 فيها اظهار الرغبة في الرجال بدلالة الحياء قال صاحب الكشف الان باحتملة
 لم يجعل هذا السكوت اقرارا (قوله فانه جعل بيانا الخ) هذا الى آخره عبارة
 التوضيح والكشف ثم قال صاحب الكشف جعل بيانا اي اقرارا بوجوب المدعى به
 عليه عند ابى يوسف ومحمد لحال في النكاح انتهى حاصله ككون سكوت البكر
 وانكول بيانا عند ابى يوسف ومحمد لا عنده وقلنا في امة ولدت ثلثة اولاد في بطون
 مختلفة انه اذا ادعى اكبرهم كان نفيا للباقيين بدلالة حال في المدعى وتلك الحال
 ان الاقرار بنسب ولد كان منه واجب وان نفي نسب ولد ليس منه واجب ايضا
 فاذا ادعى الاكبر وسكت عن دعوة الباقيين كان السكوت بيانا انها ابسانه ودليلا
 على نفي نسبهما كالتصريح به فان قيل اذا ادعى الاكبر صارت الجارية بتمام ولده
 ونسب ام الولد يثبت بدون الدعوة ولا ينفى بمجرد السكوت قلنا نسب ام الولد
 يثبت بمجرد السكوت اذا لم يعارضه نفي وههنا تخصيص لفظ الاكبر دليل النفي
 فيعارض الاثبات بخلاف قوله وهذا ولدى وهو الاكبر كذا في شروح التردوي
 (قوله فانه جعل بيانا للنسب الخ) اي سكوت الشفيع عن طلب الشفعة بعد وجود
 العلم بالبيع جعل ردا للشفعة واسقاطا لهما لدفع الغرور عن المشتري لان المشتري
 يحتاج الى التصرف في المشتري فاذا لم يجعل سكوتها عن طلب الشفعة اسقاطا
 لكانت الشفعة باقية مع السكوت وعلى بقاء الشفعة مع السكوت يلزم اما نقض
 التصرف او الامتناع عن التصرف وكلاهما لا يجوز فلما دفع الضرر والغرور
 جعلنا ذلك كالتصحيح على الاسقاط وان كان السكوت غير موضوع للبيان
 في اصل الرضخ لانه ضده (قوله وسكوت المولى حين رأى تجارة عبده الخ) اي سكوت
 المولى عن المنع وانهى حين رأى عبده المحجور يبيع ويشترى يجعل اذنا في التجارة
 عندنا دفعا للضرر والغرور عن الناس خلافا للشافعي ودليله ان سكوته محتمل
 في ذاته محتمل ان يكون للرضاء بتصرفه وح بصير ما ذونا ويحتمل ان يكون لغرط
 غيظ لسكونه محجورا عليه والمحتمل لا يكون حجة كمن رأى آخر يتلف ماله فسكت
 فسكونه لا يدل على الرضاء ولا يسقط به ضمانه فكذا هذا فلا يصير ما ذونا (قوله نحو

(قوله على - مائة ودرهم ومائة ودينار الخ) يعني السكوت الذي جعل بيانا لضرورة الكلام قول علمائنا في رجل قال لغلان على مائة ودرهم او مائة ودينار ان العطف وهو قوله ودرهم او دينار جعل بيانا للاول وهو المائة وجعل من جنس المعطوف وهو جنس الدرهم والدينار وكذلك لغلان على مائة ودينار حنطة في كون العطف بيانا للمائة المجسمة (قوله وعند الشافعي المائة مجسمة عليه بيانها) يعني قال الشافعي القول قوله في المائة لانها مجسمة فعليه بيانها اعلم انه لا خلاف للشافعي في هذه الاصول وهي ان السكوت يجعل بيانا لضرورة الكلام كما في الجمل الناقصة اذا عطف على الكاملة ان السكوت عن بعض الناقصة بيان لضرورة العطف على الجملة الكاملة وانما الخلاف في ان العطف على الجمل هل هو بيان ام لا وان هذه المسئلة هل هي مبنية على هذا الاصل فعنده ابيت بمبنية على هذا الاصل وهو القياس وجه قوله انه ابهم قوله لغلان على مائة و عطف عليه قوله ودرهم والعطف لا يصلح ان يكون مبنيا لانه لم يوضع للتفسير والبيان لغة لان من شرط صحة العطف المغيرة وان هذا لم يصح عطف الشيء على نفسه ومن شرط صحة التفسير ان يكون المفسر غير المفسر الا ترى ان الدرهم واجب على المقر كما يجب المائة بخلاف الواجب في قوله عشرة دراهم فان الكل واجب فثبت ان العطف والبيان في طرق تقيض فلا يصح العطف مبنيا واذا لم يصح العطف بيانا كان المائة مجسمة واذا كانت مجسمة كان القول قول المقر في بيان المائة كما في قوله لي على مائة وشاة ومائة وثوب ومائة وعبد فان قيل لو قال مائة وثلاثة دراهم جعل العطف مبنيا بالاتفاق قلت عطف العدد المبهم وهو ثلثة على عدد مبهم وهو المائة ثم اعقبهما بالتفسير وهو قوله دراهم فينصرف التفسير الى العدد بن حاجتهما الى التفسير كما اذا قال مائة وثلاثة اثواب حيث يكون الكل اثوابا (قوله قلنا هو مقتضى القياس) اي ما ذكره الشافعي مقتضى القياس (قوله لكننا استحسننا بالعرف الخ) يعني وجه قولنا ان قوله ودرهم ودينار بيان استحسان عرفا ودلالة قال فخر الاسلام ان هذا جعل بيانا عادة ودلالة انتهى اقول لا فرق بين العادة والعرف لانهما واحد وقيل العرف في الاقوال والعادة في الافعال كما في قولك لا اضع قدمي في دار فلان حيث تركوا المشي حافيا (قوله فان اراده التفسير بالمعطوف ومميزه عينه متعارفة الخ) هذا بيان وجه قولنا بالعرف لان حذف التفسير بالمعطوف عليه وتميزه في العدد متعارف اذا كان في المعطوف دليل عليه بان كان مفسرا بقول الرجل بعت هذا منك بمائة وعشرة دراهم وبمائة وعشرين

درهما اي بمائة درهم وعشرة دراهم وبمائة درهم وعشرين درهما وقائدة اراد النظرين جواز حذف ميم المائة سواء كان ميم المعطوف بلفظ الفرد او بلفظ الجمع وبمائة ودرهم ودرهمين على سواء يعني كما يقال بمائة وعشرة دراهم وبمائة وعشرين درهما ويراد بالجمع الدراهم يقال ايضا بمائة ودرهم ودرهمين ويراد بالكل الدراهم من غير فرق فلما صلح عطف الدرهم على المائة في البيع مفسرا لها باعتبار العرف كما صلح عطف العدد والمفسر لذلك صلح عطفه عليها مفسرا لها في الافراد ايضا كما صلح عطف العدد المفسر كذا في البرذوى والكشف والبرهان (قوله بخلاف له على مائة وثوب الخ) هذا رد ذليل الشافعي وقياسه حيث قال والعطف لا يصلح بيانا لانه لم يوضع له كما اذا قال مائة وثوب او مائة وشاة او مائة وعبد حاصله ابيس مثل المقدرات في كون العطف بيانا لمبهم حكم غير المقدرات مثل الثوب والشاة والعبد فان عطف هذه الاشياء على العدد المبهم لبس بمفسره ولا بيان لان ما لبس بمقدر مثل الثوب والشاة لا يثبت دينا في الذمة عادة مثل ما يثبت المقدر كالكيل والموزون فانها ما يثبتان فيها الكثرة المعاملات في هذه المقدرات بخلاف غير المقدرات لقله المعاملة فيها والحاصل ان كثرة وقوع الاستعمال في المقدرات يدعو الى التخفيف والتخفيف بحذف احد المميزين لكثرة الاستعمال انما يتحقق في المقدر الذي يثبت دينا في الذمة حالا ومؤجلا لانه لما ثبت دينا في الذمة كثر العقود والمعاملات به فاما غير المقدر فلم يوجد فيه كثرة الاستعمال لانه لما لم يجب دينا في الذمة الا في عقد خاص وهو السلم او فيما هو في معناه وهو البيع بالثياب الموصوفة مؤجلا لم يقع العقود والمعاملات به وبكثرة الوجوب في الذمة في المعاملات جاز الحذف وصار العطف مفسرا فاذا لم يوجد بقيت المائة مجسمة فيرجع في تفسيرها اليه ومحصوله ان جواز الحذف ودلالة المعطوف عليه بكثرة الاستعمال وهي توجد في المقدر دون غيره كذا في الكشف والبرهان (قوله نحو مائة وعشرة دراهم الخ) يعني حذف المعطوف عليه بارادة تفسيره بالمعطوف متعارف للثمة نحو بعت بمائة وعشرة دراهم حاصله انه اذا ذكر بعد المائة عدد مضاف نحو مائة وثلاثة اثواب فان الاخر بيان المائة بالاتفاق كذا في التوضيح (قوله وكذا بمائة ودرهم الخ) يعني اذا كان بعد المائة شيء من المقدرات كالدرهم والدينار والقفيز نجعله بيانا للمائة قياسا على العدد والجامع كونهما مقدرين فاذا قال له على مائة درهم قلنا المائة من الدرهم قياسا على قوله على مائة وثلاثة اثواب اما اذا كان بعد المائة شيء مما هو غير مقدر كالعبد والثوب في قوله

على مائة وثوب وعبد لا يجعله بيانا للمائة لان الثوب مختلف القدر والجنس وكذا العبد
 كذا في الكشف (قوله ولذا لم يجز الفصل بينهما الا بالظرف) اي بين المضاف
 والمضاف اليه الا بالظرف نحو اخوا في الحرب من اخاله واخوا في الوفا من اخاله
 كذا في الفصل وغيره (قوله لا يثبت في الذمة فيها) اي في عامة المعاملات بل
 في عقد خاص كالسليم والبيع بالثياب الموصوفة مؤجلا كما سبق (قوله ولان المعطوفين
 كشيء واحد كالمضافين الخ) قال ابو الحسن بن الربيع في شرح الايضاح خمسة
 بمنزلة شيء واحد الجار والمجرور كاشيء الواحد والمضاف والمضاف اليه
 كاشيء الواحد والفعل والغافل كاشيء الواحد والصفة والموصوف كاشيء
 الواحد والصلة والموصول كاشيء الواحد انتهى ولم يذكر المعطوف والمعطوف عليه
 فتأمل هذا وجه قوانا استحسانا بالاستدلال ايضا في كون قوله ودرهم ودينار بيانا
 للاول لان المعطوف مع المعطوف عليه بمنزلة شيء واحد كالمضاف مع المضاف اليه
 بدليل اتحادهما في الاعراب واشتركا في الخبر والشروط اذا كان المعطوف
 ناقصا حقيقة او تقديرا ولهذا لم يحل الذبيحة اذا قيل بسم الله ومحمد رسول الله
 بالجر لحصول الاشتراك في التسمية وكذلك العطف يقتضي المجانسة حتى لم يجز
 عطف الاسم على الفعل ولا عكسه ثم المضاف اليه يعرف المضاف حتى صار
 الدار والعبد في قولك دار فلان وعبد فلان معرفا بالمضاف اليه فكذا المعطوف
 اذا صلح للتعريف يعرف المعطوف عليه اي يرفع ابهامه باعتبار انهما كشيء
 واحد كذا في الكشف والاصل فيه ان الاضافة مستلزمة للتعريف والتعريف
 انما يحصل بالاختصاص لان الاسم اذا كان مضافا الى اسم آخر صار مخصوصا
 به والاختصاص صفة تابعة له فيحصل التعريف للمضاف بهذا الاختصاص
 اذا كان المضاف اليه معرفا وهذا الاختصاص عقلي لا وضعي لان الموضوعات
 لا تنقل واذا كان الاختصاص عقليا وانه يوجب التعريف ومثل هذا الاختصاص
 يوجد في العطف لانه اذا قال جاء زيد كان عاما يحتمل الافراد والاقتران
 بغيره فاذا قال وعمرو صار مخصوصا بمقارنة مجيء عمرو فيحصل نوع اختصاص وانه
 سبب للتعريف ولا تعريف الا بالاتحاد بينهما والاتحاد اما ان يكون بحسب
 الجزئية او بحسب الاحكام والاول منتف فنعين الثاني

فصل في بيان التبديل

(قوله وهو النسخ) اي بيان التبديل النسخ (قوله وهو لغة التبديل) يعني ان النسخ
 في اللغة عبارة عن التبديل قال الله تعالى واذا بدلنا آية مكان آية والله اعلم

بما ينزل فسمى النسخ تبديلا ومعنى التبديل ان يزول شيء فيخلفه غيره يقال
 نسخت الشمس الظل لانه تخلفه شيئا فشيئا هذا اي كون النسخ بمعنى التبديل
 وهو الازالة مع الخلف اصل هذه الكلمة وحقيقتها وهي النسخ حتى صارت
 شبه الابطال من حيث كان موجودا يخلف الزوال كذا في البردوي (قوله
 واصطلاحا ان يدل على خلاف حكم الشرعي دليل شرعي) اعلم ان النسخ جاء
 بمعنى النقل من مكان الى مكان او حال الى حال مع بقاءه في نفسه يقال نسخت
 الكتاب وهو اثبات مثل هذا الكتاب ومنه المناسخة والتاسخ وجاء بمعنى الابطال
 يقال نسخت الشمس الظل اي ابطلته وجاء بمعنى الازالة نحو نسخت الريح الانار
 اي ازالته وجاء بمعنى الاثبات قال الله تعالى انا كنا نستنسخ ما كنتم تعملون
 وهذا المعنى لا يصلح لما نحن بصدده فعلمنا انه اسم شرعي وهو تبديل حكم الى
 حكم آخر او خيره منه كقوله تعالى ما ننسخ من آية او ننسها نأت بخير منها او مثلها
 وقد جاء لفظه التبديل في الشرع واذا بدلنا آية مكان آية فثبت انه التبديل فلهذا
 قال المص النسخ هو التبديل وقيل اللفظ حقيقة في الازالة ومجاز في النقل وقيل هو
 حقيقة في النقل ومجاز في الازالة والاولى اولى لان نقل الحكم المنسوخ لا يتصور اما
 الازالة وهو الاعدام والابطال فتصور وقيل هو اسم عرفي وقيل اسم شرعي
 كالصلوة والزكاة ابقاء معنى اللغوي وهو الازالة وقد زاد عليه شمر عا وقال المص
 ان يدل على خلاف حكم شرعي دليل شرعي اعلم ان الاصوليين اختلفوا في حد
 النسخ الشرعي قيل هو رفع الحكم الثابت الشرعي بدليل شرعي متأخر وهو مختار
 المص احتز بالشرعي عن الحكم العقلي فان الاحكام العقلية الثابتة قبل الشرع
 وهي التي كانت مباحة في الاصل رفعت بالدلائل الشرعية المتأخرة ولا يسمى
 نسخا بالاجماع واحتز بالدليل الشرعي عن الموت فانه رافع بالحياة ولا يسمى نسخا
 وقيل هو الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت الشرعي بالخطاب المتقدم
 مع صفة التراخي على وجه لولاه لكان ثابتا وفائدة هذا القيد يظهر في الوقت
 فان الخطاب بالاكل والشرب في قوله تعالى كلوا واشربوا ورددنا لسا
 لقوله تعالى اتموا الصيام الى الليل ولا يسمى نسخا لانه اولاه لما كان الحكم مستمرا
 بل يكون متناها الى الليل وذكر في الميزان ان الحد الصحيح هو بيان انتهاء الحكم
 الشرعي المطلق الذي في تقدير اوها منا استمراره لولاه بطريق التراخي ونعني
 بالحكم المحكوم لا الحكم الذي هو صفة ازلية لله تعالى وذكر في الاسلام ان النسخ
 في حق صاحب الشرع بيان محض لانتهاء الحكم الاول ليس فيه معنى الرفع لانه كان

معلوما عند الله تعالى انه ينتهي في هذا الوقت بالتاسخ هذا هو المراد بقوله بيان
 محض لمدة الحكم المطلق الذي كان معلوما عند الله تعالى الا انه اطلقه فصار ظاهره
 البقاء في حق البشر فكان التسخين تبديلا في حقنا بيانا محضا في حق صاحب
 الشرع انتهى وقيل هو الخطاب الدال على ان مثل الحكم الثابت بالنص
 المتقدم زائل على وجه اولاه لكان ثابتا وانما زيد لفظا المثل لان صاحب هذا الحد
 يقول تحقيق الرفع في الحكم ممتنع لان المرفوع ما حكم ثابت او ما لا يثبت له والثابت
 لا يمكن رفعه وما لا يثبت له لا حاجة الى رفعه فدل ان التسخين هو رفع مثل الحكم
 الثابت لا عينه او بيان مدة الحكم وقيل هو الخطاب الدال على ظهور انتفاء شرط
 دوام الحكم الاول وقيل هو الخطاب الدال على انتهاء مدة الحكم الشرعي مع التأخر
 عن مورده وزيفت هذه الحدود بانها مع كونها تعريفات للتاسخ لا للتسخين
 نفسه لان الخطاب دليل التسخين والطريق المعرف له لانفسه غير مطردة لان العدل
 اذا قال نسخ حكم كذا يكون هذا القول خطايا ولفظا والاعلى ارتفاع الحكم
 الثابت بالخطاب المقدم وزواله وظهور انتفاء شرط دوامه وانتهاء امده اصلا ولا يكون
 نسخا بالاجماع وغيره من عكسة اوجود التسخين بفعل النبي صلى الله عليه وسلم وهو
 ليس بخطاب ولهذا زاد بعضهم فقال هو ازالة مثل الحكم الثابت بقول منقول
 عن الله تعالى او عن رسول الله صلى الله عليه وسلم او فعل منقول عن الرسول عليه
 الصلوة والسلام مع تراخيه عنه على وجه اولاه لكان ثابتا ويندفع الاول بان يقال
 المراد من الخطاب خطاب الشارع لا خطاب غيره فان الخطاب اذا اطلق
 في مثل هذا الموضع يراد به خطاب الشارع لا كلام غيره على اننا لانسلم ان كلام العدل
 دال على ما ذكرتم بل كلامه يدل على خطاب من الشارع دال على ارتفاع الحكم
 وكذا وكذا فذلك لا يسمى نسخا والثاني بان يقال فعله صلى الله عليه وسلم يدل
 على خطاب من الله تعالى دال على ارتفاع الحكم اذ ليس للرسول صلى الله عليه
 وسلم ولا يرفع الاحكام الشرعية من تلقاء نفسه فيكون فعله معرفا للخطاب الدال
 على ارتفاع الحكم ومختار بعض المتأخرين انه عبارة عن رفع الحكم الشرعي
 بدليل شرعي متأخر (قوله وخرج ما يكون بطريق الانساء والاذهاب الخ)
 قال صاحب الكشف هذه التعريفات كلها ليست بجامعة لان الرفع
 بطريق الانساء نسخ عند الجمهور حيث اوردوا في كتبهم نظير نسخ التلاوة
 والحكم جميعا مرفوع عن صحف ابراهيم بالانساء وما رفع من القرآن بالانساء مثل
 ما روى ان سورة الاحزاب كانت تعدل سورة البقرة ثم انه لم يدخل في هذه الحدود

لان الانساء ليس بخطاب رافع ودليل شرعي ولا بيان لشيء فاذا ابد من زيادة
 نصير بها جامعة مثل ان يقال هو رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي او بانساء
 وهكذا في كل حد انتهى وعلى هذا لا يخرج التسخين الذي يكون بطريق الانساء
 والجواب الصحيح ان هذا التعريف عند من لم يجعل الانساء نسخا كالرفع بالموت
 والجنون مستدلا به عطف على التسخين في قوله تعالى ما ننسخ من آية او ننسخها
 والعطف يدل على المغايرة فلا حاجة الى زيادة او انساء (قوله وكذا نسخ التلاوة
 فقط) هذا جواب سؤال مقدر تقديره ان التعريف ليس بجامع لان نسخ يطابق
 على ما يكون بطريق نسخ التلاوة فقط مع ان التعريف ليس بصادق عليه
 فاجاب بقوله لان المقصود تعريف النسخ المتعلق بالاحكام (قوله وخرج دلالة
 عدم الاهلية الخ) هذا جواب ايضا عن السؤال ان التعريف يصدق على الميت
 والمجنون لان رفع الحكم عنهما بدليل شرعي مع ان هذا الرفع ليس بنسخ
 بالاتفاق فاجاب بقوله دلالة عدم الاهلية يعني ليس رفع الحكم عنهما بدليل
 شرعي بل بالموت والجنون وهما دلالة عدم الاهلية (قوله متراخ خرج به التخصيص
 والاستثناء ونحو ذلك) اي الغاية (قوله لانه رفع مطلقا) الضمير وضع موضع
 اسم الاشارة اي اريد المذكور وهو التخصيص والاستثناء ونحو ذلك (قوله رفع مطلقا)
 اي عندنا لرفع الحكم بعد ثبوته على ما حقق قبل فعلى هذا الاعتبار لا حاجة
 الى هذا القيد لانه لما قال في التعريف ان يدل على خلاف حكم شرعي دليل
 شرعي فيكون رفع الحكم الاول والاستثناء والغاية والشرط ليست برافعة للحكم
 الاول بل هو بيان واتمام لمعناه بعد ثبوته وتقييده بمدة وشرط ونحو ذلك كذا
 في الكشف (قوله والتسخين رفع بالنظر اليها) يعني ان التسخين كان رفعاً وتبدلاً
 في حقنا وبيانا محضا لانتهاء الحكم والمدة في حق صاحب الشرع فيكون التسخين
 كالقتل بيان محض بانقضاء اجله لانه ميت باجله بلا شبهة في حق صاحب الشرع
 كما قال الله تعالى اذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون والموت
 فيه بخلق الله تعالى عند اهل السنة بلا شك لانه لا اجل له سواه وفي حق
 القاتل تغيير وتبديل وابطال لانه باشر على ظنه انه قطع حياته ولهذا وجب
 عليه القصاص ان كان عمداً والدية والكفارة ان كان خطأ كذا في اليزدوي والشروح
 (قوله بالرفع الخ) متعلق بقوله من تعريف (قوله ومن تعريف بعض الفقهاء
 بالبيان الخ) عطف على قوله من تعريف ابن الحاجب (قوله لان صدق كل منهما
 باعتبار دون آخر الخ) متعلق بقوله اولى يعني وجه اولوية تعريف المص

من تعريف ابن الحاجب وتعريف بعض الفقهاء لان هذين التعريفين يصدقان على النسخ من وجه دون وجه اما عدم صدق تعريف ابن الحاجب فان النسخ في حق صاحب الشرع بيان محض لانتهاء الحكم الاول ليس فيه معنى الرفع لانه كان معلوما عند الله تعالى انه ينتهي في وقت كذا بالنسخ فكان النسخ بالنسبة الى علم الله تعالى مبينا للمدة لارافعا لانه اطلقه اى لم يبين توقيت الحكم المنسوخ حين شرعه فكان ظاهر البقاء في حق البشر لان اطلاق الامر بشيء يوهنا بقاء ذلك على التأييد من غير ان يقطع القول به في زمن الوحي فصار الحاصل ان معنى النسخ هو التبديل والابطال لغة وكذلك شرعا بالنسبة الى علم العباد لكنه بالنسبة الى علم صاحب الشرع بيان محض لمدة الحكم وهذا مختار فخر الاسلام وتبعه المص وكذا في الكشف واما عدم صدق تعريف بعض الفقهاء فانه يصدق النسخ في حق صاحب الشرع لانه بيان محض لانتهاء الحكم الاول ليس فيه معنى الرفع ولم يصدق على النسخ الذي يكون بالنسبة الى علم العباد لانه رفع وتبديل لا بيان اقول يرد على تعريف المص تعدد الحقوق من جهة كونه بيانا محضا قال صاحب الميراث هذا التعريف غير مستقيم لانه يؤدي الى القول بتعدد الحقوق والحق عندنا واحد في الشرعيات والعقليات جميعا واجيب عنه بان الحق واحد بالنسبة الى صاحب الشرع فاما بالنسبة الى العباد فتعدد حتى وجب على كل مجتهد العمل باجتهاده ولا يجوز له تقليد غيره وههنا الحق بالنسبة الى صاحب الشرع واحد وهو كونه بيانا لارافعا وابطالا كذا في الكشف (قوله المبحث الثاني في جوازه) اى النسخ قال فخر الاسلام والنسخ في احكام الشرع جائز صحيح عند المسلمين اجمع وقد انكر بعض المسلمين النسخ لكنه لا يتصور هذا القول من مسلم مع صحة عقدا الاسلام انتهى والمراد من بعض المسلمين ابو مسلم عمرو بن بحر فخر الاصفهانى وهو معتزلى ومسئلة النسخ مشهورة في الشرع ومعروفة في العقل وموجودة في الكتاب والسنة فان انكر حقيقة النسخ فهو كافر وان انكر اسم النسخ فهو زنديق متعنت كذا في الشروح (قوله اما اذا لم يعتبر مصالحي العباد الخ) اى ذكر الاصوليون في جواز النسخ عقلا ووجهها وجهها وهو ان المخالف لا يتخلوا اما ان يكون ممن لا يعتبر المصالح في افعال الله تعالى كما هو مذهب الاشعية وعامة اهل الحديث ويقول يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد من غير نظر الى حكمة ومصلحة فلا يمنع على الله تعالى ان يأمر بفعل في وقت وينهى عنه في وقت آخر كما امر بصوم رمضان ونهى عن صوم يوم الفطر والعيد وايام التثنية للقسط

بانه لا يلزم من فرض وقوعه محال عقلا وما نعى بالجواز العقلي الا ذلك (قوله واما اذا اعتبرت تفضلا على ما عليه الجمهور) اى واما المخالف لا يتخلو ممن اعتبرت المصالح والحكمة البالغة في افعاله تعالى كما هو مذهب عامة المتكلمين فعلى هذا لا يمنع ان يعلم الله تعالى استلزام الامر بالفعل في وقت معين لمصلحة واستلزام النهي عنه في وقت آخر لمصلحة اخرى اذا المصالح كما يختلف باختلاف الاشخاص والاحوال يختلف باختلاف الازمان والاوقات والله تبارك وتعالى عليم وخبير وقدير به فاعتبر هذا بامر الطبيب للمريض بدواء خاص في وقت المصلحة ونهيه عنه في وقت آخر لمصلحة اخرى فيكون اختلاف الدواء باختلاف الامراض وباختلاف الزمان الا ترى ان الطبيب يمنع من الحار في الصيف ومن البارد في الشتاء واما امر بشرب دواء معين ايا ما تم نهاه لتبديل المصلحة توضيحه انه تعالى لم اونص على اتوقيت بان قال حرم عليكم العمل في السبت الف سنة ثم هو مباح عليكم بعد ذلك كان حسنا ودالا على انتهاء حكمة التحريم بعد انتهاء المدة ولم يكن بداء فكذلك عند اطلاق اللفظ في التحريم ثم النسخ بعد ذلك وهو بمنزلة تبديل الصحة بالمرض والغناء بالفقر وعكسهما اذ يجوز ان يكون كل واحد منهما مصلحة في وقت دون وقت وبمنزلة تقلب احوال الانسان من الطفولية الى البلوغ ومنه الى الشباب ومنه الى الكهولة ومنها الى الشيخوخة فان ذلك كله تصرف في الامور على ما توجيه الحكمة وتدعو اليه المصلحة وامتحان العباد وابتلاؤهم وقتا بعد وقت بما هو خير لهم ويفضى الى صلاحهم (قوله وجائز تقليد لان الاستماتع بالاخوات والجزء) اى دليلنا على جواز النسخ ووجوده سمعا وتوقيفا ان احدا لم ينكر استحلال جمع الاخوات في شريعة آدم عليه الصلوة والسلام بل في شريعة يعقوب عليه السلام حتى ان يعقوب جمع بين الاختين ثم انسخ وكذا استحلال الجزء وهو حواء التي خلقت من جنبه اليسرى وهو ضليعه على ما نطق به الخبر ثم نسخ بغيره من الشرايع حتى لا يجوز ان يتزوج اجتهه وان يستمتع بمن هو بعض منه بالنكاح نحو ابنته فان قبيل ابن الدليل الثقلي قلت التواتر بنكاح الاخوات في زمن آدم عليه الصلوة والسلام وقد ورد في التوراة ان الله تعالى امر آدم عليه السلام بتزوج بنته من بذيه وكذا الاستحلال بالجزء فثبت بالتواتر وبالخبر فيكون تقاييا (قوله ولان الختان كان جائزا في شريعة ابراهيم عليه السلام ثم وجب في شريعة موسى عليه السلام الخ) يعنى ترك الختان كان جائزا في شريعة ابراهيم ثم انسخ بالوجوب في شريعة موسى عليهما الصلوة والسلام حيث

اوجبه عليهم يوم ولادة الطفل فكان بما ذكرنا انه لاوجه الى انكاره اهلهم كذا في الكشف
 (قوله ولان الجمع بين الاختين كان جائزا في شرع يعقوب عليه السلام الخ) اي
 ان يعقوب جمع بين الاختين فقد ذكر في التوراة انه خطب الصغرى فقال
 ابوها ايس من سنة بلدنا ان يتزوج الصغرى قبل الكبرى فتزوجهما معا ثم حرم
 الجمع في حكم التوراة وكذا العمل في السبت كان مباحا قبل شريعة موسى
 عليه السلام لاتفاقهم على ان السبت كان مختصا بشريعته ثم انسخت تلك
 الاباحة بشريعة موسى عليه السلام وهذا الجسام الخضم في النسخ بكلامهم
 واتفاقهم (قوله فان قيل كل منها رفع الاباحة الاصلية) حاصله يقول المخالف
 على الاول لانسلم ان آدم عليه السلام امر بتزويج بناته الى يوم القيام بل تزويج بناته
 كان مشروعا في زمن آدم حتى حصل التماسل فيكون التحريم في شريعة من بعده
 لا يكون نسخا لكونه رفع مباح الاصل اذ لم يوس من بعده به حتى يكون تحريمه
 عليهم نسخا وان سلم كونه مأمورا بتزويج بناته مطلقا لکن يجوز ان يكون ذلك
 الامر مقيدا بظهور شرع من بعده وعلى هذا لا يكون تحريم ذلك على من بعده
 نسخا لانتهاه امر الحكم الاول لظهور شريعة من بعده كما ان اباحة افطار
 الليالي لا يكون نسخا لايجاب الصوم الى الليل وعلى الثاني لانسلم ان حل الاستمتاع
 بالجزء ثبت على الاطلاق في شريعته بل احل له ذلك في حق حوا خاصة للضرورة
 ورفع الحرج والضرر حتى لم يحل له التزوج بسائر بناته مع كونها جزاء له ولا احد
 من بنيه ان يتزوج بنت نفسه فلم يكن تحريم البنت على غيره نسخا لحل الاستمتاع
 بالجزء اذ لم يثبت ذلك في حق غيره بل كان الحل منتهيا بوفاته كانهاء الصوم بالليل
 وكذا الجمع والختان والعمل بالسبت كان كلها مباحا بحكم الاصل وتحريم مباح
 الاصل ايس بنسخ كذا في الكشف وغيره (قوله الاباحة فيها بالشريعة) اي قلنا
 في الجواب ان رفع الاباحة الاصلية نسخ عندنا لان الناس لم يتروا سدى
 في زمان فالاباحة والتحريم يثبتا في جميع الاشياء بالشرائع في الاصل فكان رفعها
 بحكم شرعي فكما ان نسخا لا محالة اقول هذا الجواب لا يكون جوابا
 عن الاعتراض بالجزء فلا محيص منه ان يثبت الاختصاص الذي ذكره في حق
 حوا خاصة حتى لم يحل له التزوج بسائر بناته ولا احد من بنيه ان يتزوج بنت نفسه
 فلم يكن تحريم البنت على غيره نسخا لحل الاستمتاع بالجزء اذ لم يثبت ذلك في حق
 غيره بل كان الحل منتهيا بوفاته كانهاء الصوم بالليل كما دل عليه الظاهر كذا في الكشف
 حاصل الجواب ان الاباحة في تلك المذكورات بالشريعة لان الاصل في الاحكام

والشرائع الاطلاق والدوام واما التوقيت والتقييد والتخصيص فامور ماضية لا تثبت
 بالاحتمال الخالي عن الدليل لا يقال لا يصح التمسك بالاصل فيما نحن فيه لان
 هذه مسألة علمية فلا يكتفى فيها بالدليل الظني لا نقول قد ثبت بالتواتر امر آدم
 عليه السلام بتزويج بناته من بنيه ولم ينقل تقييد وتخصيص فوجب اجراءه على
 الاطلاق ولا يقدر فيه الاحتمال الذي ذكرتم بكونه غير ناش عن دليل وبمثله
 لا يخرج الدليل القطعي الى الظني قال الامام الغزالي لو صار الدليل ظنيا
 بكل احتمال لم يبق دليل قطعي اتطرق الاحتمال الى جميع العقليات من دلائل
 التوحيد والنبوة وغيرهما (قوله خلافا لغير العيسوية من اليهود) يعني اجع
 المسلمون على جواز النسخ ووافقهم النصارى في الجواز عقلا وسمعا وهم الذين
 يعترفون رسالة محمد صلى الله عليه وسلم لكن الى العرب خاصة وخالفنا اليهود
 لعنهم الله تعالى وقالوا بفساده (قوله فرقة عقلا واخرى نقلا الخ) هذا مسلك
 فخر الاسلام لانه قال وهم في ذلك فريقان قال احدهما انه باطل عقلا وقال
 بعضهم هو باطل سمعا وتوقيفا انتهى قال صاحب الكشف وافترقت اليهود
 في ذلك على ثلاثة فرق كذا ذكر في الميراث وغيره وقال صاحب البرهان ثم افترقت
 اليهود فقال بعضهم لا يجوز عقلا وقال بعضهم لا يجوز سمعا وذهب فرقة
 منهم الى امتناعه عقلا وسمعا وقيل فرقة منهم يجوزون نسخ الشيء بما هو انقل
 واشد عقوبة على المستحقين لها انتهى والقائل عبدالقاهر البغدادي وقال صاحب
 الكشف وزاد عبدالقاهر البغدادي فرقة اخرى فقال وزعمت فرقة اخرى من اليهود انه
 يجوز نسخ الشيء بما هو اشد منه وانقل على جهة العقوبة للمكلفين اذا كانوا لذلك
 مستحقين انتهى ومراد المص رحمه الله الاولى واثنان دون الثلثة والرابعة تقليد الفخر
 الاسلام (قوله اما الحكمة ظهرت) اي ظهرت الحكمة بعد الخفاء (قوله فيكون بداء)
 اي يكون النسخ ظهور الغلط وبالتركى بشما نلق والجهل بمواقب الامور يقال
 بداه امر كذا بعد الخفاء قال الله تعالى وبد اللهم من الله ما لم يكونوا يحسبون وبد اللهم
 سببات ما كسبوا اي ظهر لهم بعد الخفاء جزاء السببات (قوله اولها) عطف على
 قوله اما الحكمة والضمير راجع الى الحكمة (قوله وكلاهما على الله تعالى محال)
 اي البداء والعيب محال على الله تعالى قال فخير الاسلام واحتج من رده
 عقلا ان الامر بالشئ يدل على حسن المأمور به ويتقضى التأييد والنهي
 عن الشئ يدل على قبحه والنسخ يدل على ضده وفي ذلك ما يوجب البداء
 والجهل بمواقب الامور انتهى حاصله ان نسخ الامر يكون بالنهي وبينهما
 تضاد في اقتضاء الحسن والتعجب كما بين موجهما وهو الحسن والقبح في الامر

يفتضى ان يكون حسنا في ذاته والنهي يقتضى ان يكون نسخا فيهما
 في ذاته والشئ الواحد لا يكون حسنا في ذاته وفيما في ذاته لان الجمع بينهما
 من المحالات لانه يوجب احدا الامر ين اما الجهل بعواقب الامور وهو ظهور القبح
 بعد الحسن او الحسن بعد القبح او جواز البدء على الله تعالى كلاهما على الله عز وجل
 محال (قوله قلنا ان اريد بظهور الحكمة الخ) والجواب الصحيح عندي ان اليهود
 لم يعترفوا بوجود النسخ من القرآن بل نسخ وجوب التوجه الى بيت المقدس بالتوجه
 الى الكعبة ووجوب التبرص حولها على المتوفى عنها زوجها باربعة اشهر وعشر
 ووجوب ثبات الواحد لعشرة ثبانه للثمين والوصية للوالدين والافر بين ياية الموارث
 وغير ذلك مما لا يحصى فكان البحث معهم تكابرة فاستحووا ان لا يتكلم معهم ويعرض
 عنهم لانهم متعنتون (قوله واما الثاني فقلنا قلتم الخ) اي اما من رد جواز النسخ
 من اليهود نقلا لعقلا فقد احتج بنقلهم عن موسى عليه السلام حيث قال لقومه
 تمسكوا بالعبادة في السبت وبقيام الايام الواردة في السبت او بشربعة صاحب
 السبت مادامت السموات والارض وان ذلك مكتوب في زعمهم في التوراة وانه
 بلغهم بما هو طريق العلم بالتواتر عن موسى عليه السلام ان لا نسخ بشرعته
 كذا في البرزوى (قوله لانسل انه قوله) لانه قد ثبت بالدليل القطعي عندنا تحريف
 كتابهم قال الله تعالى يحرفون الكلام عن مواضعه فلم يبق نقلهم عنه حجة ولهذا
 لم يجز الايمان بالتوراة التي في ايديهم اليوم بل يجب الايمان بالتوراة التي ازلت على
 موسى عليه السلام وكيف يصح نقلهم تأييد شريعة موسى عليه السلام وقد ثبت رسالة
 رسل بعد موسى عليه السلام بالايات القاطعة المجزة والدلائل الباهرة (قوله وانه متواتر)
 اي ولانسل انه متواتر يعني دعويهم المتواتر ممنوعة لعدم شرط التواتر لقله عدد هم
 اذ لم يبق من اليهود عدد التواتر في زمن بخت النصر عليه اللعنة فقد روى اصحاب
 التواريخ انه لما استولى على بني اسرائيل قتل رجالهم وسبي ذراريتهم ونساءهم الى
 ارض بابل واحرق اسفار التوراة ولم يبق منهم من يحفظ التوراة وزعموا ان الله تعالى
 الهم عزير التوراة وادعوا انه ابن الله وتقدس وروى ان عزير عليه السلام املى التوراة
 في اخر عمره وعند حضور اجله دفعه الى تليذه ليقرا على بني اسرائيل فاخذوا التوراة
 عن ذلك التليذ ويقول الواحد لا يثبت التواتر (قوله لانه محرف) نقوله تعالى يحرفون
 الكلم عن مواضعه كما سبق (قوله وان ذلك اختلف نسخها) اي ولاجل تحريف
 تليذ عزير بان زاد في التوراة شيئا وحذف منها شيئا اختلف نسخ التوراة ثلثة نسخة
 في ايدي العنابية ونسخة في ايدي السامرية ونسخة في ايدي النصارى وهذه النسخ

الثلاث مختلفة متفاوتة في اللفظ والمعنى والوعظ والاحكام ذكر فيها اعمار الدنيا
 واهلها على التفاوت في نسخة السامرية بقراءة الف سنة وكسر على ما في نسخة
 العنابية وفي التوراة التي في ايدي النصارى زيادة الف سنة وثلاثمائة سنة وفيها ايضا
 الوعد بخروج الدجال وخروج العربي صاحب الجمل وارتفاع تحريم السبت عند
 خروجها فقلت ان التوراة التي في ايديهم ليست بموثوق بها فكيف يكون النقل
 ثابتا في التوراة النازلة على موسى عليه السلام وقبل اول من وضع لهم ذلك ابن
 الراوندي ليعارض به دعوى الرسالة بمحمد صلى الله عليه وسلم (قوله ولو ثبت ذلك
 لاحتجوا الخ) اي الدليل القاطع على التحريف انهم لم يحتجوا على النبي صلى الله
 عليه وسلم بهذه النصوص المروية بآية من آيات التوراة مع حرصهم على دفع
 قوله صلى الله عليه وسلم ولو كان ذلك صحيحا عندهم لنقلوها عند النبي صلى الله عليه
 وسلم ولو نقلوها واحتجوا بها لاشتهر منهم واطهر كما اشتهر سائر امورهم فثبت
 ان اليهود افتروا هذه النصوص كما حرفوا الكتاب (قوله خلافا لابي مسلم الاصفهاني)
 يعني اختلف المسلمون واهل الكتاب في جواز النسخ فاجازه عامة المسلمين
 والنصارى وانكره عامة اليهود وقد انكر بعض المسلمين النسخ مثل ابي مسلم عمرو بن بحر
 فخر الاصفهاني فانه لم يجوز النسخ في شريعة واحدة وانكر وقوعه في القرآن
 والمراد من بعض المسلمين من اتحل الاسلام وزعم انه مسلم لانه مسلما على الحقيقة
 فان انكار النسخ مع صحة عقيدة الاسلام لا يتصور كذا في الكشف كما سبق (قوله فكيف
 عن ابي مسلم) وذكر في القواطع ابو مسلم محمد بن بجر الاصفهاني وهو رجل معروف
 بالعلم وان كان يعد من المعتزلة وله كتاب كبير في التفسير وكتب كثيرة فلا ادري
 كيف وقع هذا الخلاف منه ومن خالف في هذا من اهل الاسلام فالكلام معان
 يؤتته وجود النسخ من القرآن مثل نسخ وجوب التوجه الى بيت المقدس
 بالتوجه الى الكعبة وغيرها مما لا يحصى فان من لم يعترف كان مكابرا
 ومتعنتا فلا يتكلم معه ويعرض عنه لان من انكر حقيقة النسخ فهو كافرو من
 انكر اسم النسخ فهو زنديق متعنت (قوله الاول انكار اطلاق النسخ الخ) يعني ان
 قال النسخ ولكن لاسميه نسخا كان هذا تغضا لفظيا فهو زنديق لانه يخالف بقوله
 تعالى ما ننسخ (قوله والثاني انكار ارتفاع الشرايع) السالفة بشريعة محمد
 صلى الله عليه وسلم وهو ايضا باطل لا يقوله مسلم (قوله بل حراة ان الشريعة
 المتقدمة موفقة الى ورود الشريعة المتأخرة الخ) يعني اذا كانت الشريعة المتقدمة
 موفقة فلان ارتفاع الحكم فيما بعد الغاية ليس بنسخ لانتهائه بانتهاء ذلك الوقت
 وشرط النسخ ان لا يكون كذلك (قوله فتبديلهما يكون نسخا) فيه بحث لان ما يفهم منه

التأييد لا يقبل النسخ اذ لو قبل النسخ مع التأييد يلزم تناقض بالاجبار بانه مؤيد وغير مؤيد ويؤدي الى نفي الوثوق بتأييد حكمه بناء على احتمال النسخ ويستلزم ذلك ان لا يبقى لنا وثوق بوعد الله تعالى ووعدته ولا بشئ من الطواهر اللفظية ولا يخفى ما فيه من اختلال الشريعة ويؤدي ايضا الى جواز نسخ شريعتكم واتم لتقولون به ولو جاز النسخ الذي هو رفع الحكم لكان رفعه قبل وجوده او بعده او معه وارتفاعه قبل وجوده او بعده باطل لكونه معدوما في الحالين ورفع المعدوم تمتع وارتفاعه مع وجوده اجدر بالبطلان لاستحالة اجتماع النفي والاثبات في شيء واحد لاستلزامه كونه موجودا ومعدوما في حالة واحدة وهو محال ومن انكر جوازه ووقوعه من انجمل الاسلام تمسك بان النسخ ابطال وهو ينافي الكتاب ا قوله تعالى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه فلا يجوز النسخ واذا لم يجوز في الكتاب لم يجوز في السنة لعدم القابل بالفصل ولما فاتها الابطال كالكتاب (قوله ولو سلم) اي سلمنا من خالف في النسخ من اهل الاسلام ان البشارة والايجاب يقتضيان توقيت احكامهما واذا كان الاول موقتا لاسمى الثاني نسخا لكن الكلام معه ان يؤتى به وجود النسخ من القرآن مثل النسخ وجود التوجه الى بيت المقدس بالتوجه الى الكعبة والوصية للوالدين بآية الموارث لان المسلم لا ينكر اطلاق التوجه الى بيت المقدس في الاول واطلاق الوصية للوالدين فرعا بالتوجه الى الكعبة وبآية الموارث فبكونان نسخا بالاتفاق وقد عرفت قبل وجوب التبرص حولاه على المترقى عنها زوجها نسخ باربعة اشهر وعشر ووجوب ثبات الواحد للعشرة نسخ بثباته الاثني وغير ذلك مما لا يحصى (قوله وفي عبارة المتن من اللطف ما لا يخفى بيان اللطف ان قوله فانه لا يصدر عن مسلم فكيف عن ابي مسلم) اي انكار وقوع النسخ لا يصدر عن مسلم فكيف عن ابي مسلم وان كان ابن مسلم لكان لطفه اظهر فتأمل

فصل في محل النسخ

(قوله ومحل حكمه) اعلم انه لما ثبت ان النسخ في الحقيقة بيان انتهاء مدة الحكم وفي الصورة رفع الحكم الثابت لابدان يكون محل النسخ حكما من الشرعيات يحتمل بيان المدة والوقت (قوله احتراز عن الاخبار عن الامور الماضية او الواقعة في الحال او الاستقبال الخ) حاصله ان النسخ لا يجري في واجبات وانما يجري في جازاتها ولهذا اتفق جمهور العلماء ان النسخ لا يجري على الاخبار الصادقة ماضيا كان او مستقبلا لان تحقيق الخبر به في خبر من لا يجوز عليه الكذب والخلف واجب

والنسخ فيه يؤدي الى الكذب والخلف فلا يجوز النسخ نحو فسبح الملائكة وقوله صلى الله عليه وسلم الجهاد ما ض الى يوم القيمة ويؤيده ما قاله الزركشي الجمهور على انه لا يقع النسخ الا في الامر والنهي انتهى فيه بحث لان اطلاق الخبر على الطلب امر او نهيا او دعاء مبالغة في الحث عليه حتى كأنه وقع واخبر عنه قال الزمخشري ورود الخبر والمراد الامر والنهي ابلغ من صريح الامر والنهي نحو والوالدات يرضعن اولادهن والمطلقات يربصن فلا رث ولا فسوق ولا جدال في الحج على قراءة الرفع وما ينفقون الا ابتغاء وجه الله اي لا تنفقوا الا ابتغاء وجه الله لا يمسسه الا المطهرون واذا اخذنا ما يثاق بني اسرائيل لا تعبدون الا الله اي لا تعبدوا بديل وقولوا للناس حسنا لا تريب عليكم اليوم يغفر الله لكم اي اللهم اغفر لهم وعكسه نحو فلم يدله الرحمن مداي عمد اتبعوا سييئنا وتحمل خطايكم اي ونحن حاملون خطايكم بدليل وانهم كاذبون لان الكذب اتم اريد على الخبر فليضحكوا قليلا ويبيكوا كثيرا قال الكواشي في الآية الاولى الامر بمعنى الخبر ابلغ من الخبر لتضمنه الزوم نحو ان زرتنا فذكرمك يريدون تأكيدهم اكرام عليهم وقال ابن عبد السلام ان الامر للايجاب يشبه الخبرية في ايجابه كذا في الانتقاه فعلى هذا التحقيق النسخ يجري في الانشاء والاخبار فلا يكون قولهم لا يجري في الخبر وقولهم يجري في الانشاء على اطلاقهما ويؤيد هذا قول من يقول يجوز النسخ مطلقا فتأمل وعند المعتزلة والاشعرية يجوز النسخ مطلقا اذا كان المخبر به اعدادا والخبر عاما كما اذا قال جاء عشرة ثم قال اريد تسعة او قال عمرت زيدا الف سنة ثم بين انه اراد به تسعمائة سنة او قال لا عهد بين الزاني ابدا ثم قال اردت به الف سنة وقال لا ضرب بن القوم ثم قال اردت ستة لانه اذا كان كذلك كان النسخ ميديا المراد بعض ذلك المدلول كما في الواح والنواهي بخلاف ما اذا لم يكن الاخبار عاما ومتكررا لم يجوز النسخ نحو قوله اهلك الله زيد ثم قال ما اهلكه وكذا اذا قال ان زيدا ضرب اليوم عمرا ثم قال ما غر به اليوم لم يجوز لانه تناقض لانه اخبر عن اعدامه واجاده جميعا دفعة واحدة فيكون تناقضا ومنهم من فصل بين الماضي والمستقبل فنه في الماضي وجوزه في المستقبل لان الوجود المحقق في الماضي لا يمكن رفعه بخلاف المستقبل لانه يمكن منة من الشك واستدل عليه بظاهر قوله تعالى بحم والى ما يشاء ويثبت وبظواهر آيات الرعية مثل قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وقوله ومن يعمل سوا يحز به وقوله ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها وغيرها فانها نسخت بقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وكل ذلك اخبار والصحيح ما طبق عليه الجمهور

ان النسخ يجري في حكم يحتمل الوجود والعدم وموجب الاخبار الصادقة
لايحتمل العدم لان النسخ توقيت ولايستقيم ذلك في الخبر يحتمل فانه لايقال اعتقدوا
الصدق في هذا الخبر الى وقت كذا ثم اعتقدوا خلافاه بعد ذلك فانه هو البداء
والجهل الذي يدعيه اليهود في اصل النسخ وباقي التفصيل في الكشف والبرهان
(قوله مثل هذا حلال وذاك حرام) يعني لو اخبر الله تعالى اورسوله بالحل مطلقا
في شيء ثم ورد الخبر بعده بالحرمة ينسخ الاول بالثاني (قوله شرعي) خرج به الاحكام
العقلية والحسية فانها لا تقبل النسخ (اي الاحكام العقلية والحسية لا تقبل النسخ
لان الحكم الذي هو محل النسخ يحتمل الوجود والعدم على السواء ولو لم يحتمل
ان يكون مشروعا كما تكفر في العقليات والزنا في الحسيات كان معدوما ابدا والعدم
لا يكون محلا للنسخ (قوله فرعي) خرج به الاحكام الاصلية المتعلقة بالعقائد لا تقبل
النسخ وان عرفت ان الحكم الذي هو محل النسخ يحتمل الوجود والعدم
والاحكام المتعلقة بالعقائد لم تحتمل النسخ فبيانه ان الصانع تعالى باسمائه كالرحمن
والرحيم والعالم والحكيم والقادر وغيرها وصفاته مثل العلم والحياة والقدرة التي
هي من صفات الذات والخلق والرزق والاحياء والامانة التي هي من صفات
الفعل عند الاشعية قد يدعى انهم ازلا وابدا فلا يحتمل شيء من اسمائه وصفاته تعالى
النسخ بحال اي بوجه من الوجوه وهذا لا يجوز ان يكون الايمان بالله تعالى مع صفاته
غير مشروع بحال اعني في حال الاكراه وغيرها (قوله لم يلحقه) اي ذلك الحكم
توقيت اي تعيين من الوقت صفة حكمه موصوف بالشرعي الذي هو فرعي
حاصله ان النسخ يجري في الجزئات دون الواجبات والتمتعات والجزائر على ثلاثة
انواع مؤبد وموقت ومطلق والتأيد والتوقيت مانع من النسخ فيجوز في الحكم
المطلق عن التأيد والتوقيت واما اذا لحق الحكم الذي هو في الاصل يحتمل الوجود
والعدم توقيت مثلا ان يقول الشارع اذنت لكم ان تفعلوا كذا الى سنة او قال
احللت هذا الشيء الى عشرة سنين او مائة سنين فان المنع قبل مضي تلك المدة
لايجوز لانه من البداء والغلط والنسخ المؤبد اليه باطل كذا في التحقيق حاصله
ان التوقيت في الشرع واضح فان اكثر الاحكام من العبادات موقفة مثل الصلوة
والصوم والحج والنسخ قبل الانتهاء باطل لان النسخ في هذا كله بداء وظهور
الغلط لا بيان المدة والله جل وعلا تعالى عن ذلك كذا في البردوي وشروحه
(قوله ولا تأيد) اي ولم يلحق الحكم الذي هو في الاصل يحتمل الوجود والعدم تأيد
وهو على قسمين الاول تأيد ثبت نصا وصريحا وتأيد ثبت دلالة اما التأيد

صريحاً مثل قوله تعالى خالدين فيها ابدا بيانه وصف اهل الجنة بالخلود اي
بالاقامة فيها وهو مطلق يقبل الزوال فلما اقترن به الابد صار بحال لا يحتمل
التوقيت والزوال لان النصيب على التأييد بنا في التوقيت لانه بداء وظهور
الغلط وهو منزه عنهما ومثل قوله تعالى وجاعل الذين اتبعوك فوق الذين كفروا
اليوم القيمة يريدهم الذين صدقوا بمحمد صلى الله عليه وسلم قال مقاتل وقناة
والكلبي والربيع وكثير من ائمة التفسير هم اهل الاسلام من امة محمد صلى الله عليه وسلم
اتبعوا دين المسيح وصدقوا بانه رسول الله وكنهه القاها الى مريم وروح منه ومعنى
الفوقية ههنا الغلبة بالحجة في كل الاحوال وبالسيف حين اظهر محمدا وامته على
الدين كله فثبت ان هذا تأيد لان الاضافة الى مثل هذه المدة تأيد في الحقيقة
وان كان توقيتا الى يوم القيمة في الظاهر لان غلبة المؤمنين في الدنيا التي هي موضع
غلبة الكفار يقتضي كون المؤمنين غالبين عليهم يوم القيمة الذي هو محل غلبة المؤمنين
فكانوا غالبين ابدا ضرورة وهذا من قبيل قول عمر رضي الله عنه نعم العبد صهيب
اولم يخف الله لم يعصه يعني لو لم يكن خائفا عن الله تعالى لم يصدر عنه معصية فكيف
يصدر اذا خاف ولان التوقيت للمؤمنين يوم القيمة ثابت بالنص قال الله تعالى والذين
اتقوا فوفقهم يوم القيمة فثبت انها مؤبدة فان قيل ان الامثلة من الاخبار الصادقة
فلا يجري فيها النسخ باعتبار انها من الاخبار لا باعتبار التأيد قلت الغرض اظهاره مثال
التأيد لا اظهار الجواز واللا جواز والقسم الثاني وهو اثبات التأيد دلالة مثل شرايع
محمد صلى الله عليه وسلم التي قبض على قرارها فانها مؤبدة بدلالة تقرير الرسول
صلى الله عليه وسلم ووفاته بلا تغيير لا النسخ بدلالة ان محمدا صلى الله عليه وسلم خاتم
النبيين ولانبي بعده ولا نسخ الا بوحي على اسان نبي وام يوجد بعده (قوله نحو الصوم
واجب مستمر ابدا) فان نسخها لا يجوز اتفاقا قال شراح البردوي وغيره ان ائمة الاصول
اختلفوا في جواز نسخ ما لحقه تأيد او توقيت انتهى ففهم من كلامهم العموم في
الاختلاف لكن قال صاحب الكشف اختلفوا في جواز نسخ التأيد والتوقيت من الاوامر
والنواهي ولا خلاف ان مثل قوله الصوم واجب مستمر ابدا لا يقبل النسخ تأديداً او نسخاً
فيه الى الكذب والتناقض انتهى ملخصا فاخذ المص رحمه الله تعالى ومنه وقلده (قوله
فالجمهور من ائمة الشافعية الخ) وذهب جمهور اصحاب ابي حنيفة والشافعي واليه مال
صدر الاسلام ابو اليسر كذا في الكشف والبرهان (قوله خلافا للجصاص) وهو ابو بكر
(قوله والشيخين) وهما شمس الائمة وفخر الاسلام قال صاحب الكشف وذهب ابو بكر
الجصاص والشيخ ابو بصير والقاضي الامام ابو زيد والشيخان وجماعة من اصحابنا
الي انه لا يجوز انتهي (قوله للجمهور ان ابدية الفعل المكلف به الخ) يعني اجمع الجمهور

في جواز نسخ التأييد ان الخطاب اذا كان موبدا يكون عاما يوجب شمول الحكم وثبوته في جميع الازمان بهومه وهذا لا يمنع ارادة ثبوت الحكم في بعض الازمان كما في العام الذي خصص منه البعض فيكون المراد بلفظ التأييد المبالغة شرعا لا الدوام الا ترى اذا قال صم ابدا لبس المراد الصوم في كل العمر على سبيل الشمول بل بمقدار اداء زمان الصوم كالرمضان كما يراد بالتأييد المبالغة عرفا الا ترى يقال لازم فلانا ابدا وفلان بكرم الضيف ابدا واجتنب فلانا ابدا وغير ذلك ولبس المراد الملازمة في كل العمر على سبيل الشمول بل بمقدار اداء الدين وكذلك اكرام الضيف في زمان وجدان الضيف وكذلك الاجتناب عن العدو حين زمان ملاقاته لاني كل زمان وتبين بلحوق الناسخ به ان المراد منه المبالغة لا الدوام فلم يمتنع ورود الناسخ المعروف لمراد المخاطب بالكسر حتى يلزم من نفي الاستمرار بالنسخ التناقض والبدء (قوله كما ان تقيد به زمان يجامع عدم تقيد التكليف به) فحوصم غدا فاقبله او نسخ اليوم يعني لا يلزم من نفي الاستمرار بالنسخ التناقض والبدء كما لو كان الوقت معيناً بان قال صم رمضان هذه السنة او صم غدا ثم نسخته قبل مجيئه اذ لا منافاة بين ايجاب صوم رمضان والغد وانقطاع التكليف قبلها بالنسخ كأنقطاع التكليف عنه قبلها بالموت فيكون التأييد معلقا بشرط عدم النسخ او الموت فيكون المعنى اقبل كذا في ذلك الوقت ان لم انسخته عنك اولم تمت كذا في الكشف (قوله وللمتأخرين) ان ورود النسخ على الصوم الدائم والموقت يجعله غير دائم او غير موقت بذلك الوقت لانه ينافيهما الخ اي احتج وتمسك الفريق الثاني بان نسخ الخطاب المقيد بالتأييد والتوقيت يؤدي الى التناقض والبدء لان معنى التأييد انه دائم والنسخ يقطع الدوام فيكون دائما وغير دائم وانه تناقض ظاهر وصاحب الشرع مرنه عن ذلك فلا يجوز النسخ كما لو قيل الصوم دائم مستمر ابدا لان النسخ لا يجري فيه بالاتفاق فكذا فيما نحن فيه حاصله ان هذا الفريق لم يفرق بين الاخبار والانشاء وبين كون التأييد والتوقيت صفة للحكم وبين غيره (قوله لانه ينافيهما) اي ورود النسخ على الدائم والموقت ينافيهما (قوله وعلى وجوبه يستلزمه) اي هذا جواب سؤال مقدر تقديره ان في قوله صوم ابدا اعتبارين دوام الصوم ووجوبه الذي يحصل من الامر فاورد النسخ يجوز ان يرد على وجوب الصوم لا على دوامه فاجاب بقوله وعلى وجوبه يستلزم الدوام اي اذا ورد على الوجوب يستلزم الورد على الدوام لانه اذا لم يجب تركه فلم يدم الصوم بالجواز لانه يوجب الترك فلم يدم (قوله كما في تأييد الوجوب بعينه الخ) يعني قال الفريق الثاني ان معنى التأييد انه دائم والنسخ يقطع

الدوام سواء ورد النسخ على الدوام او الوجوب يستلزم الدوام فيكون بينهما منافاة فلا يجوز القول بنسخه كما لو قيل الصوم دائم مستمر ابدا بالاتفاق فكذا فيما نحن فيه والدليل عليه ان التأييد يفيد الدوام والاستمرار قطعا في الخبر كما في تأييد اهل الجنة والنار حتى من قال بجواز فناء الجنة والنار واهلهما وحل قوله تعالى خالد بن فيها ابدا على المبالغة ينسب الى الزينغ والضلال والتكال فكذا في جميع الاحكام اذ لا فرق في دلالة اللفظ على الدوام لغة في صورتين وقولهم لا يمتنع ان يكون المخاطب مر يد بعض الازمان دون البعض كما في الفاظ العامة غير صحيح لان ذلك انما يصح اذا اتصلت قرينة بالكلام نطقية او غير نطقية دالة على المراد من غير تأخر عنه فاما اذا خلا الكلام عن مثل هذه القرينة كان الدال على معناه الحقيقي قطعا فكان ورود النسخ عليه من باب البدء ضرورة فلا يجوز وباقى التفصيل في الكشف والبرهان حاصل البحث ان الحكم الذي لا يمتثل النسخ اربعة اقسام احدها لا يمتثل النسخ لان النسخ يمتثل الوجود والعدم فالكفر والزنا غير مشروعين كما هو دوما ابدا والعدم لا يكون محلا للنسخ والايان والشكر المشروطان دائما ابدا موجودان والوجود الدائم لا يكون محلا للنسخ ايضا والثاني ما ثبت تأييده نصا او صريحا او اثباتا ما ثبت تأييده دلالة والرابع ما كان موقتا والذي هو محل النسخ اتفاقا قسم واحد وهو حكم مطبق عن التأييد والتوقيت ثم ان ائمة الاصول اختلفوا في جواز النسخ المؤبد والموقت فالجمهور ذهبوا الى جوازه وذهب جماعة الى انه لا يجوز هذا حاصل كلام الفريقين اقول لا طائل في هذا الخلاف اذ لم يوجد في الاحكام حكم مقيد بالتأييد او التوقيت قد نسخ شرعيته بعد انقطاع زمن الوحي فلا يتصور وجوده بعد وفات النبي صلى الله عليه وسلم لان شرايع محمد قبض على قرارها فانها مؤبدة لا يمتثل النسخ بدلالة ان محمدا خاتم النبيين ولا نبي بعده ولا تنسخ الابوحي على لسان نبي فيكون كل الايات من المحكمات بعده فلا يكون في الخلاف كثير فائدة الا ان يكون النسخ المؤلف باجماع الصحابة باشارة الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم كذا في الشروح

فصل في بيان شرط صحة النسخ

(قوله اعلم ان شرطه عندنا هو التمكن من عقد القلب فانه كاف الخ) اعلم ان للنسخ شروطا بعضها شرط الجواز وبعضها شرط الوجود وبعضها متفق وبعضها مختلف وهذا الفصل في بيان شرط الجواز والصحة لا الوجود لان شرط الجواز التمكن من العمل وانه متفق عليه في الاصل لكنه مختلف من حيث ان التمكن تمكّن القلب للاعتقاد والبدن للعمل اذ يمكن العمل من البدن فعندنا

لمحمد صلى الله عليه وسلم في زيارة قبره وكنيت نهيتكم عن لحوم الاضاحي ان تمسكوها فوق ثلثة ايام فامسكوها ما بدا لكم وكنيت نهيتكم عن النبيذ في الختم والمرقت والنقير فان بدوا فامسكوا ما بدا لكم فان الظرف لا يحل شيئا ولا يحرمه ونسخ خبر الواحد مثله جائز انتهى وفي الشرح روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال اني كنت نهيتكم عن ثلاث عن زيارة القبور الا فروروها فقد اذن لمحمد صلى الله عليه وسلم في زيارة قبره قبل النهي عن زيارة القبور مطلقا في ابتداء الاسلام وقيل ان الاذن ثبت للرجال دون النساء بدليل قوله فروروها اذا الخطاب للرجال دون النساء وبدليل قوله عليه الصلوة والسلام لعظمته رضي الله عنها حين خرجت في تعزية بعض الانصار فلما رجعت قال لها رسول الله صلى الله عليه وسلم لعلك اتيت المقابر فقالت لا قال اوتيت ما فارقت خديك يوم القيمة اي كنت معها في النار والمذهب الصحيح ان الرخصة عامة للرجال والنساء لان النساء تبعن للرجال في الخطابات العامة واهذا روى ان عابشة تزور رسول الله في وقت بدوها وانها لما خرجت زارت قبر اخيها عبد الرحمن وبقى التفصيل في الكشف وغيره (قوله ولا خلاف في صحة هذين القسمين) فيه بحث قال الزركشي وقيل السنة لا تنسخ السنة وقيل السنة اذا كانت بامر الله تعالى من طريق نسخ وان كانت باجتهاد فلا تنسخه حكاه ابن حبيب النهساوري في تفسيره وقيل بل احدهما مقدم على الاخرى فالمتأخرة ناسخة للاولى انتهى (قوله واستدل على الاول بوجوه) اي استدل الشافعي بفساد نسخ الكتاب بالسنة بوجوه (قوله الاول انه مطعنة للطاعن الخ) يعني قال الشافعي ان في امتناع نسخ الكتاب بالسنة صيانة الرسول صلى الله عليه وسلم عن شبهة الطعن لان الطاعن يقول ان اول من خالف كتاب الله تبارك وتعالى رسوله فيصير اول عامل عمل بخلاف الكتاب وانه اول قائل (قوله والسنة دونه وليست من لدنه تعالى الخ) يعني قال الشافعي لا ينسخ القرآن الا بالقرآن لا بالسنة لان الله تعالى قال ما ننسخ من آية او ننسخها نأت بخير منها او مثلها الآية فلا يكون مثل القرآن او خيرا منه الا القرآن وجه الاحتجاج ان الخبرية والمثلية الثابتة في البدل يقتضي المجانسة والفضل لان المثل لا يكون مثل الشيء الا بعد ان يكون من جنسه والخبرية لا تثبت الا بعد المشاركة في الجنس فثبت ان شرط النسخ والتبديل الخبرية والمجانسة والسنة ليست من جنس الكتاب ولا خير منه بدليل العرف والمعقول اما العرف فقول الناس لاناخذ منك درهما الا اعطيتك خيرا منه هذا يفيد ان يعطيه درهما خيرا من الدرهم الاول واما المعقول فلان السنة ليست من جنس الكتاب لانه كلام الله تعالى وهذا كلام الرسول صلى الله عليه وسلم

وهذا مجزء لا يجوز نسخ الكتاب بالسنة ولان الله تعالى قال نأت بخير منها او مثلها اخبرانه هو الاقرب بالخير والمثل لا لرسول فثبت ان النسخ هو القران لا السنة لانه كلام الله الصريح نأت راجع الى الله واكد الله تعالى هذا النسخ وجوازه بقوله لم يعلم ان الله على كل شيء قدير واذ كان قادرا على كل الاشياء كان قادرا على النسخ فثبت ان النسخ هو الله تعالى (قوله والثالث انه عليه الصلوة والسلام قال يكفر لكم الخ) اي احتج الشافعي في امتناع نسخ الكتاب بالسنة بما يقوله صلى الله عليه وسلم اذ ارى لكم عنى حديثا فاعرضوه على كتاب الله تعالى فان وافق الكتاب فاقبلوه وان خالف فردوه كذا في البرذوي (قوله وهو دليل على رده عند المخالفة) اي الحديث دليل على رد الحديث عند المخالفة لانه امر ثابت برد السنة عند المخالفة ولا نسخ بالمخالفة فلا يجوز النسخ بالسنة وانت خبير بان اصله مارواه البرذوي عنه صلى الله عليه وسلم اولي مما رواه المصنف وعليه ينادى قوله دليل على رده عند المخالفة انتهى (قوله والرابع انه تعالى قال قل ما يكون لي ان ابده من تلقاء نفسي فلو نسخ لبدل) اي احتج الشافعي في منع نسخ الكتاب بالسنة شرعا بقوله تعالى قل ما يكون لي ان ابده من تلقاء نفسي ان تبع الاما يوحى الى امر الله يعني اطلق النص في تبديل اللفظ والمعنى فاذا امكن له ولاية تبديل اللفظ فكذلك البس له ولاية التبديل في الحكم فلو نسخ الكتاب بالسنة لبدل الحكم (قوله ان الطعن الباطل لا عبرة به) يعني ان مثل هذا الطاعن كان مكابرا ومتعنا فلا عبرة بكلامه حتى يحتاج الى الجواب (قوله وانه في نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة وارد) يعني ولو سلم كان الطعن الباطل واردا عليكم ايضا لان نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة جائز عندكم ايضا مع ان الطاعن يقول انه تعالى يخالف اول كلامه وتنقض في كلامه فلا اعتماد عليه وكذلك في نسخ السنة بالسنة انه يقول ان الرسول خالف كلام نفسه ونقض كلامه فلا اعتماد عليه فلما جاز نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة مع وجود هذا الطعن عندكم ولم يمنع بهذا الاحتمال فكذا يجوز نسخ الكتاب بالسنة لان الكل وحى نزل على الرسول صلى الله عليه وسلم فثبت نسخ الكتاب ببيان الرسول وثبت صدق الرسول بالمعجزات الباهرة فثبت ان بيان الرسول بيان من الله تعالى فصح النسخ بل في ذلك النسخ اعلاء منزلة الرسول وتعظيم سنته ولان كل واحد من الكتاب والسنة وحى من الله على ما قال جل وعلا وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحى يوحى الا ان الكتاب متلو والسنة غير متلو ونسخ احد القولين بالآخر غير ممنوع بذاته ولهذا لو فرض خطاب الشارع يجعل القرآن ناسخا للسنة او يجعل السنة

نسخنا للقرآن لمزيم لاذاته محال عقلا ولم يرد السمع بعدم جوازها ايضا قال صاحب الميزان اذا اخبر النبي صلى الله عليه وسلم ان هذا الحكم نسخ من غير ان يتلو قرأنا يقبل خبره ام لا فان الخصم لا يقبل فقد انسخ عن الدين وان قال يقبل فقد ترك مذهبه اذ هو تفسير جواز نسخ الكتاب بالسنة كذا في الكشف (قوله وعن الثاني ان المراد الله اعلم خيرة الحكم او ثلثيته في حق المكلف حكمة او ثوابا الخ) يعني اجاب علما وثابان المراد بالخيرة الله اعلم فيما يرجع الى منافع العباد دون النظم مع معناه فكذلك المماثلة ايضا راجعة الى مرافق العباد لا الى النظم والمعنى وكان معنى الآية نأت بخير منهما اى من حيث الزيادة في الثواب والدرجة او من حيث كونه ايسر على العباد او كونه اجمع بمصالح المكلفين عاجلا واجلا او مثلها اى في الخفة والشفقة والمصلحة والحكمة والثواب والحاصل ان الخيرية والمثلية باعتبار الحكم لا باعتبار اللفظ فعلى هذا يكون النسخ من جنس المنسوخ سواء كان النسخ سنة او كتابا لان الاحكام كلها جنس واحد مع اننا نسلم ان الخيرية تقتضى المجانسة لان قول القائل من اتقى بحمد وثناء لقيته بخير منه يراد به المنحة والعطاء لا الحمد والثناء واحبيب عن الآية ايضا بانها لا تفيد ان الخير والمثل هو النسخ لترتب نسخ الآية على الاتيان باحد هما وهو دور كذا في الكشف والبرهان واجب عن الآية ايضا ان نسخ الكتاب بالسنة خارج عن اشتراط كون النسخ خيرا او مثالا لان الآية تدل على نسخ الكتاب بالكتاب وهو مشروط بالخيرية او المثلية لان ضمير نأت راجع الى الله تعالى فثبت ان الآية وهى كلام الله عز وجل اذا نسخ باية اخرى وهى كلام الله تعالى بشرط ان يكون خيرا او مثالا واما اذا نسخ الكتاب بالسنة وهى ايسر باية فلا يشترط الخيرية او المثلية لعدم كون الخيرية او المثلية شرطا بالنص كذا في الشروح (قوله او ثوابا كسورة الاخلاص تعدل ثلث القرآن الخ) فيه بحث لان سورة الاخلاص لا تعدل ثلث القرآن ثوابا بل تعدل من جهة اخرى لان القرآن نزل على ثلثة اشياء احكام وقصص وذكر الذات مع الصفات وفي سورة الاخلاص ذات الله تعالى مع جميع صفاته المذكور فتعدل ثلثة من هذه الجهة هكذا نص الامام الزركشى والسيوطى وغيرهما في براهينهم فلا يلىق بمثل هذا الفاضل الغفلة عن كلامهم (قوله ولا شك ان السنة ايضا من لدنه لانه لا ينطق الا بالوحي) اى اجاب علما وثابا ان نسخ الكتاب بالسنة ليس بتبديل من تلقاء نفسه بل من لدن حكيم عليهم كنسخ الكتاب بالكتاب قال الله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى فيكون نسخ الكتاب بوحي غير متلو

فان قيل يحتمل انه حكم بطريق الاجتهاد لجواز الاجتهاد منه صلى الله عليه وسلم قلت الاجتهاد منه عليه الصلاة والسلام مع التقدير عليه السلام وحي ايضا لقوله تعالى وما ينطق عن الهوى فيكون النسخ في الحقيقة هو الله تعالى لكنه اجرى على لسان رسوله فيجربى نسخ الوحي المتلو بالوحي الذى هو غير متلوان كلام الله تعالى واحد فان كان الوحي ينزل بلفظ تام منظوم يسمى متلوا وان كان بغير لفظ منزل يسمى غير متلو والاول يسمى قرأنا والثانى يسمى سنة فثبت ان النسخ في نسخ الكتاب بالسنة هو الله تعالى في الحقيقة وذكر شمس الأئمة انه لا خلاف ان ما كان في شريعة من قبله ثبتت لثبوتها في حقنا بقول او فعل من رسول الله صلى الله عليه وسلم بخلافه فيكون ذلك دليلا على جواز نسخ الكتاب بالسنة وباقى التفصيل في الشروح فارجع منه (قوله سيما اذا لم يبدعه) انت عرفت قبل ان يسمى في الاستعمال بلا عند الحاجة وهو الصحيح (قوله وعن الثالث ان ذلك الحديث غير صحيح) قال الطيبي في شرح مشكاة المصابيح وما يجرى في كلام الناس وكتبهم معزيا الى النبي صلى الله عليه وسلم اذ اروه يتم عنى حديثا فاعرضوه الى كتاب الله تعالى فان وافق فاقبلوه وان خالف فردوه قال الخطابي في كتاب معالم السنن هذا حديث وضعته الزنادقة ويدفعه قوله صلى الله عليه وسلم انى قد اوتيت الكتاب وما يعدله ويروى اوتيت الكتاب وشبهه انتهى بعبارة (قوله لانه مخالف للنص انما على وجوب اتباع الحديث مطلقا الخ) قال شمس الأئمة وما روى من قوله صلى الله عليه وسلم فاعرضوه على كتاب الله فقد قيل هذا الحديث لا يكاد يصح لان هذا الحديث بعينه مخالف لكتاب الله تعالى فان في الكتاب فرضية اتباعه عليه الصلاة والسلام مطلقا وفي هذا الحديث فرضية اتباعه مقيدا بان لا يكون مخالفا لما نزل في كتاب ظاهرا (قوله واوسلم) اى وان ثبت هذا الحديث صحيح (قوله فالمراد به حديث لا يقطع بحجته الخ) اى المراد بالحديث اخبار الاحاد لا المسموع منه بعينه او الثابت عنه بالنقل المتواتر (قوله بدليل سياق الحديث الخ) يعنى وان ثبت هذا الحديث فالمراد اخبار الاحاد لا ما يقطع بحجته لدلالة لفظ الحديث عليه وهو قوله صلى الله عليه وسلم اذ اروي لكم عنى حديث ولم يقل اذ سمعتم منى ونحن نقول ان خبر الواحد لا يثبت نسخ الكتاب به لانه لا يثبت كونه مسموعا من رسول الله صلى الله عليه وسلم قطعا ولهذا لا يثبت به علم اليقين كالسماع منه او التواتر (قوله فان خالفه فردوه) اى ان خالف الحديث الكتاب فردوا الحديث على الكتاب عند التعارض اذا جهل التاريخ بينهما يحمل على المقارنة حتى

لا يوقف على النسخ والنسوخ منهما فانه يعمل بما في كتاب الله تعالى لانه ثابت
 في كتاب الله نصا ولا يجوز ترك ما ثبت نصا بسبب تعارض الضعيف (قوله وان علم
 فان تقدم على الكتاب الخ) اي ان علم تاريخ الحديث فان تقدم على الكتاب فقد
 نسخ السنة بالنص المؤخر (قوله وان تأخر عنه وجب ايضارده لانه لا يصلح) اي
 ان خبر الواحد لا يصلح ان ينسخ به الكتاب وكلامنا في الخبر الثابت بالتواتر والمسموع
 من رسوله صلى الله عليه وسلم فكان تقديم الكتاب في هذه التقديرات الثلاثة اولى
 (قوله وعن الرابع ان المراد بالتبديل الخ) انت خير بان هذا الجواب عين ما ذكرنا
 في قوله ولا شك ان السنة ايضا من لدنه الخ فارجع اليه في هذه الصحيفة اقول وبهذه
 التحقيقات ثبت جواز نسخ الكتاب بالسنة قال فخر الاسلام وقد احتج بعض اصحابنا
 في جواز نسخ الكتاب بالسنة وعلمه الشيخ ابو منصور بقوله تعالى كتب عليكم اذا حضر
 احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقر بين في الآية فرض هذه الوصية
 ثم نسخت بقوله صلى الله عليه وسلم لا وصية لوارث وهذا الاستدلال غير صحيح
 بوجهين احدهما ان النسخ انما ثبت بآية الموارث وبيانه انه تعالى قال من بعد
 وصية يوصي بها او دين فرتب الموارث على وصية منكرة والوصية الاولى
 في قوله الوصية للوالدين كانت معهودة بحرف التعريف فلا وكانت تلك الوصية باقية
 مع بيان الميراث ثم نسخت بالسنة كما قالوا والواجب ترتيبه على الموهودة فصار الاطلاق
 نسخا للقيد كما يكون القيد نسخا للاطلاق والثاني ان النسخ نوعان احدهما
 ابتداء بعد انتهاء محض والثاني بطريق الحوالة كما نسخت القبلة بطريق الحوالة
 الى الكعبة وهذا النسخ من قبيل الثاني وبيانه ان الله تعالى قوض الايصاء
 في الاقرب بين الى العباد بقوله تعالى الوصية للوالدين والاقر بين بالمعروف ثم تولى
 بنفسه بيان ذلك الحق وقصره على حدود لازمة تغيير بها ذلك الحق بعينه
 فتحول من جهة الايصاء الى الميراث والى هذا اي الى النسخ بطريق الحوالة
 اشار بقوله تعالى بوصيتكم الله في اولادكم اي الذي قوض اليكم تولى بنفسه اي شرع
 في بيانه بذاته اذ عجزتم عن مقاديره الاترى الى قوله تعالى لا تدرون ايكم اقرب لكم
 نفعا وقال النبي صلى الله عليه وسلم اعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث
 اي بهذا الغرض يعني فرض الميراث نسخ الحكم الاول وانتهى انتهى ملخصا
 اي انتهى الحكم الاول وهو وحب الايصاء لحصول المقصود باعلاء الطريق
 كمن وكل غيره بشراء او بيع عبده بعينه ثم باعه بنفسه ينتهي به حكم ذلك الوكالة
 وكذا هذا ثم قال فخر الاسلام ومنهم من احتج في جواز نسخ الكتاب بالسنة

بان قوله تعالى فامسكوهن في البيوت الآية نسخ باثبات الرجم بالسنة الا اننا قد روينا
 عن عمر رضي الله عنه ان الرجم كان مما يتلى في كتاب الله تعالى ولان قوله او يجعل الله
 لهن من عمل فسرته السنة واحتج بعضهم بقوله تعالى وان فاتكم شيء من ازواجكم
 الآية وان هذا حكم نسخ بالسنة وهذا غير صحيح لان هذا كان فبين
 ارتدت امرأته ولحقت بدار الحرب امره بان يعطى ما غرم فيها زوجها المسلم
 معونة له وفي ذلك اقوال مختلفة وقد قيل انه غير منسوخ ان كان المراد منه
 الاعانة من الغنمة فيكون معنى قوله فعاقبتهم اي غنتم ومن الحجج ان التوجه
 الى الكعبة في الابتداء ان ثبت بالكتاب فقد نسخ بالسنة الموجبة للتوجه الى بيت
 المقدس والثابت بالسنة من التوجه الى بيت المقدس نسخ بالكتاب والشرايع
 الثابتة بالكتب السالفة نسخت بشر يعتنا وما ثبت ذلك الا بتبليغ الرسول
 صلى الله عليه وسلم وقالت عايشة رضي الله عنها ما قبض رسول الله صلى الله
 عليه وسلم حتى اباح له من النساء ما شاء فكان نسخا للكتاب بالسنة انتهى ملخصا
 قال شراح البردوي ومن مخرجاته اذا راى امرأته وعجبها احسنها حرمت على زوجها
 انتهى (قوله الاول انه مطعنة للطاعن كما سبق) اي الطاعن يقول ان الله قد كذبه
 فيما قال فكيف يصدقه او كيف يكون الاعتماد عليه (قوله والثاني انه تعالى قال
 وانزلنا اليك الذكرتين للناس ما نزل اليهم فلا يكون ما جاء به رافعا الخ) يعني
 جعل الله تعالى قول الرسول بيا نازل فلونسخت السنة بالكتاب خرجت السنة
 عن كونها بيا ناله لانعدامها فيكون الكتاب بيا نالحكمه لارافعاله وكذلك قوله
 تعالى وزنا عليك الكتاب بيا ناكل شيء والسنة شيء فيكون الكتاب بيا نالحكمه
 لارافعاله وذلك بان يكون الكتاب مؤيدا لها ان كان موافقا ومينا للغلط فيها
 ان كان مخالفا لارافعاله (قوله والجواب عن الاول) يعني اذا ثبت حكم بالسنة
 لم يمنع ان يتولى الله بيان مدته لعلمه بتبديل المصلحة كما لو بينها الرسول صلى الله
 تعالى عليه وسلم بنفسه وكالو بين الله مدة الحكم الثابت بالكتاب لان الحكم
 الثابت على لسان الرسول بعبارته هو حكم ثابت من الله تعالى بدليل مقطوع به
 بمنزلة الثابت بالكتاب على ما قال تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحى
 يوحى الا ان الكتاب متا والسنة غير متلو ونسخ احد القولين بالآخر غير ممتنع
 بذاته ولذا لو فوض خطاب الشارع يجعل القرآن نسخا للسنة او يجعل السنة
 نسخا للقرآن لما لم لذاته محال عقلا فثبت ان ذلك ايسر بمتنع عقلا وانما يرد السمع
 بدم جوازه ايضا كذا في الكشف (قوله وعن الثاني ان المراد بالتبيين لتبليغ)
 اي اما الجواب عن تمسكهم بقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم فهو اننا لانسلم

ان دلالة الآية على كون السنة بيانا لجواز ان يكون المراد من قوله تعالى لتبين
 لتبلغ اذ حمل البيان على التبليغ اولى من حمله على بيان المراد لان التبليغ عام فيما
 انزل بخلاف بيان المراد لاخصاصه ببعضه كالعام والمجمل والمطلق والمنسوخ
 (قوله ولو سلم فالتسخير بيان اهد الحكم) اى ولو سلم ان المراد لتبين العام والمجمل
 والمطلق والمنسوخ الى غير ذلك فلا نسلم ان التسخير ليس بيانا لانه بيان انتهاء الحكم
 ايضا (قوله ولو سلم فيدل على ان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم مبين في الجملة)
 اى ولو سلم ان التسخير ليس بيانا لكن صاحب السنة مبين في الجملة فيكون السنة
 بيانا نسخا بواسطة المدين في الجملة

فصل في بيان الاجماع لا ينسخ شيئا ولا ينسخ بشئ *

(قوله والناسخ) اى الحكم الذى يفسده انما نسخ يجوز ان يكون اخف من
 المنسوخ بالاتفاق وقد يكون اشق منه في الاصح الخ اعلم ان الفاضلين بالنسخ اختلفوا
 بعد اتفاقهم على جواز التسخير ببدل اخف كالتسخير بتحريم الاكل بعد التزم
 في رمضان بحمله في ايسر رمضان و ببدل مماثل كالتسخير وجوب التوجه الى بيت
 المقدس بالتوجه الى الكعبة في جواز التسخير الى بدل اقل فذهب جمهور الفقهاء
 والمتكلمين الى جوازه وذهب بعض اصحاب الشافعي وبعض اصحاب الظاهر
 منهم محمد بن داود الى امتناعه قال شمس الأئمة ذكر الشافعي في كتاب الرسالة
 ان الله تعالى فرض فرائض اثنتي عشرة نسختها رجة وتخفيفا بعباده فزعم
 بعض اصحابه انه اشار بهذا الى وجه الحكمة في التسخير وقال بعضهم اراد به
 ان الناسخ اخف من المنسوخ او مثله والمراد بالخيرية او المثلية هو الخيرية او المثلية
 في حقنا والا فالقرآن كله خير من غير تفاضل فيه و الاشق لبس بخير ولا مثل
 فلا يجوز التسخير به بقوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وبقوله
 يريد الله ان يخفف عنكم فانهما يدلان على ارادة اليسر والتخفيف والنقل
 الى الاشق يدل على ارادة العسر والتثقل فيكون خلاف النص فلا يجوز
 وبان النقل الى الاشق ابعد في المصلحة لكونه اضرازا في حق المكلفين لانهم
 ان فعلوا التزموا المشقة الزائدة وان تركوا تضرروا بالعقوبة وذلك لا يلبس
 بحكمة الشارع ورأفته على عباده وتمسك الجمهور بدلالة العقل والشرع
 على الجواز اما دلالة العقل فلان مصلحة المكلف قد تكون في الترفي من الاخف
 الى الاثقل كما يكون في ابتداء التكليف ورفع الحكم الاصلى وكما يكون في النقل
 من الاثقل الى الاخف الا ترى ان الطبيب ينقل المريض من الغذاء الى الدواء

نارة ومن الدواء الى الغذاء اخرى بحسب ما يعلم من منفعة فيه واما دلالة الشرع
 فلان الله تعالى نسخ التخيير بين صوم رمضان والغديبة عنه في ابتداء الاسلام
 على ما روى عمرو بن معاذ رضى الله عنهما ذلك بعزيمة الصيام اى بالصوم حتما
 بقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه ولا شك ان الصوم حتما اشق
 من التخيير ونسخ الصريح والنفى عن الكفار الثابتين بقوله تعالى فاعف عنهم واصفح
 بايات القتال ونسخ الحبس والايذاء باللسان في حد الزنا بالجلد والرجم ونسخ
 اباحة الخمر ونكاح المتعة ولحوم الجمر الاهلية بتحريمها ونسخ صوم عاشوراء
 بصوم رمضان وكون الحج مندوبا بكونه فرضا و اباحة تأخير الصلوة عند الخوف
 بوجوب ادائها في اثناء القتال وكل ذلك نسخ بالاشق والاثقل واما تمسكهم بالآية
 الاولى فضعيف لاننا نسلم ان الاشق لبس بخير بل هو خير باعتبار الثواب
 في الآخرة كما ان الاخف خير باعتبار السهولة في الدنيا فان الاشق اكثر ثوابا على
 ما قال عليه الصلوة والسلام لعائشة رضى الله عنها اجر ك على قد رتبك
 وقال صلى الله عليه وسلم افضل الاعمال احزها اى اشقها على البدن وكذا
 تمسكهم بالآيتين الاخيرين لان الآيتين لا تدلان على اليسر والتخفيف في كل
 شئ بل في صور مخصوصة وما ذكرنا من المعقول فهو لازم عليهم في نقل الخاق
 عن الاباحة والاطلاق الى مشقة التكليف وعن الصحة الى المرض وعن القوة
 الى الضعف وعن الغنى الى الفقر فاهو الجواب لهم عن صور الالزام فهو جوابنا
 في محل النزاع اجمال هذا التحقيق في البردوى وتفصيله في الكشف والبرهان
 (قوله بالاحاد لان المظنون لا يقابل القاطع الخ) اى لا يجوز نسخ المتواتر
 باخبار الاحاد لان اخبار الاحاد مظنونة والخبر الثابت بالتواتر سواء كان كتابا او سنة
 قطعى فالمتظنون لا يعارض القطعى لفوات شرط المعارضة وهو تساوى
 المتعارضين في ذاتهما في القوة كذا في الكشف (قوله واما استدارة اهل قباء الخ)
 قال الجوهري قباء ممدود موضع بالحجاز يذكروا بؤنت انتهى وفي المصباح
 المنير قباء بضم القاف موضع بقرب مدينة النبي صلى الله عليه وسلم من جهة
 الجنوب نحو ميلين ويقسمو ويمد فبصرف ولا يصرف انتهى وهذا النقل مناسب
 لقول المص رحمه الله تعالى فان نداء مناديه عليه الصلوة والسلام بحضرته الخ
 (قوله فقبيل الخ) جواب واما (قوله لان حتمال التسخير قائم في كل حال) اى احتمال
 التسخير في حجة النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قائم في كل حال وبعده صار كل
 آية محكما قال فخر الاسلام ترك رسول الله صلى الله عليه وسلم آية في قرآنه

في الصلوة فلما اخبره قال الم يكن فيكم ابى فقالوا بلى يا رسول الله لكني ظننت انها نسخت فقال او نسخت لاخبرتكم فانما ظن النسخ من غير كتاب يتلى ولم يرد عليه انتهى اى لم يرد النبي ظنه ولم ينكر عليه فدل هذا على ان يكون النسخ قائما في حياته صلى الله عليه وسلم في كل زمان فيكون النسخ والمنسوخ ظنين لكن فخر الاسلام ذكر هذه المسئلة على ان يكون دليلا على جواز نسخ الكتاب بالسنة فارجع ثم وانت خير بان في كلامه اشارة الى جواز نسخ خبر الواحد بمثله وعليه نص فخر الاسلام وقال ونسخ خبر الواحد بمثله جائز ايضا انتهى وفيه اشارة ايضا الى ان لا يكون قراءة الفاتحة فرضا لانه زيادة هكذا نص عليه فخر الاسلام ايضا بيانه ان قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن مطاق واطلاقه يقتضى جواز الصلوة بدون الفاتحة فكل تقييد الصلوة بقراءة الفاتحة نسخا لذلك الاطلاق فلا يجوز بخبر الواحد وهو قوله صلى الله عليه وسلم لاصلوة الا بفاتحة الكتاب فان قيل الزيادة بالخبر المشهور جائزة عند ابى حنيفة رحمه الله فهذا الحديث مشهور قلت سلمنا انه مشهور لكنه انما يجوز الزيادة به اذا كان محكما وهذا ليس بمحكم لان النفي يحتمل الفضيلة ونفي الحقيقة ونفي الجواز فلا يجوز الزيادة بمثله كذا في الشرح والى ان لا يكون الطهارة في الطواف لبس بشرط لانه زيادة كذا في البردوى (قوله وينسخ المتواتر بالمشهور الخ) اى عند ابى حنيفة رحمه الله استحسانا عملا بالثبوت على ما حققه المص وعندهما لا يصح لغوات شرط المعارضة وهو تساوى المتعارضين في ذاتهما في القوة والدليل الصحيح عندى في نسخ المتواتر بالمشهور ان تخصيص الكتاب المتواتر بالسنة المشهورة جائز وكذا نسخ المتواتر بالسنة المشهورة جائز ايضا والجامع مع ان النسخ اسقاط الحكم في بعض الازمان الداخلة تحت العموم والتخصيص اسقاط الحكم في بعض الاعيان الداخلة تحت العموم فاذا جاز تخصيص الكتاب المتواتر بالسنة المشهورة جاز نسخها بالسنة المشهورة نعم يجوز بيان جملة الكتاب بعبارة النبي صلى الله عليه وسلم لكن بيان جملة الكتاب بخبر الواحد ليس بمسلم ويشعر بهذا قول سراج البردوى (قوله ورفع اللازم يستلزم رفع الملتزم بلاعكس) الاترى اذا قلت الضياء ليس بموجود يستلزم عدم طلوع الشمس واما اذا قلت الشمس ليست بطالعة لا يستلزم عدم الضياء لان الضياء لازم عام يجوز ان يوجد بالنار وغيرها (قوله هو التوقف) اى الى يوم القيمة لان كلهما منقطع في هذا الزمان (قوله واحدهما حتى قطعا) اى النسخ او المنسوخ لاعلى التعيين حتى قطعا

لان الكل وحى فلا بد ان يكون احدهما حقا

باب تفصيل المنسوخ

(قوله والمنسوخ منه اى من الكتاب اربعة الخ) يعنى ان مراد المص تفصيل المنسوخ من الكتاب بقريئة تفسيره لا تفصيل مطلق المنسوخ ونسخ وصف الحكم كوصف الفرضية كصوه عاشورا نسخ فرضيته وبقى اصله اعلم ان بيان تفصيل مطلق المنسوخ ان المنسوخ في الحقيقة اسم المحكم المطابق الذى ثبت تناهية ببيان الشرع وفي حقا اسم المحكم المرتفع ويسمى المبين والرافع ناسخا والمنسوخ على ثلثة اقسام نسخ الدليل المثبت ونسخ الحكم الذى ثبت بالدليل ونسخ الشرط ثم نسخ الحكم على اربعة اقسام نسخ كل ونسخ بعض الحكم ونسخ الزيادة على الحكم الاول ونسخ النقصان عنه واما نسخ الدليل فعلى قسمين نسخ المتلو وهو الكتاب ونسخ غير المتلو وهو السنة ثم نسخ الكتاب على اربعة انواع نسخ التلاوة والحكم جميعا الخ (قوله اما التلاوة والحكم المستفاد منها) اى اما النسخ التلاوة والحكم المستفاد من التلاوة يعنى اما النسخ التلاوة والحكم جميعا يشير بقوله معالى كون الواو في والحكم بمعنى مع (قوله كالصحف السابقة) اى صحف ابراهيم وموسى عليهما الصلوة والسلام (قوله ولم يبق منها تلاوة وحكم) اى نسخت الصحف السابقة اصلا ورفعت كلاحق لم يبق شئ منها لا تلاوة ولا حكما بين الناس اما بصرفها عن القلوب او بموت العلماء وكان هذا النوع من النسخ جائزا في القرآن في حيوة النبي صلى الله عليه وسلم للاسثناء المذكور قال الله تعالى سنقرئك فلا تنسى الا ما شاء الله وقال تعالى ما ننسخ من آية او ننسخها الاية واما بعد وفاته صلى الله عليه وسلم فلا يجوز النسخ لقوله تعالى انا نحن نزلنا الذكرواناله لحافظون اى نحفظ منزلا لا يلحقه تبديل صيانة للدين الى آخر الدهر كذا في البردوى وذكر شمس الأئمة ان حديث عائشة رضى الله عنها غير صحيح وذلك الحديث انها قالت وكانت آخر الصحيفة تحت السرير فاشغلنا بدفن رسول الله صلى الله عليه وسلم فدخل داجن البيت واكلها ومعلوم بهذا لا ينعدم حفظه عن القلوب ولا يصرف عنها ولا ينعذر اثباتها في صحيفة اخرى فعرفنا انه لا اصل لهذا الحديث (قوله او احدهما) اى نسخ الحكم دون التلاوة ونسخ التلاوة دون الحكم فهذان صحيجان عند جمهور الفقهاء والمتكلمين على ما في الكشف وعند عامة العلماء على ما في البردوى (قوله وقد نعهما البعض الخ) اى منع جواز القسمين طائفة من الاعتزال (قوله لان النص وسبلة الخ) هذا دليل عدم

جواز نسخ الحكم فقط وحاصل حجة التكرير جواز نسخ الحكم ان النص
انزل وشرع لحكمة فلا يبقى بدونه والحكم بالنص يثبت فلا يبقى بدونه كذا
في البردوي بيانه ان المقصود من النص حكمه المتعلق بمنه اذا ابتلاء يحصل به
والنص وسيلة الى هذا المقصود فلا يبقى النص بدون حكمه لسقوط اعتبار
الوسيلة عند فوات المقصود كوجوب الطهارة لا يبقى بعد سقوط الصلوة بالحض
والنفاس والحكم بالنص يثبت لا بغيره فلا يبقى بدونه كالمالك الثابت بالبيع لا يبقى بدون
البيع بانفسه وعبارة بعضهم في حجة منع القسمين ان التلاوة مع الحكم بمنزلة العلم مع
العلمية وبمنزلة المفهوم من المنطوق فكما لا ينكح العلم من العالمية والمفهوم من المنطوق
فكذلك التلاوة والحكم لا ينكحان كذا في الكشف وفي هذا الدليل نظر لان العلم من
العالمية ينكح عندهم كاقاات المعتزلة عالم بلا علم في حق الله تعالى وهم من انكر نسخ
التلاوة مع بقاء الحكم دون عكسه لان الاعتقاد واجب في التلاوة قرأه كلام الله ولا
يصح ان يعتقد فيه خلاف هذا في شيء من الاوقات والقول بجواز نسخ التلاوة يؤدي
اليه فلا يجوز (قوله فلا اعتبار لها عند فواته) اي لا اعتبار بالوسيلة عند فوات الحكم
ولهذا لا يجوز نسخ الحكم فقط (قوله وان الحكم لا يثبت الابن الخ) عطف على
قوله لان النص وسيلة ودليل على عدم جواز نسخ التلاوة فقط والضمير راجع
الى النص (قوله فلا يبقى دونه) يعني لما كان الحكم ثابتا بالنص فقط فلا يبقى
الحكم بدون النص فلا يجوز نسخ التلاوة فقط (قوله قلنا التوسل والنسب هنا
في الابتداء لا البقاء) اي اجاب علماؤنا بان التوسل والنسب في النص المنسوخ
في الابتداء لا في البقاء لان النص اشارة الحكم ابتداء لا دواما وبقاء فلا يلزم من
انتفاء الامارة انتفاء مادلت عليه وذلك ان الحكم بلا تنظيم متلو صحيح في اجناس
الوحى مثل الاحكام الثابتة بالسنة فانها تثبت بالاهاام وهو من اقسام الوحى قال
شمس الائمة لما ثبت ان يجوز اثبات الحكم ابتداء بوحى غير متلو فلان يجوز بقاء
الحكم بعدما انتسخ حكم التلاوة من الوحى المتلو كان اولى وتبين بما ذكرنا ان قولهم
الحكم ثابت بالنص فلا يبقى بدونه فاسد لان بقاء الحكم لا يكون ببقاء السبب
الموجب له فانتساح التلاوة لا يمنع بقاء الحكم كذا في الكشف (قوله والنسخ
بالنظر الى البقاء) اي نسخ الحكم في الوجه الثاني وبقاء التلاوة بالنظر الى البقاء
فلا يلزم من انتفاء مدلول الامارة انتفاءها فيكون الامارة ثابتة بدون الحكم وبهذا
تبين ان قولهم ان الحكم لا يثبت الابن فلا يبقى بدونه فاسد (قوله وهما في صورتين

في الابتداء وبقاء) اي التوسل والنسخ في صورتين اللتين احديهما وجوب
الوضوء بعد سقوط الصلوة وثانيهما ثبوت المالك بعد انتساحها كما يكونان في الابتداء
والانتفاء معا فلا ينقاس عليهما فلا يكونان دليلين لهما (قوله ولما اولا جواز
من حيث ان لاغظ احكاما مقصودة الخ) اي تمسكت عامة العلماء في كل واحد
من القسمين بالمنقول والمعقول اما بيان المعقول في القسم الثاني على ما ذكره المص
رحه الله فان ما يتعلق بالنص من الاحكام على قسمين قسم يتعلق بالتنظيم مثل
جواز الصلوة والاعجاز وغيرهما وقسم يتعلق بالمعنى فهو ما يرتب عليه من الوجوب
والحرمة ونحوهما فيجوز ان يكون احدهما مصالحة دون الاخر فاذا انتسخ
ما يتعلق بالمعنى جاز ان يبقى ما يتعلق بالتنظيم اكونه مقصودا والسبب على ان ما يتعلق
بالنظم يصلح مقصودا ان في القران ما هو منشاها ولم يثبت به من الاحكام الا ما يتعلق
بالنظم من جواز الصلوة والاعجاز فاذا حسن ابتداء انزال النظم له فالبقاء اولى فلما
كان مقصودا من وجه آخر جاز بقاء احدهما بدون الاخر وبه خرج الجواب
عما قالوا المقصود من النص حكمه فلا يبقى النص بدونه لان الحكم المتعلق بالنظم
لما كان مقصودا جاز ان يبقى النظم ببقائه ثبت نسخ الحكم دون التلاوة قوله
وثانيا وقوعه فالتلاوة فقط كما روي عمر رضي الله عنه الخ) هذا مثال بالمنقول
للقسم الاول وهو نسخ التلاوة دون الحكم يعني تمسكت العامة في نسخ التلاوة
دون الحكم برواية عمر رضي الله عنه الشيخ والشيخ الخ وبمثل قراءة عبد الله
ابن مسعود رضي الله عنهما في كفارة اليمين فصيام ثلثة ايام متابعات وقد كانت
هذه قراءة مشهورة الى زمن ابي حنيفة رحمه الله ولا يمكن لم يوجد فيها النقل
المتواتر الذي يثبت بمثله القرأ ومثل قراءة ابن عباس رضي الله عنهما فافطر
فعدة من ايام اخر ومثل قراءة سعد بن ابي وقاص رضي الله عنه وله اخ واخت
لام فلكل واحد منهما السدس ثم لا يظن بهؤلاء انهم اخترعوا ما رويوا من
انفسهم فيحمل على انه كان مما يتلى ثم انتسخت تلاوته في حياة رسول الله صلى الله
عليه وسلم بصرف الله تعالى القلوب عن حفظها الا قلوب هؤلاء لبي
الحكم بنقلهم فان خبر الواحد موجب للعمل به فكان ابقاء الحكم بعد نسخ التلاوة
بهذا الطريق لان يكون نسخ التلاوة بعد وفات النبي صلى الله عليه وسلم
فان قيل لا يتصور نسخ التلاوة مع بقاء الحكم لان القران لا يثبت الا بالنقل المتواتر
وام يثبت بالنقل المتواتر حتى يكون ما رويوا قرأنا ثم نسخت تلاوته وبقي حكمه
والدليل عليه ان الحكم الباقي ايسر بقطعي ولو كان حكم القران لكان قطعيا

قلنا القرآنية ثبتت بالسمع عن رسول الله صلى الله عليه وسلم واخباره وأنه من عند الله تعالى ويثبت ذلك في حق هؤلاء الرواة وغيرهم الا ان يصرف قلوب غيرهم عنه لم يثبت القرآنية في حقنا فلا يخرج به من انه كان قرآنا حقيقة غاية ما فيه انه يلزم كونه قرآنا في الزمان الماضي بالظن وهو ليس بقادح فيما نحن فيه لان الثبوت بطريق القطع مشروط فبما بقي بين الخلق من القرآن لا فيما نسخ (قوله ويراد بهما عرفا المحصن والمحصنة) اي يراد من الشيخ والشيخة المحصن والمحصنة عرفا فيكون نسخ التلاوة دون الحكم (قوله يستلزم الدخول بالنكاح عادة) لان الغالب في الاسلام ان يتزوج شابا او كهلا فيكون الشيخوخة يستلزم الدخول بالنكاح عادة فيكونان محصنين فيرجحان فثبت نسخ التلاوة مع بقاء الحكم قال السدي واحد الشباب من البلوغ الى خمسة وثلاثين وبعده كهولة الى خمسين وبعده شيخوخة قبل الانسان في الرحم يسمى جنينا واذا ولد وايدا و اذا مضى عليه زمان قليل مر اهقا وبعده غلاما الى ان يبلغ تسع عشرة سنة ثم منه شابا الى اربع وثلاثين ثم منه كهلا الى احدى وخمسين ثم منه شيخا الى آخر العمر انتهى وفي قوله واذا مضى عليه زمان قليل مر اهقا نظر لان المراهق انما يطلق على قبيل البلوغ (قوله والحكم فقط كنسخ ابداء الزواني باللسان وامسا كهن في البيوت الخ) عطف على قوله فالتلاوة فقط يعني ان نسخ التلاوة دون الحكم بالمتقول كنسخ الحكم دون التلاوة بالمتقول فهو ان ابداء اللسان للزانيين الثابت بقوله تعالى اللذان يأتيا منها منكم فأذوهما وامسك الزانيات الثابت بقوله تعالى فامسكوهن في البيوت نسخا بالجلد والرجم مع بقاء تلاوة النصين الدالين عليهما حاصله ان النص الموجب للابداء والامساك نسخ حكمه وبقيت تلاوته (قوله والاعتداد بالحول ووصية الوالدين) هي عطف على قوله نسخ ابداء الزواني الخ اي نسخ الحكم دون تلاوته كالابداء باللسان والامساك والاعتداد بالحول لان الاعتداد بالحول الثابت بقوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا وصية لازواجهم متاعا الى الحول غير اخراج الآية نسخ مع بقاء تلاوة هذا النص بقوله تعالى مثل نسخ وصية الوالدين بقوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن الآية قال ابن مسعود رضي الله عنهما ان سورة النساء القصوى نزلت بعد التي في سورة البقرة واراد به قوله تعالى الذين يتوفون منكم الآية محتججا به على رضي الله عنه فانه يقول تعتمد باعد الاجلين جعلا بينهما فجعل التأخير دليل النسخ (قوله ويجوز ذلك) اي مثله كثير مثل نسخ وصية الوالدين بقوله صلى الله عليه وسلم لا وصية

للوارث وكذا سورة الكافرين ونسخ تقديم الصدقة على نجوى الرسول عليه السلام ونسخ التخير في الصوم ونسخ المسألة مع الكفار وثبات الواحد للعشرة وغيرها مع بقاء تلاوة الايات الموجبة لها (قوله او وصف الحكم) عطف على قوله او احدهما اي القسم الرابع من منسوخ الكتاب نسخ وصف الحكم مثل الزيادة على النص فانها نسخ عندنا وقال الشافعي انه تخصيص وليس بنسخ وحاصل البحث والنزاع ان المطلق عنده نوع من انواع العام وكما يجوز ان يكون المراد من العام بعضه عنده لانه غير قطعي فكذلك يجوز ان يكون المراد من المطلق المقيد فيكون التقييد وهو الزيادة بمنزلة التخصيص والبيان مثل الرقبة المذكورة في كفارة الظهار واليمين فانها عامة تناول الكافرة والمؤمنة كما تناول الرقبة والعمياء والسلاء وخص هؤلاء منها فكذلك الكافرة بزيادة قيد الايمان وبقي انتفصيل سبأتي (قوله لانها زيادة حكم في الشرع بلا تغيير للاول الخ) وانتقل عن بعض العراقيين ان زيادة صلوة سادسة على الصلوات الخمس نسخ فقد بنوا ذلك على انها تزيل وجوب المحافظة على الصلوة الوسطى المأمور بالمحافظة عليها في قوله تعالى حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى لان السادسة تخرجها عن كونها وسطى وهو باطل لان كونها وسطى امر حقيقي لا شرعي فلا يكون رفعه نسخا ولانه يلزم عند ان الشارع لو اوجب اربع صلوات ثم اوجب صلوة خامسة او صوما او زكوة ان ذلك يكون نسخا لاجراء العبادة الاخيرة عن كونها اخيرة واخراج العبادات السابقة عن كونها اربعا وهو خلاف الاجماع كذا في الكشف (قوله وكذا ان لم تكن الزيادة متأخرة بقدر عقد القلب) كزيادة رد الشهادة في حد القذف مقارنة الجلد الخ يعني اتفق العلماء ان الزيادة لو وردت مقارنة للمزيد عليه كزيادة شرط الايمان في رقبة الكفارة وزيادة التعريب في الجلد في حد الزنا لا يكون نسخا كورود الشهادة في حد القذف مقارنة للجلد فانه لا يكون نسخا للقرآن بل بيانا ضرورية (قوله واختلفوا في غير هذين القسمين) اي اختلف العلماء في غير كون الزيادة على النص عبادة مستقلة بنفسها وغير عدم كون الزيادة متأخرة ان الزيادة على النص نسخ او اعلى ستة مذاهب الاول انه نسخ وايه ذهب العلماء الحنفية والثاني انه ليس بنسخ وايه ذهب الشافعية والثالث ان كانت الزيادة ترفع مفهوم المخالفة فنسخ والا فلا والرابع ان غيرت الزيادة المزيد عليه بحيث صار وجوده كعدمه شرعا فنسخ والا فلا واليه ذهب القاضي عبد الجبار والخامس ان تحدث الزيادة مع المزيد عليه بحيث يرتفع التعدد والانفصال بينهما فنسخ

والافلا والسادس ان الزيادة ان رفعت حكما شرعيا بعد ثبوته بدليل شرعي
 فتسح والافلا وتفصيله ان عامة العراقيين من مشايخنا واكثر المتأخرين غير
 العراقيين من مشايخنا قالوا ان الزيادة اذا وردت متأخرة عن المزيد عليه تكون نسخا
 معني وان كان بيانا ضرورة وهو مختار فخر الاسلام وقال اكثر اصحاب الشافعي
 انها لا تكون نسخا واليه ذهب ابو علي الجبائي وابوهاشم وجماعة من المتكلمين
 ونقل عن بعض اصحاب الشافعي ان الزيادة ان غيرت المزيد عليه تغييرا شرعيا
 بحيث لو فعله كما قد كان فعله قبل الزيادة يجب استينافه كان نسخا كزيادة ركعة
 على ركعتي الفجر وان لم يكن كذلك لا يكون نسخا كزيادة التغريب في حد الزاني
 وزيادة عشرين على اثمانين في حد القاذف لو فرضنا ورود الشرع بهما واليه
 ذهب الفزالي وعبد الجبار الهمداني من المعتزلة ونقل عن الشيخ ابي الحسن
 الكرخي وابي عبد الله البصري ان الزيادة ان كانت مغيرة حكم المزيد عليه
 في المستقبل كانت نسخا كزيادة التغريب على الجلد اذا وردت متأخرة وكزيادة
 عشرين على حد القاذف فانها توجب تغيير الحكم الاول في المستقبل من البعض
 الى الكل وان لم يكن مغيرة لا يكون نسخا كزيادة وجوب ستر الركبة بعد وجوب
 ستر الفخذ فانها لا تكون نسخا او وجوب ستر كل الفخذ لان ستر الفخذ لا يتصور بدون
 ستر بعض الركبة فلا يكون الزيادة مغيرة للحكم الاول في المستقبل بل يكون
 مقررة له ومختار بعض الاصوليين ان الزيادة ان رفعت حكما شرعيا بدليل
 شرعي متأخر فهي نسخ او وجود حقيقة النسخ على ما مر وما خالفه بان لا يكون
 الحكم المرفوع شرعيا او لا يكون زيادة متأخرة عنه او لا يكون اثباتها بدليل
 شرعي فليس بنسخ لان النسخ لا يتحقق بدون الامور الثلاثة فينتفي بانتهاء كل منها
 (قوله وهو زيادة الشرط والجزاء الخ) الضمير راجع الى المصدر المتصيد
 من اختلفوا وهو الاختلاف كاعدلوا هو اقرب للتقوى والواو من جزء معني او
 لكن المص لم يتعرض بالثالث وهو ما يرفع مفهوم المخالفة حاصله قد اختلفوا
 ان الزيادة على النص نسخ او لا وذكرها ما زيادة شرط كالايمان في الكفارة
 او زيادة جزء كزيادة ركعة مثلا على ركعتي الفجر لو فرضنا ورود الشرع بهما
 او ما يرفع مفهوم المخالفة كما لو قال في العلوقة زكاة بعد قوله في السائمة زكاة وهي
 نسخ عندنا ويجب استثناء الثالث اذ لا نقول بمفهوم المخالفة ولهذا لم يذكر المص
 الثالث اعلم ان في المحصول واصول ابن الحاجب ذكر ان الزيادة على النص
 اما زيادة الجزء او زيادة الشرط او زيادة ما يرفع مفهوم المخالفة وذكر الخلاف

في كل واحد من هذه الثلاثة وهو ان الزيادة نسخ عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى
 والمص اخرج الثالث وقصر عليهما اذ ان الزيادة بما يرفع مفهوم المخالفة لا يكون
 نسخا عند ابي حنيفة رحمه الله بناء على انه لا يقول بمفهوم المخالفة (قوله اما زيادة
 ان شرط الخ) اي زيادة شرط الايمان في تحرير الرقبة في كفارة الظهار واليمين مثلا
 (قوله فانها ترفع اجزاء الاصل) اي زيادة الشرط ترفع اجزاء الاصل لان
 النص المطابق يوجب العمل باطلاقه فاذا صار مقيدا بشرط الايمان صار شبيها
 آخر لان القيد والاطلاق ضدان لا يجتمعان لان القيد اثبات القيد والاطلاق رفع
 القيد والاثبات والرفع ضدان واذا صار المطابق مقيدا انتهى حكم الاطلاق
 وثبت حكم التقييد لعدم امكان الجمع بينهما للتضاد لان الاول يوجب الجواز
 بدون القيد والثاني يوجب عدم الجواز بدون القيد وبينهما تناف فتكون زيادة
 الشرط رافعة لاجزاء الاصل فاذا انتهى حكم الاول وثبت الثاني مكانه صار
 ناسخا (قوله واجزاء الاصل بمعنى الخروج عن العهدة حكم شرعي الخ) يعني
 ان للاطلاق معنى مقصود وله حكم معلوم وهو الخروج عن العهد بتايات
 ما يطلق عليه اسم المطلق من غير ان يكون القيد منظورا اليه وللتقييد ايضا
 معنى مقصود وله حكم معلوم وبينهما تضاد لا يمكن الجمع بينهما فصار المقيد
 ناسخا للمطلق حاصله لما صار المطلق مقيدا صار المطلق بعضه وما للبعض
 حكم الكل كبعض العلة وبعض الحد حتى ان شهادة القاذف لا تبطل ببعض
 الحد عندنا لانه ليس بحد فثبت ان هذا نسخ بمنزلة جملة بمعنى نسخ وصف
 الاطلاق بوصف القيد بمنزلة نسخ اصل الحكم المطلق الا ترى ان حكم البعض
 لا حكم له اصلا فان الركعة الواحدة من الفجر ليست لها حكم الركتين
 ولا اعتبار لها في نفسها ايضا بدون انضمام ركعة اخرى اليها فكذلك
 المطلق كان كل الحكم فاذا صار مقيدا لم يبق له حكم اصلا لا حكم الكل ولا حكم
 البعض بدون انضمام القيد كذا في البرزوي وشروحه ملخصا (قوله واما زيادة
 الجزء فانما يكون بثلاثة امور الخ) يعني ان الزيادة المختلف فيها بيننا وبينهم اما زيادة
 شرط او زيادة جزء اما زيادة الشرط فقد سبق واما زيادة الجزء كزيادة ركعة
 على ركعتين مثلا فانما يكون بثلاثة امور والكل اي حرمة ترك الواجب الواحد
 وحرمة ترك احد الاثنين واجزاء الاصل احكام شرعية ولا شك ان الزيادة تبدل شيئا
 والشيء المبدل حكم شرعي فيكون نسخا حاصله ان الزيادة ان رفعت حكما
 شرعيا بعد ثبوته بدليل شرعي فتسح والافلا وهذا مختار مشايخنا

(قوله فادع ما ذكر في تلويح الخ) انما قال ما ذكر في التلويح بما يقل ما قاله صاحب التلويح لان صاحب التلويح ناقل وفي كلامه اشارة الى ضعفه (قوله بل هي بيان محض الخ) يعني فان از زيادة الشرط او الجزء ليست بنسخ بل هي تخصص وبيان محض (قوله لان الزيادة على لاصل ضم وتقرير الاصل) يعني ان زيادة قيد الايمان في كفارة اليمين والظهار ضم وتقرير لاصل الرقبة لا يتبدل لان الرقبة عامة عند في الكفارة والمؤمنة فاستقام فيها الخصوص فصارت تقرير لا يتبدل وكذلك في شرط النفي تقرير للحد لا يتبدل فلم يكن نسخا لان النسخ رفع الحكم الثابت وتبدل له في الحقيقة وفي قيد الايمان زيادة تقرير وتحقيق وضم حكم الى حكم كزيادة النفي على الجلد او ضم وصف الى حكم كضم قيد الايمان الى الرقبة وبين رفع الحكم المشروع وتقريره تضاد فلا يجوز الحاق احدهما بالآخر الا ترى ان زيادة وصف الايمان على الرقبة لا ينافي في كون الرقبة مستحقة للاعتاق في الكفارة ولا يخرجها عن كونها سالمة والحاق النفي بالجلد لا يخرج الجلد من ان يكون واجبا بل واجب بعده كما كان قبله فيكون التعريب ضم حكم الى حكم وذلك ليس بنسخ كوجوب عبادة بعد عبادة فان قيل ان الشافعي رحمه الله تعالى قال ان الزيادة تخصص وليس بنسخ سلنا ان زيادة قيد الايمان تخصص اما الحاق النفي بالجلد ليس بتخصص فاجاب الشافعي ليس الشرط ان يكون الزيادة تخصصا لا محالة بل ليس بنسخ بكل حال والى هذا الجواب اشار فخر الاسلام حاصل الجواب بقول الشافعي لاندعي ان الزيادة تخصص لا محالة بل يكون تخصصا ولا يكون كذلك ولكنها ليست بنسخ بوجه ولان النسخ امر ضروري وقع بخلاف الظاهر اذ لاصل في احكام الشرع الدوام والبقاء وفي التخصص والتقييد تغيير الكلام من الحقيقة الى المجاز ومن الظاهر الى خلافه لكنه متعارف في اللغة فكان الحمل على التخصص اولى من النسخ (قوله كن ادعي الفا وخمسة فشهد شاعد بالف واخر به وبخمسائة الخ) يعني ان ضم حكم الى حكم او وصف الى حكم ليس بنسخ وتبدل بل تقرير الاول وهو بمنزلة من ادعي الفا وخمسة فشهد شاهد بالف والاخر بالالف وخمسة كان مقدار الالف مقضيه بشهادتهما جميعا والحاق الزيادة بالالف بشهادة الاخر يوجب تقرير الاصل في كونه مشهودا به لارفعه فتبين بهذا ان الزيادة لا ترفع اصل الحكم المشروع بل يقرره فلا يكون في الزيادة معنى النسخ بوجه وتبيل المص رحمه الله تعالى اظهر من تمثيل صاحب الكشف

قال وهو بمنزلة من ادعي على آخر الفا وخمسة وشهد له شاهدان بالف واخران بالف وبخمسة حتى قضى له المال كله كان مقدار الالف تعيينا به بشهادتهما جميعا والحاق الزيادة بالالف بشهادة الاخرين يوجب تقرير الاصل في كونه مشهودا به لارفعه انتهى ويؤيده ما قال فخر الاسلام ليس ذلك الفرع نظير هذا الاصل لان تلك الزيادة لا توجب تغييرا بل نظيره اختلاف الشهود في قدر الثمن بان شهد احد الشاهدين بالبيع بالف والاخر بالبيع بالف وخمسة لا تقبل الشهادة في ثبات العقد بالف وان اتفق عليه الشاهدان ظهرا لان الذي شهد بالف وخمسة قد جعل الالف بعض الثمن وانعقاد البيع بجميع اثنى المسمى لا يعضه فيكون في نظير المص وفخر الاسلام اما كان الجواب للشافعي وقال صاحب الكشف كل واحد منهما في المعنى شاهد بعقد آخر والالف المذكور في شهادة الآخر كان بحيث ثبت به العقد لولا وصل شيء آخر به بمنزلة التجيز في الطلاق والعتق فيصير شبهة آخر اذا اتصل به التعليق بالشرط فحكم الزيادة يكون بهذه ايضا انتهى (قوله فلا يزداد بخبر الواحد والقياس) اما خبر الواحد فهو ما روى ان معاوية بن الحكم جاء بجارية الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال على رقبة افاعتها فقال لهما رسول الله صلى الله عليه وسلم اين الله فقالت في السماء فقال من انا قالت انت رسول الله فقال اعتقها فانها مؤمنة فامتحان النبي صلى الله عليه وسلم اياها دليل على ان الايمان شرط التحرير وان المراد من المطلق المقيد وما القياس فلان الخصم عطل في كفارة الظهار واليمين وقال ان الايمان شرط في تحرير التكفير بالقياس على تقدير القتل لان الكفارات جنس واحد فلا يزداد بخبر الواحد والقياس المفيد للظن على التواتر والمشهور المفيد للعلم وطمأنينة الظن عندنا حاصل دليلنا وجوابنا ان النسخ بيان مدة الحكم وابتداء حكم آخر والنص المطلق يوجب العمل باطلاقه فاذا صار مقيدا صار شبهة آخر لان القيد والاطلاق ضدان لا يجتمعان لان التقييد اثبات القيد والاطلاق رفع القيد الا ترى ان الاطلاق عبارة عن العدم والقيد عن الوجود فهما ضدان واذا صار المطلق مقيدا انتهى حكم المطلق فثبت حكم المقيد لعدم امكان الجمع بينهما للتضاد لان الاول يوجب الجواز بدون القيد والثاني يوجب عدم الجواز بدون القيد وبينهما تناقض واذا انتهى حكم الاول وثبت الثاني فكانه صارنا نسخا فلا يجوز اثبات نص بالمقايسة او بخبر الواحد لكونهما ظنين والنص قطعي (قوله خلافا له) اي للشافعي قال الشافعي رحمه الله تعالى ان الزيادة تخصص وبيان وليس بنسخ وله وجوه

احدها ان اطلاق نوع من العام عنده كما سبق وكما يجوز ان يكون المراد من العام
بعضه وكذلك يجوز ان يكون المراد من المطلق المقيد لان حكم العام عنده
ظني فيجوز تخصيصه بالقياس وخبر الواحد الا ترى ان الرقبة المذكورة
في كفارة الظهار واليمين عامة يتناول الكافرة والمؤمنة كما يتناول الزمنة
والعمياء والسلاء وخص هؤلاء منها فيكون حكم العام فيما بقي ظنيا
فيجوز تخصيص الرقبة بزيادة قيد الايمان بخبر الواحد كما سبق او بالمقايضة
على كفارة القتل لان الكفارات جنس واحد ولهذا شرط فيها رقبة مؤمنة
وثانها ان النسخ رفع الحكم الثابت وتبدل له في الحقيقة وفي زيادة قيد الايمان تقرير
وتحقيق لا تبديل ونسخ كما سبق تفصيله وثالثها ان النسخ امر ضروري وقع
بخلاف الظاهر اذا ادى في احكام الشرع الدوام والبقاء وفي التخصيص والتقييد
تغيير الكلام من الحقيقة الى المجاز ومن الظاهر الى خلافه لكنه متعارف في اللغة
وكان الجمل على التخصيص اولى من الجمل على النسخ كما سبق (قرله فلا يزداد
التغريب على الجمل الخ) الفاء فذلكه او تفسيرية اي اذا كان النص المتواتر وهو
قوله تعالى فاجلدوا كل واحد منهما مقيدا للعلم فلا يزداد ايجاب التغريب بخبر
الواحد لانه ظني (قوله والنيت) اي ولا يزداد في الوضوء بخبر الواحد وهو قوله صلى الله
عليه وسلم الاعمال بالنيات على اية الوضوء (قوله ولا الترتيب) اي ولا يزداد الترتيب
على آية الوضوء بقوله صلى الله عليه وسلم ابدوا بما بدأ الله به وبقوله فيغسل وجهه
ثم يغسل يديه ثم يمسح برأسه ثم يغسل رجله وان اقتضى البدأ ثم الترتيب
في الحديثين لانهما اخبار الاحاد (قوله ولا الولاء) اي لا يزداد التعاقب في غسل
اعضاء الوضوء كما ذهب اليه مالك رحمه الله حتى اذا انقطع قطرة الماء عن العضو
قبل ان يغسل عضوا آخر لا يجوز عنده (قوله ولا يزداد الظهارة عن الحدث الخ) لان
الزيادة نسخ ونسخ الكتاب بخبر الواحد لا يجوز ولهذا جعل الظهارة في الطواف
شرطا (قوله واعترض) اي اعترض على هذا الجواب بان نص الطواف مجمل فيجوز
بيان الجمل بخبر الواحد (قوله ولا الفاتحة) اي لا يزداد قراءة الفاتحة فرضا لان قرله
تعالى فاقروا ما تبسم من القرآن مطلقا واطلاقه يقتضي جواز الصلوة بدون
الفاتحة فكان تقييد الصلوة بقراءة الفاتحة نسخا لذلك الاطلاق فلا يجوز بخبر الواحد
وهو قوله صلى الله عليه وسلم لا صلوة الا بفاتحة الكتاب (قوله ولا الايمان على الرقبة
في كفارة اليمين) اي لا يزداد الايمان على الرقبة في كفارة اليمين والظهار بالقياس على
كفارة القتل كما زاد الشافعي وقاس كفارة اليمين والظهار على كفارة القتل وشرط

فيها رقبة مؤمنة لان الكفارات جنس واحد (قوله فقد زدتم على الكتاب بخبر
الواحد الخ) اقول فيه بحث قال سراج البردوي هذا الحديث مشهور فان زيادة
بخبر المشهور جائزة عندنا في حنيفة رحمه الله وان كان نسخا لكنه انما يجوز الزيادة
به اذا كان محكما في معناه وهذا ليس بمحكم لان النبي يحتمل الفضيلة ونفي الحقيقة
ونفي الجواز فلا يجوز الزيادة بمثله وهذا معنى قول المص رحمه الله اما وجوب الفاتحة
والتعديل فليس بالزيادة التي يلزمها النسخ الخ

باب تقسيم السنة في حق النبي صلى الله عليه وسلم

(قوله او فعل الخ) وهو اربعة اقسام مباح ومستحب وواجب وفرض وفيه قسم
آخر وهو الزلة لكنه ليس من هذا الباب في شيء لانه لا يصلح لاقتداء الامة به
ولا يخلو عن بيان مقرونه من جهة الفاعل او من الله تعالى كما قال الله عز وجل
وعصى آدم ربه فغوى وقال ايضا حكاية عن موسى عليه السلام في قتل القبطي
هذان عمل الشيطان والزلة اسم لفعل غير مقصود في عينه لكنه اتصل الفاعل به
عن فعل مباح قصده فنزل بشغفه عنه الى ما هو حرام ولم يقصده اصلا بخلاف
المعصية فانها اسم لفعل حرام مقصود بعينه واختلفوا في باقى افعاله صلى الله
عليه وسلم بعد الزلة بما ليس بسهو مثل قيامه في موضع القعود وعكسه في الصلوة
والسلام على رأس الشفع في الصلوة رباعية حتى قال ذواليدن اقصرت الصلوة ام
نسبت وروى انه صلى الله عليه وسلم سهى فسجد ولا يطاع مثل الافعال التي
لا يخلو البشر منها كالقيام والقعود والاكل والشرب وسائر الافعال الخلقية فانها
مباحة بالاتفاق في حق الامة لان البشر لا يخلو عما جبل عليه فقال بعضهم
يجب التوقف في الافعال التي لا يعرف صفتها فلا يجوز الحكم فيها لا بالوجوب ولا
بالندب ولا بالاباحة ولا يجب علينا المتابعة حتى يأتي بيان الوصف فيه ويظهر
دليل يثبت به الى هذا مال الاشعري وبعض اصحاب الشافعي وقال بعضهم بل
يلزما اتباعها فيها وقال الحسن الكرخي يعتقد في فعل النبي صلى الله عليه وسلم
الاباحة ولا يثبت الفضل عليها الا بدليل ولا يثبت المتابعة منها اياه فيها الا بدليل
وقال الجصاص مثل قول الكرخي الا انه قال علينا اتباعه لان ترك ذلك الا بدليل
وهذا اصح عندنا وباقى التفصيل في البردوي وشروحه (قوله فقيل الوحي في حقه
صلى الله عليه وسلم نوحان) قال فخر الاسلام واوولا جهل بعض الناس والطعن
بالباطل في هذا الباب لكان الاولى من الكف عن تقسيمه فانه هو المتفرد بالكمال
الذي لا يحيط به احد الا الله جل وعلا انتهى حاصله الاولى الامتناع عن تقسيم

سنه وطر يقته صلى الله عليه وسلم في اثبات الاحكام واطهار الشرايع لانه عليه السلام هو المتفرد بالكمال الذي لا يحيط به احد الا الله تعالى ولان اشتغالنا ببيان طريقته وسنته ترك الادب وسوء الخلق فالاولى ان يكف عن ذلك ولولا طعن الطاعن الجاهل لما شرعنا في بيان تقسيم السنة ولكن جهل الطاعن الجاهل وخصنا الشروع فيه دفعا لظهورهم وكشف عن شبهتهم وازالة اوهامهم وبيان الفهم فقال المص رحمه الله تعالى الوحي نوحان الخ (قوله الاول ظاهر الخ) يعني بالظاهر ما كان طريق ثبوته ظاهرا يقينا بلا مزاجهم وبدون التأمل ولا يعني بالظاهر ما كان بلسان ملك لانه نوع منه (قوله وهو ما نزل عليه صلى الله عليه وسلم) اى سمع النبي بعد علمه بالابح بعد علمه بالمبلغ الذي اتى به صلى الله عليه وسلم بآية قاطعة الذي انزل عليه بلسان الروح الامين عليه السلام (قوله ووضح له) اى للنبي صلى الله عليه وسلم باشارته بلا كلام اى القسم الثاني من الوحي الظاهر ما ثبت عنده ووضح له باشارة الملك من غير بيان بالكلام بل ببعثه وايقاعه في قلبه لا باشارة المعهودة (قوله نفت في روى) اى التي وارتفع في قلبي وخلصي (قوله ان نفسا لم تموت حتى تستكمل رزقها الخ) وآخره فاتقوا الله واجتروا في الطلب انتهى اى ان حيا لم ينهى اجله حتى يستوفى رزقه تماما وكما لا فاتقوا الله في طلب ذلك الرزق ولا تطلبوا بطريق الحرام واطلبوا الرزق بطريق جميل وكسب حلال (قوله اولاح لقبه يقينا بالهام الله تعالى) اى الثالث من اقسام الوحي الظاهر ما ظهر لقلبه صلى الله عليه وسلم بلا شبهة ولا مزاج ولا معارض بالهام من الله تعالى بان ارى الله تعالى النبي صلى الله عليه وسلم بنور من عنده كما قال الله تعالى لتحكم بين الناس بما اراك الله فهذا وحي ظاهر (قوله قيل هو المراد بقوله تعالى ان بكلمه الله الاوحيا الآية) يعني قال بعض العلماء كون الالهام من اقسام الوحي الظاهر بدليل قوله تعالى ما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا اى بطريق الالهام الا ترى ان الله تعالى سمى الالهام الذي اوقع في قلب ام موسى وحيا قال الله تعالى واوحينا الى ام موسى وقال ووحى ربك الى النحل لكن الرسول صلى الله عليه وسلم لما علم بطريق القطع انه من الله تعالى كان منه صلى الله عليه وسلم حجة قاطعة فعلى هذا يكون القسم الثالث وحيا ظاهرا بالنص (قوله والسكل منه حجة للسكل من امته) اى كل واحد من الظاهر الذي اختلف طريق الظهور بان ظهر البعض باظهار الله تعالى على قلبه والبعض بايقاع الملك في قلبه والبعض بتبليغ الروح الامين اليه وهذه الاقسام الثلاثة من خواص النبي صلى الله عليه وسلم حتى كانت حجة بالغلة لسكل امته يجب عليهم

اتباعه (قوله بخلاف الهام الاوليا الخ) هذا جواب سؤال وهو ان الالهام كيف يكون حجة وخاصة له صلى الله عليه وسلم حيث يظهر على يدي الاولياء فاجاب بقوله بخلاف الهام الاولياء قال فخر الاسلام وانما يكرم غيره من الاولياء بشئ من انواع الثمينة لحقه على مثال كرامات الاولياء انتهى يعني ان كرامات الاولياء ثبت لحرمة الانبياء تماما لمجزته واطهارا لنبوته وتحققا لرسالته وابقاء لشريعته على وجه الابد الى ما شاء الله (قوله وانواع الثاني باطن وهو ما ينال بالاجتهاد والتأمل في حكم النص الخ) يعني بالباطن ما كان طريق ثبوته خفيا يحتاج الى التأمل والفكر ولا يعني بالباطن ما وقع باطنه لانه نوع من الظاهر وجعل الباطن قسما واحدا وهو ما كان بطريق الاجتهاد اعلم ان فخر الاسلام جعل الاجتهاد من الرسول صلى الله عليه وسلم وحيبا باطنا اذا اقر عليه لان تقريره عليه دليل على انه حق صواب كما ثبت بالوحي الظاهر والمص حجه قلده وجعل شمس الائمة الاجتهاد من الرسول صلى الله عليه وسلم بمنزلة الوحي لانه قال واما ما يشبه الوحي في حق الرسول صلى الله عليه وسلم فهو استنباط الاحكام من النصوص وهذا منه وحى او يشبه الوحي لانه لا يحتمل الخطاء بخلاف الاستنباط من العلماء حيث يحتمل الخطاء فلا يكون وحيا لانك عرفت انه كان له صلى الله عليه وسلم من الكمال الذي لا يحيط به احد الا الله تعالى فلا شك ان غيره لا يساويه في اعمال الرأى والاجتهاد (قوله ومنه بعضهم مطلقا كالا شعرة واكثر المعتزلة الخ) يعني اختلف في الاجتهاد للرسول صلى الله عليه وسلم فابى الاشعرية واكثر المعتزلة وكثير من المتكلمين ثم اختلف هؤلاء الفرق قال بعضهم انه جائز عقلا وهو عند ابى على الجبائى وابنه ابى هاشم وبعضهم قالوا انه جائز عليه عقلا وشرا لكنه لم يتعبد به شرعا (قوله لانه لا ينطق الا عن الوحي بالنص) يعني قال الاشعرية واكثر المعتزلة والمتكلمين لا حظ للنبي صلى الله عليه وسلم من الاجتهاد وانما حظ الوحي الخالص الظاهر لا غير لقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى اخبر الله تعالى انه لا ينطق الا عن وحى والحكم الذي ثبت بالاجتهاد لا يكون وحيا فيكون داخلا تحت النفي بالنص وانما الرأى والاجتهاد لامته (قوله ولان الاجتهاد يحتمل الخطأ الخ) هذا دليل معقول في عدم اجتهاد الرسول صلى الله عليه وسلم يعني ان الاجتهاد يحتمل الخطأ والرسول صلى الله عليه وسلم ينصب احكام الشرع ابتداء ولا يجوز نصب الاحكام ابتداء بدليل فيه شبهة (قوله فلا يجوز الا عند العجز عن دليل) لا يحتمل بيانه الاجتهاد مع احتمال

الخطأ يجوز عند الضرورة حتى لا يجوز العمل بالرأى مع وجود النص الناطق وهذه
الضرورة في حق الأمة دون النبي صلى عليه وسلم لوجود الوحي عند كل حادثة
فكان اشتغال الرسول بالرأى مع انفتاح باب الوحي كاشتغاله بالرأى مع وجود
النص وهذا نظير تحريم القبلة يجوز للغائب عن الكعبة للضرورة ولا يجوز لمن كان
بمكة لعدم الضرورة ولأن نصب الشرع حق الله تبارك وتعالى فكان نصبه
اليه لا الى العباد بخلاف أمور الدنيا وبما فيها حقوق العباد لأن المقصود إمداد الضر
او جلب النفع في الدنيا واستعمال الرأى في أمور الدنيا وأمور الحروب جاز بالاجتهاد
لحاجة الناس اليه بخلاف حق الله عز وجل فان الله تعالى منزله لا يوصف بالعجز
والحاجة هذا الدليل غير ما ذكره المص بقوله ولأنه لو جاز له الاجتهاد الخ (قوله ولأنه
لو جاز له الاجتهاد جاز مخالفته الخ) اي لو جاز له اجتهاد لجاز مخالفته لاجتهاد
آخر لان جواز المخالفة من احكام الاجتهاد وبالاتفاق لا يجوز لاحد ان يخالفه
في حكمه فلم ان الاجتهاد غير جائز له لانتفاء موجب في حقه الا ترى ان في أمور
الحرب ما جاز له الرأى اي اجازت مخالفته حتى خالفه السعدان في اعطاء شطرنجار
المدينة واسيد بن حضير في النزول يوم بدر ولأن الاجتهاد سبب لتغيير الناس
عنه لانهم متى سمعوا انه يحكم برأيه في شريعتهم يسبق الى اوهامهم قبل ان
يتأملوا حق التأمل انه ينصه من تلقاء نفسه وذلك سبب للنفرة اذا الطبع ينفر عن
اتباع مثله وما يؤدي الى النفرة لا يكون هو ما ذونا فبداية الى اننا قضية
لاكونه مبعوثا للدعوة اليه لا للنفرة عنه كذا في الكشف (قوله انه اذا كان) وفي بعض
النسخ ان معنى النص ما يصدر الى قوله لكنه زائد (قوله وفيه بحث الخ) زائد
ايضا واما على النسخة الثمانية فلازمة (قوله وجوزه آخرون مطلقا) اي جوازه
الاصول العمل في احكام الشرع بالوحي والرأى جميعا اي بالوحي الظاهر والباطن
وهو منقول عن ابن يوسف رحمه الله من اصحابنا وهو مذهب مالك والشافعي
وعامة اهل الحديث (قوله واستدلوا بوجوه) اي احتج عامة الاصوليين في جواز
العمل بالوحي والرأى جميعا بالكتاب والسنة والدليل المعقول (قوله الاول) اي الدليل
الاول وهو الكتاب يعني قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار فان قوله فاعتبروا امر
بالاعتبار اما الاول البصائر اذا المراد من البصر البصيرة وكان قوله يا اولي الابصار
تعالى للاعتبار اي اعتبروا يا اولي الابصار لاتصافكم بالبصيرة وهي نور القلب والنبي
صلى الله عليه وسلم اعظم الناس بصيرة واصفاهم سرا واصوبهم اجتهادا وسيرة
واحسنهم استنباطا وهو معنى قول فيض الاسلام انه صلى الله عليه وسلم احق الناس

بهذا الوصف انتهى اي بوصف البصيرة فكان اولي بهذه الفضيلة وبالادخول
تحت هذا الخطاب (قوله الثاني وقوعه من غيره من الانبياء) اي الدليل انساني
بالكتاب ايضا وهو قوله تعالى ففهمناها سليمان الآية قال صاحب الكشف روى
ان رجلين احدهما صاحب حرث والاخر صاحب غنم تحاكما الى داود عليه السلام
فقال صاحب الحرث ان هذا انفتحت غنمه ليلافوقعت في حرثي فقال لك رقاب
الغنم فقال سليمان عليه السلام غير ذلك ينطلق اصحاب الحرث بالغنم فيصيبون
من البانها وما فعهما ويقوم اصحاب الغنم على الحرث حتى اذا كان كليله تنفتت فيه دفء
هؤلاء الى هؤلاء غنمهم ودفع هؤلاء الى هؤلاء حرثهم واكثر المفسرين على ان
الحرث كان كرم فقال داود عليه السلام القضاء ما قضيت وحكم بذلك فاخبر
الله تعالى عن تلك القضية بقوله وداود وسليمان الى ان قال ففهمناها سليمان وذلك
التفهم عبارة عن الرأى من غير نص اي المراد انه وقف على الحكم بطريق الرأى
لا بطريق الوحي لان ما كان بطريق الوحي فداود وسليمان عليهما السلام فيه
سواء وحيث خص سليمان بالفهم على ان المراد به الفهم بطريق الرأى ولأن
القضية التي قضاها داود اولا لو كانت بالوحي لما وسع سليمان خلافه ولو خاف
ومدح على ذلك علم انه كان بالرأى وذكر في المطلاع قبل انهما اجتهادا جميعا بقاء
اجتهاد سليمان عليه السلام اشبه بالصواب فرجع داود عليه السلام الى اجتهاد
سليمان قبل الحكم لان الحكم اذا وقع بالاجتهاد لا ينقض باجتهاد آخر انتهى
والمص رحمه الله قلده صاحب التوضيح في الرواية قال صاحب التوضيح روى ان غنم
قوم وقعت ليل في زرع جماعة الى قوله فامضى الحكم الى ذلك انتهى قال صاحب
التوضيح اما وجه حكومة داود عليه السلام ان الضرر وقع بالغنم فسميت الى
المجنى عليه كما في العبد الجاني واما وجه حكومة سليمان عليه السلام انه جهل
الانتفاع بالغنم بازاء ما فات من الانتفاع بالحرث من غير ان يزول ملك المالك عن
الغنم فاوجب على صاحب الغنم ان يعمل في الحرث حتى يزول الضرر والنقصان
انتهى واما حكم المسئلة في شريعتنا فعندنا في حنيفة رحمه الله لا ضمان ان لم يكن
منها سابق او قائد وعند الشافعي يجب الضمان ليل لانه اذا اعطاك قد عرفت ان
قوله تعالى ففهمناها سليمان يؤدي ان فهمه عبارة عن الرأى من غير نص
وكذلك قوله تعالى لقد ظلمك بسؤال نجيك الى نعاجه جواب بالرأى واما الدليل
بالسنة فحديث الخنعمية قال النبي صلى الله عليه وسلم ارأيت لو كان علي ابيك
دين فقضيت اما كان تقبل منك قالت نعم قال فدين الله احق يعني اعتبر فيه دين الله

بدين العباد وذلك بيان بطريق القياس وتقال لعمر رضى الله عنه وقد سأله
 عن القبلة للصائم رأيت لو تميمضت بما ثم حجته اكان يضرك وهذا قياس
 ظاهر لانه اعتبر مقدمة البلوغ بمقدمة الشرب في عدم افساد الصوم (قوله فقال
 سليمان وهو ابن احدى عشرة سنة الخ) كذا في التوضيح اقول هذه الرواية ان
 صحت رد لقول صاحب الكشف وذلك التفهيم عبارة عن رأى لا بطريق
 الوحي لان ما كان بطريق الوحي فداود وسليمان عليهما السلام فيه سواء انتهى
 لان الوحي قبل البلوغ مختص به بسى عليه السلام بالاتفاق فكيف يكون سليمان
 مساويا لداود في الوحي (قوله فاذا وقع من غيره يقع منه ايضا) اى اذا وقع الاجتهاد
 والعمل بارأى من غير النبي صلى الله عليه وسلم كسليمان عليه الصلوة والسلام يقع
 من نبينا ايضا لارينا صلى الله عليه وسلم اكثر الانبياء بصيرة واعلامهم عقلا وقررة
 واحقهم استنباطا واصوبهم سيرة لان جميع الانبياء تحت اوائه يوم القيامة فكان اولى
 بهذه الفضيلة (قوله اذلا قائل بالفصل ظرف لوقع) اى لاسائل بالفرق بين نبى ونبى
 يعنى ما قال احد بالفرق ان رأى من سليمان عليه السلام جاز ومن محمد صلى الله عليه
 وسلم لم يجز نظيره ان رسل البشر افضل من رسل الملائكة لقوله تعالى وعلم آدم
 الاسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فهذا يقتضى ان يكون آدم عليه السلام
 افضل من رسل الملائكة لانه معلم والمعلم افضل من المتعلم فاذا ثبت افضلية آدم
 عليه السلام على رسل الملائكة ثبت افضلية جميع رسل البشر على رسل الملائكة
 اذلا قائل بالفصل بين الانبياء وكذا في اثبات الجنة انها مخلوقة الآن ان دوام
 اكها وخلود ادر يس عليه السلام واعدت للمؤمنين بصيغة الماضى يقتضى ان يكون
 مخلوقة الآن فاذا ثبت كون الجنة مخلوقة ثبت كون الجنة مخلوقة الآن اذلا قائل
 بالفصل لكن كون قوله اذلا قائل بالفصل دليل على لافطحي فالتفصيل في شرح
 المواقف وغيره (قوله الثالث انه عالم بعلم النصوص الخ) يعنى ان ابا يوسف رحمه الله
 تمسك في هذه المسئلة بقوله تعالى انا انزلنا اليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس
 بما اراك الله وانص عام بتارل الحكم بالمنزل وبالمسند منه اذ الحكم بكل واحد منهما
 حكم بما اراه الله تعالى وهذا معنى قول المص انه عالم بعلم النصوص الخ لا يقال
 ان المراد بما اراك الله بما انزله عليك بدلالة السياق وبدلالة المناسبة لان قول
 القائل ارسلت هذا الكتاب اليك لتحكم غيره لا يجوز لانا نقول ما ثبت بالمسند
 بالكتاب كان كالتاب بالكتاب والاصل العموم والتقييد خلاف الاصل فصح
 التمسك في هذه المسئلة بهذه الآية وقرر ابو على الفارسي هذا التمسك فقال الاراءة

ههنا لا يستقيم ان يكون لاراءة المين لاستحالتها في الاحكام ولا بمعنى الاعلام او جوب
 ذكر المفعول الثالث لذكر الثاني لان المعنى ما اراك الله ليم الصلة فتبين ان المعنى
 ليحكم بين الناس بما جعله الله لك رأيا انتهى وتفصيله في شرح العضد لمختصر
 ابن الحاجب (قوله فاذا جازاه العمل برأيه عند عدم النص فبرأيه اولى لانه اقوى)
 يعنى اذا جاز للرسول صلى الله عليه وسلم في امور الحرب العمل برأى صحابه واجتهادهم
 عند عدم النص فبرأيه في سائر الاحكام من غير فرق اولى بيانه روى ان الامر
 لما ضاق على المسلمين في حرب الاحزاب وكان في الكفار قوم من اهل مكة عوناهم
 رئيسهم عيينة بن حصين الفزاري وابوسفيان بن حرب يبعث رسول الله صلى الله
 عليه وسلم الى عيينة وقال ارجع انت وقومك ولك ثلث ثمار المدينة فابى الان
 يعطيه نصفها فاستشار في ذلك الانصار وفيهم سعد بن معاذ وسعد بن عباد
 احدهما رئيس الاوس والثاني رئيس الخزرج فقالا هذا شىء امرك الله تعالى
 ام شىء من نفسك فقال لابل رأى رأية من عند نفسي فقالا يا رسول الله انهم لم ينالوا
 في الجاهلية من ثمار المدينة الا بشرى او قرى فاذا اعزنا الله تعالى بالاسلام لنعطيهم
 الدنية فليس بيننا وبينهم الا السيف ففرح بذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم
 وقال انى رأيت العرب قد رمتكم عن قوس واحدة فاردت ان اصرفهم عنكم
 فاذا ايتم فذاك ثم قال للذين جاؤا ابا الصلح اذهبوا فلا نعطيهم الا السيف وكذلك
 اخذ برأى اسيد بن حضير اراد النبي صلى الله عليه وسلم يوم بدر النزول فقال له
 اسيد بن حضير او حباب بن المنذر ان كان عن وحي فسمعنا طاعة وان كان عن رأى
 فانارى ان تنزل على الماء ونأخذ الحياض واخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم برأيه
 ونزل على الماء لكن هذه الرواية لا يكون مشاورة مع اصحابه في الاحكام بل قبول رأى بعض
 الاصحاب في الحروب وبيان مشاورته صلى الله عليه وسلم مع الاصحاب في حكم الشرع
 انه شاورهم في اسارى بدر وهو مشاورة في حكم الشرع لان مفاده الاسير بالمال
 جوازها وفسادها من احكام الشرع وبما هو حق الله تعالى فعلم انه كان يشاورهم
 في الاحكام كما في الحروب وقصة ذلك ما روى انه لما كان يوم بدر وهزم المشركون وقتل
 منهم سبعون رجلا واسر منهم سبعون امنتشار رسول الله صلى الله عليه وسلم في
 الاسارى فقال ابو بكر رضى الله عنه هؤلاء بنو العم والعشيرة والاخوان فارى ان
 تأخذ منهم الفدية فيكون ما اخذنا قوة لنا على الكفار وعسى ان يهدى بهم الله تعالى
 فيكونوا لنا عضدا فقال صلى الله عليه وسلم لعمر رضى الله عنه ما ترى يا ابن الخطاب قال
 انهم كذبوك واخرجوك وهؤلاء ائمة الكفر وقادة المشركين فارى ان تمكثنى

من فلان قريب لعمر ومكن عليا رضي الله عنه من عقيل ومكن حيزة رضي الله عنه من العباس فلنضربن اعناقهم حتى يعلم الله انه لبس في قلوبنا مودة للمشركين فقال صلى الله عليه وسلم مثلك يا ابا بكر كمثل ابراهيم عليه السلام حيث قال ومن عصاني فاني غفور رحيم ومثلك يا عمر مثل نوح عليه السلام حيث قال لا تذرع علي الارض من الكافرين ديارا فهو ي ما قال ابو بكر رضي الله عنه وام بهو ما قال عمر رضي الله عنه فاخذ منه الفداء فانزل الله تعالى ما كان لشي ان يكون له اسرى الى قوله لولا كتاب من الله سبق اي لولا حكم سبق اثباته في اللوح المحفوظ وهو ان لا يعاقب احدا بخطاء وهذا خطأ في الاجتهاد لانهم نظروا في ان استبقاءهم ربما يؤدي الى اسلامهم وتوبتهم وخفي عليهم ان قتلهم اعز للاسلام واهيب لمن رآهم وقيل كناية انه يستحيل لهم الفدية التي اخذوها وقيل ان اهل بدر مغفورا بهم وقيل ان الله تعالى لا يعذب قوما الا بعد ان يكذب لجة وتقدم النهي وام يتقدم النهي عن ذلك لمسكم فيما اخذتم من الفداء عذاب عظيم فقال صلى الله عليه وسلم لو نزل بنا عذاب ما يجي الاعمر وانما مضى ذلك الحكم لان الحكم اذا مضى بالاجتهاد ثم نزل نص بخلافه وظهر خطاؤه عمل به في المستقبل لا فيما مضى كذا قيل والاصح ان الله تعالى امضى ذلك الحكم بعد العتاب بقوله تعالى فكلوا مما غنمتم حلالا طيبا كذا في الكشاف (قوله قلنا هذه الوجوه انما تدل على الجواز في الجملة) اي قال ابو حنيفة رحمه الله تعالى ومحمد رحمه الله وسائر اصحابنا ان الوجوه المذكورة من الاستدلالات كلها انما تدل على جواز الاجتهاد والرأي بالعمل في الجملة (قوله ونحن نقول به) اي نحن نقول بجواز الاجتهاد في الحروب (قوله لا مطلقا والنزاع فيه) اي لان نحن نقول جواز الاجتهاد في الحروب والاحكام الشرعية جيبعا والنزاع في الاحكام الشرعية لاني الحروب وامور الدينونة اقول انت عرفت ان دليل الرابع وهو مشاورته مع اصحابه في اسارى بدر وهو مشاورته في حكم الشرع لازمة الاسير بالمال جوازها وفسادها من احكام الشرع وبما هو حق الله تعالى فثبت مطلقا بالسنة كما ذهب اليه ابو يوسف رحمه الله وعامة اهل الحديث ومالك والشافعي رحمه الله تعالى وكذلك تمسك ابو يوسف رحمه الله في هذه المسئلة بقوله تعالى انا انزلنا اليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما اراك الله الآية فثبت اجتهاد النبي صلى الله عليه وسلم في الاحكام الشرعية بالكتاب ايضا (قوله والاختار عندنا انه صلى الله عليه وسلم ينتظر الاول الخ) يعني جوز اهل الاصول العمل

في احكام الشرع بالوحي والرأي جيبعا وكل اصحابنا اتفقوا ان العمل يبيوزاه الرأي في الحروب وامور الدنيا وقال اكثر صحابنا وهو المختار عندنا انه صلى الله عليه وسلم ينتظر الوحي في حادثة لبس فيها وحي فان لم ينزل الوحي بعد الانتظار كان ذلك دلالة الاذن بالاجتهاد ثم قيل مدة الانتظار مقدرة بثلاثة ايام وقيل بخوف فوت الغرض وذلك يختلف بحسب الحوادث كالانتظار الولي الاقرب في النكاح وهو مقدر بفوت الخاطب الكفو وانتظار من يرجو وجود الماء فعليه ان يطالبه ولا يجمل بالتميم (قوله والاول) يعني الوحي الظاهر اولى يعني اذا اجتمع الوحي الظاهر مع الاجتهاد فالوحي الظاهر اولى لانه اعلى لانه لا يحتمل الخطاء اصلا لابتداء ولابقاء والاجتهاد يحتمل الخطاء في الابتداء وان لم يكن بقاء في حقه فكان الاول اقوى (قوله وان لم يقرر عليه الخ) وصلية لاحتمال الثاني الخطاء يعني يحتمل الاجتهاد الخطاء في الابتداء لكن لا يحتمل القرار على الخطاء لان النبي صلى الله عليه وسلم معصوم عن القرار على الخطاء واما غيره فلا يعصم عن القرار على الخطاء واذا كان كذلك كان اجتهاده ورأيه صوابا بلا شبهة الا اننا اخترنا تقديم انتظار الوحي لانه مكرم بالوحي ان الذي يغنيه عن الرأي وعلى ذلك غالب احواله في ان لا يتخلو عن الوحي بالرأي ضروري فوجب تقديم الطلب لاحتمال اصابة النص بنزول الوحي غالبا كانتهم لا يجوز في موضع مع وجود الماء غالبا لا بعد الطلب فصار انتظار الوحي في حقه صلى الله عليه وسلم كطلب اننازل الخفي بين النصوص في حق سائر المهتدين يعني لا يجمل للمجتهد العمل بالرأي قبل طلب النص فكذلك يجب على الرسول صلى الله عليه وسلم الانتظار ولا يجمل له الاجتهاد قبل الانتظار كذا في البردوي وذكر القاضي ابو زيد ان تر بصره لنزول الوحي بمنزلة تر بصنا التأمل في المنزل وذكر شمس الأئمة ان الانتظار في حقه بمنزلة التأمل في النص المأول او الخفي في حق غيره حاصله مادام رجاء نزول الوحي باقيا كان مدة الانتظار وان انقطع طبع الوحي بخوف الفوت في الحادثة فيحكم برأيه (قوله اكننا جوابا لو) من الكون لامن الاستدراك (قوله لادانة الاجماع الخ) اي لقوله صلى الله عليه وسلم لا يجتمع امتي على الضلالة وغيره

باب فيما يتعلق بقوله رسول عليه السلام *

(قوله المتواتر وهو اي المتواتر يفيد اليقين الخ) اي الخبر المتواتر الذي اتصل بك من رسول الله صلى الله عليه وسلم اتصالا بلا شبهة حتى صار كالمعاني المسموع منه وذلك ان يرويه قوم لا يحصى عددهم ولا يتوهم تواطؤهم على كذب لكثرتهم

وعدالتهم وتباين اما كتبهم ويدوم هذا الحد فيكون اوله كآخره واخره كاوله
 واوسطه كطرفيه وهذا المتواتر يوجب العلم اليقين بمنزلة العيان المحسوس علما
 ضروريا (قوله فيكفر جاحده) يعني ان الحديث المتواتر يوجب العمل والعلم فيكفر
 جاحده كما يكفر جاحداً من الكتاب او اصل الاجماع لان اجماع الصحابة
 مثل الآية والخبر المتواتر في القطعية وتكفر جاحده هكذا في البردوي (قوله
 كنقل القرآن الخ) اي ما ثبت بالتواتر مثل نقل القرآن الخ (قوله ونحو ذلك)
 مثل اعداد مقادير الطواف ومقادير السعي بين الصفا والمروة والوقوف
 بعرفة وغير ذلك (قوله وقال السمنية والبراهمة لا يفيد الا الظن) اي قال
 السمنية والبراهمة لا يفيد الخبر المتواتر الا الظن لانها انكرا كون الخبر من اسباب
 العلم السمنية منسوبة الى السمات وهما قومان من عبدة الاوثان قالان بالتناسخ ولا
 طر يق الى العلم سوى الحس عندهما ولهما شبهة عشرة الاولى العلم بان الاعتقاد
 الحاصل بعد النظر علم وحق ان كان ضروريا لم يظهر خطأ ولا امتناع الخطاء في
 الضروريات والتالي باطل اذ قد يظهر للناظر بعد مدة طويلة بطلان ما اعتقده وان
 لم يكن علما وحقا ولذلك ينفل المذاهب ودلائلها المأمور من انه قد يظهر صحة ما اعتقد
 بطلانه وبالعكس وانت تعلم ان هذا منقوض باحكام الحس فانها ضرورية
 عندهم ومقبولة مع وقوع الغلط فيها الا ترى ان حكم الحس في الجزئيات بغلط
 كثير لا تانزى الصغير كبيرا كالنار البعيدة في الظلمة وكالعنبة ترى في الماء كالاخاصة
 والخاتم المقرب من العين ترى كالحلقة الكبيرة وبالعكس كالاشياء البعيدة ونرى
 الواحد كثيرا كالقمر اذا نظرنا اليه مع غمزا حدى العينين او نظرنا الى الماء عند طلوعه
 وكونه قريبا من الافق فاننا نراه على التقديرين قرين وكالاحول فانه يرى الواحد
 اثنين وبالعكس اي ويرى الكثير واحدا كارجح اذا اخرج من مركزها الى محيطها
 خطوط كثيرة متقاربة في الوضع بالوان مختلفة فانها اذا دارت بسرعة جدا
 رؤيت تلك الالوان الكثيرة كاللون الواحد المترج المؤلف منها وترى المعلوم
 موجودا كالسراب وما يريه صاحب خفة اليد والشعبذة وكالخط لتزول القطرة
 والدائرة لادارة الشعلة بسرعة وترى المتحرك ساكنا وبالعكس كالظل يرى
 ساكنا وهو متحرك ابدا وركاب السفينة المتحركة يراها ساكنة ويرى الشط الساكن
 متحركا ويرى المتحرك الى جهة متحركا الى خلافها كالقمر تراه سايرا الى القيم
 حين يسير القيم اليه وباقي الشبه وسبب الغلط المذكور في شرح المواقف وغيره
 (قوله وهو انكار لما يقتضيه صريح العقيد) اي ذلك القول منهما انكار لما يقتضيه

صريح العقل لان من لم يربو آدم ونوح وابراهيم ومحمد وغيرهم من الانبياء صلوات الله
 عليهم اجمعين يعتقد ويعلم يقينا انهم انبياء وكذا الكعبة والمدينة وغيرهما
 (قوله وقائله سفيه) اي خفيف العقل وقيل السفيه ما لبس له عاقبة جيدة بل فيه
 ضرب من الضرر (قوله لا يعرف خلقه مما هو) اي لا يعرف نفسه وبدنه مخلوقه
 من منى الرجل والمرأة بعد قضاء الشهوة لانه لم يشاهد المنى ولا الرجل والمرأة
 في تلك الحالة وانما عرف انه خلق من منى هذا الرجل والمرأة فلولم يكن الخبر
 موجبا للعلم لم يعرف اصله ولا اباه ولا امه ولا اخاه ولا سائر اقربائه فبحسب
 الارث ولا حكما من احكام النسب (قوله كالسوفسطائية المنكرة للعيان) اي يكون
 هذا القائل السفيه مثل السوفسطائية منكرون للحسابات والبدهييات جميعا وامثلهم
 وفضلهم اللادرية اي القائلون بالتوقف في الكل فانهم قالوا ظهر بكلام
 الغير يقين تطرق التهمة الى الحاكم الحسى والعقلى فلا بد من حاكم اخر وابس
 ذلك الحاكم هو النظر لانه فرعهما فلو صححناهما به لزم الدور وابس لنا شئ سوى
 الضرورة والنظر وقد بطلا فوجب التوقف في الكل قالوا كلامنا لا يفيدنا قطعاً
 بذلك البطلان والوجوب فينا قض في نفسه كما توهمتم بل يفيدنا شكاً فانا شك
 في بطلان تلك الامور ووجوب التوقف وشاك ايضا في اني شك وهم جرا فلا
 ينتهى في الحال الى قطع شئ اصلا فتم مقصودنا بالتناقض ومنهم فرقة اخرى
 تسمى بالعضادية وهم الذين يعاندون ويدعون انهم جازمون بان لا موجود اصلا
 وهذه الفرقة بما قاله المص رحمه الله اوفق (قوله لانه) اي لان الضرورى لا يفتقر الى
 توسط المقدمتين (قوله بالوجدان) متعلق بقوله لا يفتقر لان كل عاقل يجد من
 نفسه ان بعض تصوراته وكذا بعض تصديقاته حاصل له بلا قدرة منه ولا نظر
 فيه فثبت ان المتواتر يفيد اليقين بالضرورة (قوله ولانه يحصل لمن لا يتأتى منه
 النظر كالصبيان الخ) عطف على قوله لانه والضمير راجع الى الضرورى ايضا يعنى
 ان العلم الضرورى يحصل للصبي الذى لبس من شأنه النظر والاكتساب لاني حكم
 ولا في تصور لان النظر ترتيب امور معلومة للتأدى الى مجهول نظري والصبي
 في اول الفطرة خال عن المعلومات والخزونات مع انه يحصل العلم الضرورى له
 وكذا الابله لا يخلو عن الضرورى مع انه لا اكتساب له ايضا (قوله خلافا للكعبى
 وابى الحسين البصرى وامام الحرمين) يعنى ان المتواتر يوجب العلم الضرورى
 الوجدانى وهو مذهب عامة العلماء وهو اختيار ائمة اصول الفقه خلافا للكعبى
 وابى الحسين البصرى وابى بكر الدقاق وامام الحرمين فانهم قالوا انه يوجب العلم

الاستدلال والمراد من الضروري البقيني لا الضروري الوجداني والكعبي هو
 ابوالقاسم بن محمد الكعبي كان من معتزلة بغداد وتلميذ ابى الحسين بن ابى عمر
 الخياط وكذا قال ابوالحسين البصرى ان العلوم كلها نظرية وكذا قال طائفة
 منهم امام الحرمين والغزالي ان العلم كله نظري ولاتناقض في اثبات النظر بالنظر
 وانكر عليهم الامام الرازي في النهاية فقال اثبات الشئ بنفسه يقتضى ان يعلم به
 قبل نفسه لتمكن اثباته به وذلك يستلزم ان يعلم ما لا يعلم وهو تناقض وجوابهم له
 المذكور في شرح المراقف قال فجز الاسلام وقال قوم منهم النظام من المعتزلة
 وابو عبد الله الثلجى من الفقهاء كذا في التحقيق ان المتواتر يوجب علم طمانينة
 لا يقين ومعنى الطمانينة عندهم ما يتحمل ان يتخالفه شك او يعتريه وهم قالوا لان
 المتواتر صار جمعا بالاحاد وخبر كل واحد على الانفراد محتمل للكذب والاجتماع
 يحتمل التواطؤ وذلك اى الاجتماع على التوافق على الكذب كاخبار الجوس قصة
 زردشت اللعين واخبار اليهود صلب عيسى عليه السلام نقلا متواترا وقد ثبت
 كذبهم بالكاتب فثبت ان المتواتر لا يقطع الاحتمال ومع بقله لا يثبت اليقين وهذا
 اى القول بان المتواتر يوجب علم الطمانينة قول باطل نعمود بالله تعالى من الزيف
 بعد الهدى بل المتواتر يوجب علم اليقين ضرورة بمنزلة العيان بالبصر والسمع
 بالاذن وضعا وتحققا اما الوضع فانما نجد المعرفة باثباتنا بالخبر مثل معرفتنا باولادنا
 بالمعانية ونجد المعرفة بانا مولودون نشأنا عن صغر مثل معرفتنا به في اولادنا ونجد
 المعرفة بجهة الكعبة بالخبر مثل معرفتنا بجهة منازلنا سواء واما التحقيق فلان
 الخلق خلقوا على همم متفاوتة وطبايع متباينة لا يكاد يقع امورهم المختلفة فلما
 وقع اتفاق كان ذلك لداع اليه وهو سماع او اختراع اى كذب وافك وبطل
 الاختراع لان تباين الاماكن وخروجهم عن الاحصاء مع العمدالة يقطع توهم
 الاختراع فتمين الوجه الآخر وهو السماع والطمانينة على ما فسرهم الخائف انما يقع
 بغفلة من التأمل لو تأمل حق تأمله اوضح له فساد باطنه فلما اطمن بظاهرة كان امرا
 محتملا للصدق والكذب واما امر يؤكده باطنه ظاهره وظاهره باطنه مثل المتواتر في
 نقل القرآن وغيره لا يزيد التأمل الا التيقن كما انتهى فعلى هذا التحقيق ان المتواتر
 لا يوجب الطمانينة بل يوجب اليقين وقيل فلا يوجب الاحتمال بل القطع اعلم ان
 زردشت اسم ملك ساحر من الهجيم في بلخ ظهر في وقت ملك يسمى كشتاسب
 او كقيباد وقيل زرادشت كان قاضيا ببلخ وله اخت صاحبة جمال واراد الملك
 تزوجها وادعى زردشت النبوة فاتبعه الملك لغرض له قاض واجتمعت الجوس

على نقل معجزاته وكانوا جاغفيرا وجمعا كثيرا ثم اطبقوا على نقله كان كله كذبا وافتراء
 روى انه ادخل قوائم فرسه في بطن الفرس فبقي معلقا في الهواء ثم اخرجها لكن
 لم يوجد في الرواة حد التواتر بل روى واخا صفة الملك (قوله لهم اولا) اى للكعبي وابى
 الحسين البصرى وامام الحرمين والغزالي دليلان في كون المتواتر مفيد لليقين بالنظر
 لا بالوجدان اما اولان المتواتر يحتاج الى توسط المقدمتين فيكون افادة المتواتر
 اليقين ضروريا استدلالا بعد توسط المقدمتين لان نتيجة الشكل الاول ضرورى
 لا يحتاج الى ذكرها (قوله عن محسوس مستدرك) لانهم انكروا الضروريات
 في الحسابات والبديهيات فقالوا ان العلم اليقين انما كان في الحسابات والبديهيات
 بتوسط المقدمتين لا ضروريا واما القادحون في البديهيات فقط لاني الحسابات
 قالوا هي اضعف من الحسابات لانها فرغها ولذلك قيل من فقد حسا فقد
 علما كالاكس لا يعرف حقايق الالوان والعين لا يعرف حقيقة لذة الجماع فلا يلزمنا
 من قدحنا في البديهيات التي هي فرع القدح في الحسابات القدح فيها واهم
 في ذلك شبه مذكورة في شرح المواقف واما القادحون في الحسابات فقط دون
 البديهيات فينسب الى افلاطون وارسطو وبطليموس وجالينوس صرح بهذه النسبة
 الامام الرازي رحمه الله ولما كان هذا القدح منهم مسبا بعد اشارة العوض رحمه الله
 في متن المواقف الى تأويله على تقدير صحة النسبة اليهم بقوله واعلمهم ارادوا بقولهم
 ان الحسابات غير يقينية ان جزم العقل بالحسابات ليس بمجرد الحس بل لابد من الاحساس
 من امور ينضم الى الحس فيضطره الى الجزم بما جزم به من الحسابات لان علم ما هي
 ومتى حصلت لنا وكيف حصلت والاولى الحسابات ينتهي علومهم فيكون القدح
 الحقيقي قدحا في علومهم التي يتفخرون بها وذلك لا يتصور من له ادنى مسكة فكيف
 من هؤلاء الاذكياء الاجلاء (قوله وثابتا بانه لو كان ضروريا لعلم ضروريته الخ)
 اى لو كان المتواتر مفيدا للعلم الضروري لعلم ضروريته فلا يكون النزاع
 في ضروريته (قوله لان العلم بالعلم وبكيفية لازم بين بالعلم الاعم) يعنى ان العلم
 بالعلم الخاص وبكيفية لازم بين العلم الاعم الذى تعلق بالعلم الخاص وبكيفية
 لان العلم الاعم جزء من الخاص والعلم بالجزء سابق على العلم المقيد فان كان الخاص
 ضروريا فالسابق على الضروري اولى بان يكون ضروريا مع ان العلم الاعم
 عندكم ليس بضرورى فثبت ان المتواتر ليس بضرورى (قوله بل المعلوم بالوجدان
 عدمه الخ) يعنى اجاب علما وثنا للكعبي وابى الحسين البصرى وامام الحرمين والغزالي
 عن شبهتهم الاولى اننا لانسلم الاحتياج الى توسط المقدمتين بل المعلوم بالوجدان

عدمه لان المدعى حصول الضرورى بلا نظر ولا اكساب اذ لا يخلو عند
البله والصبيان الذين لا يأتى منهم الا كساب لافى حكم ولا فى تصور فثبت
ان يكون التصديق منهما مستغنيا عن النظر مطلقا (قوله كما فى قضايا قياساتها) بها
يعنى امكان التركيب لا يقتضى الاحتياج الى توسيط المقدمتين كما لا يقتضى الاحتياج اليه
امكان التركيب فى قضايا البديهيات التى قياساتها معها نحو الكلى اعظم من الجزء
والواحد نصف الاثنين (قوله اذ لا يلزم من الشعور بالشيء الشعور بصفته) الا ترى
انا نحكم على جسم معين مشاهد من بعيد بانه انسان مع الجهل بوصفه بل
لا يلزم من الشعور بالشيء الشعور بحقيقته كما نحكم على جسم معين مشاهد من بعيد
بانه شاغل لحيز معين مع الجهل بحقيقته هل هو انسان او حجر اقول الملازمة
من الطرفين ممنوعة لان الشعور بالشيء كما لا يقتضى الشعور بصفته لا يقتضى الشعور
بالوصف الشعور بكنهه موصوفه لانا نحكم بان الواجب تعالى اما نفس اولا
ولا نعلم حقيقة الحيز والشغل بكنههما بل باعتبار امر عام عارض لهما ككونه
صانعا للعالم وكونها مدبرة للبدن مثلا كذا فى شرح المواظف (قوله ولو سلم ان
العلم بكيفية العلم) لازم بين (قوله فلانم ان لازم الضرورى ضرورى لاحتياجه الى
توسيط المزوم الخ) مراده لانم ان لازم الشكل الاول الضرورى وهو النتيجة ضرورى
لتوقفه على مزومه وهو الشكل الاول ويؤيد مقاله فى حاشيته مثلا الشكل الاول
ضرورى وما يلزمه من النتيجة لئس بضرورى لتوقفه على مزومه وهو الشكل الاول
انتهى اقول هذا التقرير يخطب الصواب ان يقال فلانم ان اللازم الضرورى وهو النتيجة
من الشكل الاول النظرى ضرورى لتوقفه على مزومه وهو الشكل الاول النظرى

فصل فى المشهور

(قوله واما فيه اى فى ذلك الاتصال الخ) وضع الضمير موضع اسم الاشارة
الذى يشار به الى البعيد لان الاصل فى الضمير ان يرجع الى القريب ولذا وضع
موضعه كما وضع رويه فى قوله * فيها خطوط من سواد و بلى * كانه فى الجلد
توليع البهق * سئل رويه عن ضمير كانه وقيل ان كان راجعا الى الخطوط فلا بد
ان يقال كانهما وان كان راجعا الى السواد و بلى فلا بد ان يقال كانهما فغضب
وقال وضع الضمير موضع اسم الاشارة فيصير كانه بمنزلة كأن ذلك فيجوز ان
يشار بذلك الى الجمع او التثنية لانه يجوز ان يشار بذلك اليهما والى الجمع كذا فى البحر
وبيان المشهور انه كان من الاحاد فى الاصل وهو صدر الصحابة وهو القرن الاول
ثم انتشر فصارت ينقله قوم لا يتوهم تواطؤهم على الكذب وهم القرن الثانى وهو

التابعون بعد الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين ومن بعدهم وهم تبع لتابعين
فاوائك هم قوم ثقة ائمة لا يتهمون فصار هذا الخبر وار كان فى الاصل من الاحاد
بشهادتهم وتصديقهم بمنزلة المتواتر حجة من حجج الله تعالى حتى قال الجصاص
انه احد قسمى المتواتر وقال عيسى بن ابان ان المشهور يضلل جاحده ولا يكفر
مثل حديث المسح على الخفين وحديث الرجم وهو الصحيح عندنا لان المشهور
للعمل به كالتواتر فصحت الزيادة به على كتاب الله عز وجل وهو نسخ لمعنى دون
اللفظ عندنا وذلك مثل زيادة الرجم والمسح على الخفين والتتابع فى صيام كفارة
اليمن لكنه لما كان فى الاصل من الاحاد ثبت به شبهة يسقط بها علم اليقين
فلم يستقم اعتبارها فى العمل فاعتبرناها فى العلم لانا لا نجد وسعا فى رد المتواتر وانما
يشك فيه صاحب الوسواس ولا تقدر على رد المشهور الا بتكلف لانه لا يمتاز
عن المتواتر الا بما يشق دركه لكن العلم بالتواتر كان يصدق فى نفسه فصار يقينا
والعلم بالمشهور اقله عن ابتدائه وسكون الى حاله فسمى علم طمانينة والاول علم
يقين كذا فى البردوى اعلم ان خبر الواحد اذا لم يكن رواية الا اول منزها عن
صمة الكذب لا يفيد علم طمانينة وان دخل بمد ذلك حد التواتر كما يشتهر كثير
من الاخبار الكاذبة فى البلدان فى هذا الزمان (قوله لافى القرن الاول بل يكون
فيه خبر الواحد) اى لا يكون الخبر المتواتر لئذ اتصل بك من رسول الله صلى الله
عليه وسلم اتصلا بصورة ومعنى بلا شبهة لان رواته قوم لا يحصى عددهم ولا يتوهم
تواطؤهم على الكذب اكثر منهم وعدالتهم بخلاف المشهور لان رايه فى الاصل خبر
واحد ثم اشتهر بنقله قوم لا يتوهم تواطؤهم على الكذب وهم القرن الثانى والثالث

فصل فى خبر الواحد

(قوله خبر الواحد وان رواه اكثر من واحد الخ) قال فخر الاسلام الخبر الواحد
كل خبر يرويه الواحد او الاثنان فصاعدا ولا عبرة للعدد فيه بعد ان يكون دون
المشهور والمتواتر انتهى وقيل هذا احتراز عن قول من قال ان خبر الاثنين
مقبول دون الواحد وقيل خبر الاربعه مقبول دون سواها ولهذا
سوى فخر الاسلام بين الواحد والاثنين والاربعه ويسمى الكل خبر الواحد
(قوله وهو قوله تعالى فلولا نفر الية) النفر من النفور وهو الذهاب قال البضاوى
رحمه الله فى قرانه تعالى ينفقون وغاية السروجى فى النفقة اذا كان فاء الفعل نونا
وعينه فاء يجرى بمعنى الخروج والذهاب كنفق ونفر ونفذ ونغد وغيرها (قوله
لان التحضيض المستفاد من لولا يتضمنه الامر الخ) يعنى ان لولا فى هذه الية

داخل على الماضي المقدر وهو كان واذا دخل لولا على الماضي يكون للتوحيح والتنديم الا انها مستعمل كثيرا في اوم الخطاب على تركه شيئا في الماضي يمكن تداركه في المستقبل فكانها من حيث المعنى للتخصيص كذا في الرضى فيكون التخصيص يتضمن الامر (قوله والطائفة في الاصح يتناول الواحد الخ) هذا جواب اشكال وهو قدروى ان الطائفة اسم للعشرة وروى انها للثلاثة ولحق هاء التانيث دليل على انها اسم للجماعة فاجاب بقوله والطائفة يتناول الواحد في الاصح لان ابن عباس رضى الله عنهما قال في تفسير قوله تعالى واولادنا من كل فرقة منهم طائفة الاية ان الفرقة اسم الجمع كالقوم والرهط واقل الجمع ثلثة لانه متيقن وما فوقه فيه شك والطائفة تجي بمعنى الجمع وبمعنى الواحد لان المترع اقل من المترع عنه ضرورة فثبت ان المراد منها واحد واثنان وانه مأمور بالانذار فيكون قول الواحد حجة موجبة للعمل فان قيل سلما ان الفقيه اذا نذر وروى ما يوجب المنع عن قول او فعل يجب قبول قوله والعمل به لكن هذا لا يدل على كون الخبر الواحد حجة من كل فقيه او غير فقيه قلنا اذا ثبت المدعى في فرد من الافراد يثبت في كل اذلاقا بالافضل ولانه ذكر فتادة في تفسير قوله تعالى وليشهد عذابها طائفة من المؤمنين انها الواحد فصاعدا وروى في سبب نزول قوله تعالى وان طائفتان من المؤمنين انهما كانا رجلين احدهما من اصحاب الرسول عليه السلام والاخر من اتباع عبد الله بن ابي المنافق (قوله ولو سلم لا يلزم حد التواتر بالاجماع الخ) اي ولئن سلما ان الطائفة اسم للعشرة او للثلاثة فبهذا العدد لا يبلغ حد التواتر ولا يخرج عن توهم الكذب ومع هذا يوجب العمل بقولهم وباتي الدليل على قبول خبر الواحد في كتاب الله اكثر من ان يحصى وتفصيله في الكشف (قوله كان يرسل الافراد من اصحابه الى الافاق لتبليغ الاحكام) يعني قد اشتهر بطريق التواتر عن النبي صلى الله عليه وسلم انه بعث الافراد الى الافاق لتبليغ الرسالة وتبليغ الاحكام والشرايع فانه بعث عليا رضى الله عنه الى اليمن وبعده بعث معاذ بن جبل ايضا الى اليمن اميرا لتعليم الاحكام قال فخر الاسلام روى عن النبي صلى الله عليه وسلم حين بعث معاذا الى اليمن فقال له بم تقضى قال بكتاب الله تعالى قال فان لم تجد في كتاب الله قال اقضى بما قضى به رسول الله قال فان لم تجد بما قضى به رسول الله صلى الله عليه وسلم قال اجتهد برأى فقال النبي صلى الله عليه وسلم الحمد لله الذي وفق رسوله ورسوله رسول الله وهذا نص صحيح انتهى وبعث دحية الكلبي بكتابه الى قيصرا وهرقل بالروم وبعث عتاب بن اسيد الى مكة اميرا معلما للشرايع وبعث عبد الله بن حذافة السهمي

بكتابه الى كسرى وعمرو بن امية الضميرى الى الحبشة وبعث عبد الله بن ابي العاص الى الطائف ورجلا اخر الى القوقس صاحب الاسكندرية وانفذ عثمان بن عفان الى اهل مكة عام الحديبية وولى على الصدقات عمرو بن قيس بن عاصم ومالك بن نويرة والزبير بن نذروزيد بن حارثة وعمرو بن العاص وعمرو بن حزم واسامد بن زيد وعبد الرحمن ابن عوف وابا عبيدة الجراح وغيرهم من يطول ذكره وانما بعث هؤلاء ليدعوا الى دينه وليقيم الحجة ولم يذكر في موضع ماله بهت في وجه واحد عددا يبلغون حد التواتر وقد ثبت باتفاق اهل السير انه كان يلزمهم قبول قول رسوله وحكامه وان اختار في كل رسالة الى انفاذ عدد التواتر لم يف بذلك جميع اصحابه وخت دار هجرته عن اصحابه وانصاره وتمكن منه اعداؤه وفسد النظام والتدبير وذلك وهم باطل قطعافتيين بهذا ان خبر الواحد موجب للعلم مثل التواتر وهذا دليل قطعي لا يفتي منه عذر في المخالفة كذا ذكره الغزالي وصاحب القواطع والبرهان فثبت ان خبر الواحد مقبول بوجوب العلم وعدم غائب الظن (قوله وانه صلى الله عليه وسلم قبل خبر بريرة في الهدية) فانه روى انه قبل قولها فيها وبريرة اسم جاريدته كانت مكاتبة انت بهدية الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقبل قولها في الهدية مع كونها جاريدته قال الزركشي في برهانه ان النبي صلى الله عليه وسلم كان معلما للخلق وكان يقبل الهدية (قوله وخبر سلمان رضى الله عنه في الصدقة ثم في الهدية) وقصة سلمان في الصدقة والهدية انه روى ان سلمان رضى الله عنه كان من قوم يعبدون الخيل البلق فوقع في قلبه انه لبس على شيء فترك عبادة غير الله تعالى وينتقل من دين الى دين طالبا للحق حتى دل بعض اصحاب الصوامع على الدين الخفيف وقد قرب اوانه فعليك يثرب ومن علامات النبي الامي المبعوث انه لا يأكل الصدقة ويأكل الهدية وبين كتفيه خاتم النبوة فتوجه سلمان نحو المدينة فاسره بعض العرب وباعه من اليهود وكان في بيت مولاه ويعمل في نجيله حتى هاجر رسول الله صلى الله عليه وسلم الى المدينة فلما سمع بقدم النبي صلى الله عليه وسلم فاتاه باذن مولاه بطبق فيه رطب فوضعه بين يديه فقال صلى الله عليه وسلم ما هذا فقال صدقة فقال لاصحابه كلوا ولم يأكل فقال سلمان في نفسه هذه علامة واحدة ثم اتاه من الغد بطبق فيه رطب ايضا فقال ما هذا يا سلمان فقال هدية فاكل واحمر اصحابه باكاه فقال سلمان هذه علامة اخرى ثم تحول خلفه فعرف رسول الله صلى الله عليه وسلم مراده والقي الرداء عن كتفيه حتى نظر سلمان الى خاتم النبوة بين كتفيه فاسلم سلمان رضى الله عنه فقبل النبي صلى الله عليه وسلم قوله

في الصدقة والهدية مع انه خبر الواحد وهو عبد يومئذ (قوله وخبرام سلمة في الهدايا) اي روى ايضا انه قبل خبر ام سلمة فيها (قوله وقول الرسول في هدايا الملوك على ايديهم) اي كانت الملوك يهدون اليه صلى الله تعالى عليه وسلم على ايدي الرسل وكان يقبل قواهم ولا شك ان الاهداء منهم لم يكن على ايدي قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب وكان يجيب دعوة الملوك ويعتمد على خبر الواحد (قوله وغير ذلك كقبول شهادة الاعرابي في روية الهلال) ومشهور ان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قبل خبر الوليد بن عقبة حين بعثه ساعيا الى قوم فاخبر انهم ارتدوا حتى اجتمع النبي صلى الله عليه وسلم على غزوهم ونزل قوله تعالى ان جاءكم فاسق الاية وكان يقبل اخبار الجواسيس والعيون المبعوثة الى ارض العدو والسنة في خبر الواحد اكثر من ان يحصى واشهر من ان يخفى قال فخر الاسلام وقد ذكر محمد رحمه الله في قبول خبر الواحد احاديث كثيرة في كتاب الاستحسان واختصرنا بهذه الجملة لوضوحها واهتمامها انتهى ملخصا (قوله والاجماع) بالجر عطف على السنة اقول الاجماع من الصحابة سكنوا لان الصحابة عملوا باخبار الاحاد واحتجوا بها ولم ينكر احد في زمانهم واجتمعت الامة في المعاملات على اخبار الاحاد من الوكلاء والرسل والمضاربين وغيرهم الا ترى اذا قال رجل انا وكيل فلان يبيع كذا وشراء كذا او قال انا رسول فلان او انا مضارب فلان ان الناس يعملون باخبارهم ويعاملون والاجماع بالمعاملات اجماع على قبول خبر الواحد في جميع الصور من الروايات والديانات (قوله والمعقول) اي خبر الواحد يوجب العلم وغلبة الظن بالمعقول الا ترى ان عمل الحكم بالبينات صحيح بلا يقين مع انها مظنة تهممة بمحبة المدعى او البقض على المدعى عليه (قوله وليست اخبارا عن معصوم) اي وليست الشهادة اخبارا عن معصوم كشهادة حزيمة وقبول شهادته وحده عند انكار الاعرابي اخذتمن الجمل من النبي صلى الله عليه وسلم لكونها عن معصوم وهذا من اختصاص النبي صلى الله عليه وسلم (قوله ولا الخبر مشهورا بالثقة) اي وليس كل شاهد مشهورا بالثقة عند القاضي اقول استعماله في المعرفة سوى قوله ولا الحمد مكسوب ولا الصبر نافع ابس بمعروف الا ان يحمل على معنى ابس بقرينة السباق والخبر المنصوب وهو مشهورا (قوله اذا اوجبت العمل حتى اولم يقض بعد البينة العادلة ~~كان~~ فاسقا) اي اذا اوجبت الشهادة العمل مع ما فيه حتى لو لم يقض القاضي كان فاسقا ولو لم ير الحكم بعد البينة يصير كافرا لانه ذكر القاضي ابو زيد في التقويم انه اذا ثبت البينة ولم يقض القاضي به يصير فاسقا واذا لم ير الحكم

بصير كافرا انتهى وكذا العمل بالدلائل الظنية من غير علم صحيح كما في القياس لان العمل بالقياس صحيح بغالب الرأي (قوله فارواية اولي) اي اذا كان العمل بالبينات صحيحا بلا يقين فخير الواحد العدل يكون اولي في ايجاب العمل بغالب الرأي لان المخبر مشهور بالثقة وان كان واحدا كابي بكر وعمر وعلي وابن عباس وعائشة وغيرهم رضوان الله عليهم (قوله وكثرة الاحتياج الى الشهادة يعارضها عموم مصلحة الراوي) هذا جواب سؤال مقدر تقديره انه انعقد اجماع على قبول الشهادة في المعاملات لكثرة احتياج الناس في المعاملات مع ان خبر الفاسق والصبي العاقل المأذون مقبول في المعاملات وغير مقبول في الروايات والديانات الا ترى ان الحل والحرم والطهارة والنجاسة لا يثبت بخبر الفاسق والصبي بخلاف المعاملات لان الفاسق والصبي المأذون اذا قال انا وكيل فلان بالبيع والشراء وانا رسول فلان او مضارب فلان يعملون الناس باخبارهم او يعملون بها فاعلم ان وجه الاحتياج لضرورة كثرة الاحتياج الداعية الى قبولها والى قبول خبر الواحد في المعاملات فاجاب بقوله يعارضها عموم مصلحة الرواية يعني يعارض كثرة الاحتياج الى الشهادة عموم مصلحة الرواية في وجه الاحتياج الضرورية الداعية الى قبول خبر الواحد في الروايات والديانات لان الخبر المتواتر والمشهور في كل زمان وان لبس بموجود وكذلك الخبر المشهور في كل حادثة وواقعة لبس بموجود ايضا في الروايات والديانات لانه لا يوجد المتواتر والمشهور في كل من الاخبار ولا في كل حادثة من الديانات حتى يترتب الحكم عليهما فلا بد من قبول خبر الواحد في كل من المعاملات والروايات والديانات فيعارض عموم مصلحة الرواية في الضرورية الى ضرورة كثرة الاحتياج فيها وان كان احد الحكمين يتساهل فيه ما لا يتساهل في الآخر لان المنظور الوصف الذي يتعلق به الحكم وهو الضرورية دون ما عداه فثبت الاجماع على خبر الواحد في جميع الصور من المعاملات والروايات والديانات على مذهب الفقهاء (قوله وايضا عدالة الراوي ترجح جانب الصدق لكون الكذب محظور دينه وهقله) يعني ان خبر الواحد يوجب العمل وغلبة الظن بالدليلين المعقولين احدهما الشهادة وثانيهما عدالة الراوي بيانه ان الخبر يصير حجة بصفة الصدق والكذب لان الخبر يحتمل الصدق والكذب وبالعدالة بعد اهلية الاخبار يترجح الصدق وبالفسق يترجح الكذب فوجب العمل برجحان الصدق يصير حجة للعمل (قوله كما في القياس) اي كما وجب العمل بالقياس بغالب الرأي مع احتمال الخطاء والسهو لسقوط علم اليقين (قوله بل اولي اذا شبهة في الاصل) اي لا شبهة

في افادة اصل الحديث قطعا بل الشبهة في طريق وصول الحديث بخبر الواحد الى النبي صلى الله عليه وسلم بخلاف القياس فانه ظني (قوله وقيل لا يوجب العمل ايضا) قال ائمة الاعتزال منهم الجبائي وغيره من المتكلمين ان خبر الواحد لا يوجب العمل عقلا كما لا يوجب العلم وقال القاشاني وابوداود وغيرهما لا يوجب سمعا واحتج المانعون بقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم اي لا تتبع ما ليس لك به علم لان الله تعالى نهى عن اتباع الظن وضم من اتبعه فقال الله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وقال عز وجل ان يذبحون الا للظن وقال جل وعلا وان يقولوا صلى الله مالا تعلمون واما مذهب من منع به العمل عقلا فقال لان خبر الواحد لا يوجب العلم فلا يوجب العمل لان العمل بدون العلم يكون عملا بالجهل والعلم بالجهل لا يجوز شرعا ولان صاحب الشرع موصوف بكمال القدرة لان صاحب الشرع حقيقة هو الله تعالى انزل القرآن وبين الاحكام والرسول صلى الله عليه وسلم مباح بأمره ووجهه موصوف بكمال القدرة يعني انه قادر على اثبات الشرايع باوضح بيان وابين برهان واقوى دليل واقدم سبيل فلا ضرورة له في التجاوز عن الدليل القطعي الى الظني لان من قدر على اثبات الحكم قطعا فلا يوجبنا بالضرورة دعته اليه بخلاف المعاملات لان خبر الواحد فيها يقبل بالاخلاف لان قبول خبر الواحد فيها من الضرورات البشرية لانا لا نجد في كل المعاملات خبر المتواتر او المشهور فمحتاج الى قبول خبر الواحد بالضرورة وكذلك القياس بالرأى من ضرورتنا لان الحوادث متعاقبة الزرع في كل عصر وزمان فاذا وقعت ولانص فيها يحتاج في العمل بالقياس ضرورة عدم النص ولان القياس مظهر والخبر مثبت ابتداء والاطهار دون الاثبات فلا يكون مثالا له وهذه الفروق على مذهب من جوز العمل بالقياس واما عند من لم يجوز العمل بالقياس كاصحاب الظواهر فلا يحتاج الى هذا التكلف (قوله وقيل يوجب العلم ايضا لوجود الملزوم الخ) قال ائمة الحديث ان اخبار الاحاد يوجب علم اليقين ثم قال بعضهم يوجب العلم الضروري وعليه احمد بن حنبل رحمه الله وقال بعضهم يوجب العلم الاستدلالي وعليه داود وهذا استدلال بالآثر على المؤثر لانهما يوجب العمل ولا عمل بلاهم وقد وردت اخبار الاحاد في احكام الآخرة مثل غذاب القبر وروية الباري جل جلاله بالابصار والصراط وانها لا يوجب العمل قطعا فتوجب العلم ضرورة والابانم التعطيل في النصوص الواردة في القيمة واحكامها وهذا حجة من قال انه يوجب العلم الضروري بالاخبار التي وردت في بيان احكام الآخرة (قوله لانسلم استلزام العمل

للعلم القطعي) قال فخر الاسلام واما دعوى علم اليقين بخبر الواحد فباطل بلاشبهة لان اعيان يردته انتهى (قوله واتباع الظن قد ثبتت بالادلة) يعني ان الخبر المشهور لا يوجب العلم اليقين لان اصحابنا قالوا يوجب طمانينة الظن لا علم اليقين لانه دون المتواتر فوق الاحاد فاذا كان المشهور لا يوجب علم اليقين مع اتباعه بادلة الاصحاب فكان ان لا يوجب خبر الواحد علم اليقين اولى لانه دونه ولان خبر الواحد محتمل لاحتماله ولا يقين مع الاحتمال (قوله ولا عموم للايتين في الاشخاص والازمان) اي ولا نسلم عموم الايتين وهما قوله تعالى ولا تقف الاية وان يتبعون الا الظن في الاشخاص والازمان على طريق اللف والنشر لان العلم يحصل للسامع كرامة من الله تعالى فثبتت على الخصوص لبعض السامع دون البعض كالوطني يعلق من بعض دون بعض قال الله تعالى يهب لمن يشاء آناؤا ويهب لمن يشاء الذكور او يزيدهم ذكورا ويهب لمن يشاء عقبا الاية قال صاحب الكشف وقيل المراد من الاية اعني فقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم منع الشاهد عن جزم المشاهدة الا بما يتحقق على انما اتبعنا الظن فيه وانما اتبعنا الدليل القطع الذي يوجب العلم بخبر الواحد من السنة المتواترة والاجماع انتهى اقول يمكن ان يجاب من هذه الاية لان لفظ العلم نكرة والنكرة في موضع النفي تعم فتكون نهيا عن اتباع ما ليس لك به علم قط وخبر الواحد يوجب نوع علم وهو علم غالب الظن فجاز العمل بعلم غالب الظن كما في الشهادات والقياس وكذلك لانسلم ان المراد من منع الظن عن اتباع الظن مطلقا اي في جميع الازمان بل المراد المنع عن اتباع الظن فيما هو المطلوب منه العلم اليقين من اصول الدين او فروعه لان الظن محرم الاتباع ولهذا ذم الله تبارك وتعالى الكفار باتباع الظن فقال جل جلاله ان يتبعون الا الظن وان الظن لا يغني من الحق شيئا (قوله على ان العلم قد يستعمل في الادراك جازما كان او غير جازم الخ) هذا جواب عن الابنة الاولى لكنه ضعيف لان كون العلم بمعنى الادراك مطلقا عند الحكماء فان تعريفه عندهم حصول صورة الشيء في العقل ومعنى العلم عندنا صفة توجب تميرا بين المعاني لا يحتمل التقيض وهو المختار فيكون بمعنى الادراك الجازم لا مطلقا فيكون معنى الاية لا تقف ما ليس لك به علم جازم ولهذا ذكر المصنف بكلمة على التي تدل على الضعف واما على ما قاله المصنف فيكون معنى الاية لا تقف ما ليس لك به علم مطلقا سواء كان جازما او غير جازم واما اذا كان لك علم به جازما او غير جازم فاتباع به فيلزم الاتباع بالعلم الذي ليس بجازم كخبر الواحد من السنة المتواترة والاجماع (قوله والظن قد يكون بمعنى الوهم فيجوز ان يكون

في الآية بهذا المعنى) اي اجاب اصحابنا عن الآية الثانية بان الظن الذي هو مذموم
يجوز ان يكون بمعنى الجهل والوهيم وخبر الواحد يوجب غالب الظن لا الظن
المجرد فكون الظن المذموم في الآية انه يجوز ان يكون ظنا مخصوصا لا عاما
فيكفي في المنع هذا المقدار وحاصل الجواب في هذه الآية يجوز تخصيص الظن
وفي الآية الاولى بتعميم العلم ويمكن ان يجاب عن هذه الآية ان يكون المراد من
الظن الظن المجرد وخبر الواحد يوجب علم غالب الظن لا الظن المجرد ولهذا
سمى الله تعالى الظن الغالب علما فقال تعالى فان علمتموهن مؤمنات فلا ترجعوهن
الى الكفار والدليل قوله تعالى الله اعلم بايمانهن والمراد به اثبات نفس العلم ثبت
ان المراد من قوله تعالى فان علمتموهن الظن الغالب وليس من شرط جواز العمل
ببوت العلم به قطعا كما في المجتهدات والشهادات التي هي من صفات الراوي

باب بيان شرايط الراوي التي هي من صفات الراوي

(قوله العقل) اي العقل الكامل شرط لصحة الرواية لان المقصود بالكلام ما يسمى
كلاما صورة ومعنى ومعنى الكلام لا يوجد الا بالتمييز والعقل لان الكلام وضع
للبيان ولا يقع البيان بمجرد الصوت والحروف بلا معنى ولا يوجد معناه الا بالعقل
وكل موجود من الحوادث فصورته ومعناه يوجد فلاجل ان لكل موجود سوى
الله عز وجل له صورة ومعنى والكلام موجود فلا بد له من الصورة والمعنى والخبر
كلام فلا بد له من المعنى لا يتصور بدون العقل شرطنا العقل في الرواية لبصير الكلام
موجودا وروايته دايما كما في البرزدي ملخصا اعلم ان العقل نور يظهر
به طريق يتدأ به من حيث ينتهي اليه درك الحواس فيظهر المطلوب للقلب
فيذكره القلب بتأمله بتوفيق الله تعالى وان العقل لا يعرف في الآدمي الا بدلالة
اختياره فيما يفعل من الافعال ما يصلح له في عاقبته ويذره كذا في البرزدي ملخصا
ثم اعلم ان ائمة الاصول اتفقوا انه نور وهو في الحقيقة قوة في دماغ الآدمي كما ذكره
الحكماء اوفي المصدر كما ذكره الامام السرخسي او غيرهما من المواضع لكنهم
سموه نورا لان النور في اللغة هو الظاهر والمظهر والعقل بهذه المثابة للبصيرة التي
مع نور القلب وغير الباطن كما كان الشمس والسراج للضوء الذي هو عين الظاهر
وهذا اولى بتسميته نورا لان بالانوار الظاهرة لا يظهر الاظواهر الاشياء وينور
العقل يدرك بواطن الاشياء ويظهر حقايق الاشياء حتى قال السيد السند رحمه الله
العقل كالمرأة المدورة المعطاة التي تنعكس فيها جميع الاشياء من الجهات الست
وهو نعمة عظيمة ودولة شريفة ومرتبة كريمة به يخاطب المرء ويعاتب ويثاب

ويعاقب روى ابو امامة عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لما خلق الله العقل
فقال له اقبل فاقبل ثم قال ادبر فادبر فقال وعزني ما خلقت خلقا اعجب الي منك
ولا اكرم على منك بك آخذ وبك اعطى ولتلك الثواب وعليك العقاب وقال ابن
عباس رضی الله عنهما سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول والذي
نفسى بيده ما اطاع العبد ربه بشئ هو افضل من حسن العقل ولا ينال المرء خيرا اذا
لم يكن ذاعقل يزين الفتى في الناس صحة عقله وان كان محظورا عليه مكاسبه
يشين الفتى في الناس قلة عقله وان كرمت اعراقه يعيثن الفتى في الناس بالعقل
وانه على العقل يجري علمه وتجاربه وافضل قسم الله تعالى للمرء عقله فليس الاشياء
يفارقه اذا اكمل الرحمن للمرء عقله فقد كنت اخلاقه ومكارمه فاذا عرفت فضيلة
العقل فاعرف انه جوهر بسيط يدرك الاشياء بحقايقها وقيل جوهر لطيف
يفصل به بين حقايق المعلومات وبين الحدين تقارب واعتراض عليه قوم انه
او كان جوهر السكان قائما فجاز ان يوجد عقل بلا عقل ولا يتصور ذلك والجواب
ان المراد من الجوهر الموجود لا الجوهر المصطلح الكلامي اوشى وقيل انه آلة يدرك
بها المحسوسات بالمشاهدة والمغيبات بالاستدلال وهذا حد جامع ومانع وقيل
انه قوة خلقها الله تعالى في البطن الثاني من الدماغ ليدرك المحسوسات والمغيبات
بالحس والاستدلال وقيل العقل هو العلم يقال عقلت وعلمت كلاهما بمعنى واحد
وفي المواقف لافرق بين العقل والعلم ويقال هذا امر معقول ومعلوم وهذا فاسد
لان العلماء فرقوا بين العلم والعقل بان العقل يكمل مع قوت بعض العلم والعلم لا يكمل
مع قوت بعض العقل ولان الله تعالى يوصف بالعلم ولا يوصف بالعقل وقيل ان
العقل نور روحاني (قوله الكامل) احتراز عن العقل القاصر والناقص كعقل
الصبي والمعتوه يعني ان الشرع شرط لوجوب الحكم وقيام الحجة كمال العقل لان
الناقص في حكم العدم (قوله وهو عقل البالغ) اي كمال العقل عقل البالغ سواء كان رجلا
او امرأة لان عقلها كامل بالنسبة اليها ناقص بالنسبة الى الرجال فعلم احكام الشرع
بادنى درجات كماله واعتداله واقيم البلوغ الذي هو دليل عليه مقامه تيسير الاحكام هذا
جواب اشكال وهو ان العقل موجود للصبي العاقل يقال انه عاقل وبدلالة ما هو
يميز بين الصحيح والفاقد ولهذا يصح ايمانه كعقل المرء ناقص مع انها يعتبر
روايتها ويلزم عليها الاحكام وكذلك الصبي ينبغي ان يعتبر روايته ويلزم عليه
الاحكام فاجيب بقولنا فمطلق احكام الشرع بادنى درجات كماله الخ (قوله اما المعتوه
فظاهر) اي اما كون المعتوه ناقص العقل فظاهر من الصبي لان افعاله واقواله

يشبه افعال المجانين واقوالها بخلاف الصبي لانه قد يكون اعقل من البالغ والنقصان بالعتة فوق النقصان بالصبا فكان خبره بالرد اولى من الصبي وقيل المعتوه العاقل الذي يبلغ لكن لم يعتدل عقله من غير جنون (قوله واما الصبي فانه وان كان ضابطا كامل التمييز بما لا يجنب الكذب الخ) اقول ما ذكره فخر الاسلام في رد خبر الصبي غير ما ذكره المص حيث قال العقل نوعان قاصر بما يقارنه ما يدل على نقصانه في ابتداء وجوده وهو عقل الصبي لان العقل يوجد زائدا ثم هو اى العقل القاصر بحكم الله تعالى وقسمته متفاوت لا يدرك تفاوته فعلى احكام الشرع بادنى درجات كاله واعتداله واقيم البلوغ الذي هو دليل عليه مقامه تيسر او المطلق من كل شئ يقع على كاله فشرطنا اوجوب الحكم وقبام الحجة كمال العقل فقلنا ان خبر الصبي ليس بحجة لان الشرع لما لم يجعله وليا في امر دنياه ففي امر دينه اولى وكذلك المعتوه انتهى بعبارة بيانه ان العقل موجود في الصبي في ابتداء وجوده لكنه قاصر بسبب نقصان العضو الذي بمنزلة الآلة فيه واغظ فخر الاسلام دليل على وجود العقل بصفة النقصان ثم يتزايد شيئا فشيئا الى ان يبلغ درجة الكمال الذي قدره الله تعالى في حق كل عاقل وذكر بعض الفقهاء واكثر المنطقيين ان العقل معدوم في احوال وجوده لكن فيه استعداد وصلاحيه لان يوجد فيه العقل فيسمى هذا الاستعداد عقلا هيولانيا وعقلا بالقوة وعقلا غريزيا ثم يحدث في ذلك الاستعداد عقل شيئا فشيئا بخلاق الله تبارك وتعالى الى ان يبلغ درجة الكمال ويسمى هذا عقلا مستفادا وعقلا بالفعل هذا الكلام حسن الا انه مخالف للمذهب لان العلماء اطبقوا على ان العقل في اصل الخلقة متفاوت خلافا للمعتزلة ثم العقل قبل البلوغ سمي ناقصا وبعد البلوغ سمي كاملا لانه قبل البلوغ يتزايد شيئا فشيئا اى من حيث القوة لامن حيث الذات فثبت ان عقل الصبي يكون ناقصا فيرد خبره ثم قال فخر الاسلام واما الصبي والمعتوه فقد ذكر محمد رحمه الله في كتاب الاستحسان بعد ذكر العدل والفاسيق والكافر وكذلك الصبي والمعتوه اذا عقلا ما يقولان فقال بعضهم هما مثل العدل المصلح البالغ والصحيح انهما مثل الكافر لا يقوم الحجة بخبرهما ولا يفوض امر الدين اليهما لما قلنا ان خبرهما لا يصلح ملزما بحال لان الولاية المتعدية فرع للولاية القائمة على نفسه وليس لهما ولاية ملزمة في حق انفسهما بالاتفاق فكيف يثبت متعدية ملزمة وانما قلنا انها متعدية ملزمة لان ما يخبر عنه الصبي من امور الدين لا يلزمه لانه غير مخاطب فيصير غيره مقصودا بخبره فيصير من باب الالزام بمنزلة خبر الكافر بخلاف العبد لما قلنا

ان المرأة والعبد من اهل الولاية والمعتوه مثل الصبي نص على ذلك محمد رحمه الله في غير موضع من المبسوط الا ترى ان الصحابة يحملوا في صغرهم ونقلوا في كبرهم انتهى وقال فخر الاسلام ايضا واما القسم الاخر فالتواضع اربعة خبر المستور وخبر الفاسق وخبر الصبي العاقل والمعتوه والمفضل والمساهل وخبر صاحب الهوى واما خبر المستور فقد قال محمد رحمه الله في كتاب الاستحسان انه مثل الفاسق فيما يخبر من نجاسة الماء وفي رواية الحسن رحمه الله هو مثل العدل وهذه الرواية بناء على القضاء بظواهر العدالة والتخفيف ما حكاه محمد رحمه الله ان المستور كالفاسق لا يكون خبره حجة حتى يظهر عدالته وهذا اى كون المستور مثل الفاسق ثابت بخلاف في باب الحديث احتياط الا في الصدر الاول على ما قلنا في المجهول ان خبره حجة في الصدر الاول خلافا للشافعي واما خبر الفاسق فليس بحجة في الدين اصلا رجحان ككذبه على صدقه وقال محمد رحمه الله في الفاسق اذا اخبر بحال او حرمة ان السامع يحكم برأيه فيه لان ذلك امر خاص لا يستقيم طلبه وتلقيه الا من جهة العدل فوجب التحري في خبره واما في رواية الحديث فلا ضرورة في المصير الى روايته وفي العدل كثيرة وبهم غنية عن خبر الفاسق انتهى (ملخصا) قوله والشرط الثاني الاسلام اعلم ان ظاهر كلام المص يقتضي تقليده بعض ائمة الاصول في كون الاسلام شرطا لثبوت الصدق لانهم قالوا الاسلام شرط الراوى لترجيح جانب الصدق لان الكفر من اعظم انواع الفسق والفاسيق غير مقبول الشهادة فيكون غير مقبول الرواية واما فخر الاسلام فقلنا واما الاسلام فليس بشرط لثبوت الصدق لان الكفر لا ينافي الصدق ولكن الكفر في هذا الباب يوجب شبهة يجب بها رد الخبر لان الباب باب الدين والكافر ساع لا يهدم الدين الحق فيصير منتهما في باب الدين فثبت بالكفر تهمة زائدة لانقصان حال بمنزلة الاب فيما يشهد لولده ولهذا لا يقبل شهادة الكافر على المسلم لما قلنا من العداوة ولا تقطاع الولاية انتهى وحاصل الفرق بين الكلامين ان الكافر في الكلام الاول يكون فسقا فينبغي ان يكون غير مقبول الرواية لانقصانه فيكون الاسلام شرطا واما في كلام فخر الاسلام فليس بشرط لان الكفر لا ينافي الصدق لانه ربما يكون عدلا في دينه معتقدا حرمة الكذب كالرهابين والاخبار ولا يكذبون ولا يتقولون ولهذا لو اخبر في دينهم كان مقبولا عند قومهم بخلاف الفاسق فانه بسبب ارتكاب المخظورات والمحرمات مع اعتقاد الحرمة لا يؤمن عليه عن الكذب فيكون اشتراط الاسلام باعتبار ان الكفر تهمة زائدة عنده لا باعتبار النقصان كالفاسق (قوله وهو تحقيق

الايمن كما ان الايمان تصديق الاسلام الخ اي الاسلام تحقيق الايمان لغته وشروطه امالغة فان الاسلام هو الانتقاد واما شرعا فانه قبول الاحكام والشرايع فيكون الاسلام تحقيق الايمان لانه انقياد العبد لمولاه وقبول احكامه وشرايعه بعد تصديقه بقلبه بوجوده كما هو بصفاته واسماؤه كما ان الايمان تصديق الاسلام لغته وشروطه امالغة فان الايمان تصديق يقال آمن له وبه وآمنه اي صدقه واما في الشرع فانه انتصديق بالقلب والاقرار باللسان فيكون تصديق الاسلام فعسلي تقرير المص يكون الاسلام غير الايمان اعلم ان العلماء اختلفوا ان الايمان والاسلام شئ واحد ام غيران فعند الفقهاء كلاهما شئ واحد وشار اليه فخر الاسلام حيث قال الايمان والاسلام فان تفسيره التصديق بالقلب والاقرار بالله تعالى كما هو بصفاته واسماؤه وقبول احكامه وشرايعه انتهى ولم يقل تفسيرهما وذكر الشيخ ابونصير ان الايمان والاسلام اذا ذكر معا كان المراد منهما واحدا واذا ذكر كل واحد على الانفراد كان المراد من الايمان التصديق الباطني ومن الاسلام الاحكام والطاعات وعند المحدثين الايمان غير الاسلام وروى عن الشيخ الكبير الاستاد مولانا حافظ الدين ان الايمان تصديق الاسلام والاسلام تصديق الايمان وهذا يشير الى انهما شبهتان والمص اختار مذهب الشيخ ابونصير والمحدثين ومولانا حافظ الدين وفخر الاسلام اختار مذهب الفقهاء لان الكلام في كلام الفقهاء لافي غيره (قوله وهو نوعان) اي الاسلام نوعان (قوله الاول ظاهر بنشوه بين المسلمين وتبعية الابوين او الدار الخ) اي النوع الاول من الاسلام ثابت اسلامه بانظر الى ظاهر نشوه بين المسلمين بان ولد فيهم ونشأ بينهم على طريقتهم وسيرتهم يقال فلان نشأ ونشرا اذا ولد فيهم وشاب بينهم (قوله وتبعية الابوين) عطف على قوله بنشوه اي الظاهر ثبوت احكام الاسلام بتبعية غيره من الوالدين من غير ان يوجد منه اقرار باللسان او ظاهر ثبوت احكام الاسلام بتبعية اهل الدار من غير ان يوجد منه اقرار باللسان ايضا (قوله والثاني كامل يثبت بالبيان) اي النوع الثاني من الاسلام كامل ثابت ببيان الله تعالى بان يصف الله جل جلاله (قوله واعلاه) اي اعلى الثاني البيان تفصيلا بان يقال الله واحد قديم مو صوف بصفات الكمال منزّه عن النقبصة والزوال ويصف جميع ما يجب الايمان به كتصديق النبي صلى الله عليه وسلم وجميع ما اتى به (قوله وادناه) اي ادنى النوع الثاني البيان اجمالا بتصديق جميع ما اتى به بالتفصيل كاعتقاد العجائز (قوله ولا عبرة للاول) اي لا عبرة لاسلام النوع الاول الذي ثبت اسلامه بتبعية الوالدين او الدار الا ان يظهر امارته كالصلوة مع الجماعة للحديث بيان الحديث

قال النبي صلى الله عليه وسلم اذا رأيتهم ارجل يعتاد الجماعة فاشهدوا له بالايمان وقال النبي صلى الله عليه وسلم من صلى صلاتنا او استقبل قبلتنا واكل ذبيحتنا فاشهدوا له بالايمان فاما من استوصف فجهد قلبه بمؤمن حاصله ان المسلمين كانوا ما مورين بالاسلام الكامل لان المطلق يقع على الكامل وعليه يدل الكتاب والسنة قال الله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا جاءكم المؤمنات مهاجرات فامتحنوهن الله اعلم بايمانهن الآية اي اختبروهن ببيان الشهادة على التوحيد والرسالة امر بالامتحان بعد تسميتهن مؤمنات وكان النبي صلى الله عليه وسلم يمتحن الاعراب بعد دعوى الايمان (قوله ولذا قال محمد رحمه الله تعالى في صغيرة بين مسلمين اذا لم تصف الخ) قال فخر الاسلام قال محمد في الجامع الكبير في الصغيرة بين ابوين مسلمين اذا لم تصف الاسلام حتى ادركت ولم تصف انها تبين من زوجها انتهى وانت خير بان نقل المص رحمه الله ناقص لانه ترك المقيد فصورة المسئلة في الجامع الكبير على ما نقله فخر الاسلام رجل تزوج صبوية مسلمة بتبعية الابوين فادركت ولم تصف الاسلام قبله ولا بعده بان من زوجها لانها كانت مسلمة تبعا بالوالدين وقد انقطعت التبعية فاذا لم تصف الاسلام كان جهلا محضا والجهل بالصانع جل وعلا كفر منها بعد الاسلام فصارت مرتدة فتبين من زوجها واما على نقل المص فيمكن ان لا تبين من زوجها لان الرجل اذا تزوج صبوية نشأت بين المسلمين فادركت ولم تصف الاسلام قبله ولا بعده بل تصف على وجه اليهودية والنصرانية لا تبين من زوجها لان نكاح النكاحية جائز سوى المجوسية والحرية والمرتدة للمسلم لان يقال كانت مسلمة بتبعية الدار واذا لم تصف الاسلام فقد انقطعت التبعية فصارت مرتدة فتبين من زوجها (قوله بل لثاني الثاني اضراب من قوله للاول) اي لا عبرة للاول والثاني بل العبرة لثاني الثاني وهو قوله وادناه البيان اجمالا الخ (قوله فان في اشتراط التفصيل حرجا الخ) اي اذا كان بيان التفصيل شرطا في الكامل لصحة الايمان يكون متعذرا لكونه حرجا وانما شرط الكمال بما لا حرج فيه وهو ان يثبت الصدق والاقرار على سبيل الاجال لاعلى سبيل التفصيل وان عجز عن بيانه وتفسيره ولهذا قلنا ان الواجب ان يستوصف المؤمن فيقال انؤمن بالله واحدا لا شريك له او يقال انؤمن بالله مو صوف بصفة الكمال منزّه عن النقبصة والزوال وان محمدا عبده ورسوله فقال نعم كان مؤمنا وحكم بصحة اسلامه ولا يحتاج الى بيان حقيقة الوصف بان يقال ما الايمان او بين الايمان فقد ظهر كمال اسلامه بالاجال الا ترى ان النبي صلى الله عليه وسلم استوصف

الاعرابي حين شهد بروية الهلال فقال اتشهد ان لا اله الا الله واني رسول الله
فقال نعم فقال الله اكبر يكتي لاسمين وكان ذلك رآه صلى الله عليه وسلم كذا
في البرزوي (قوله فيرد قوله في امور) في قول الكافر في امور الدين لان الكفر
في هذا الباب يوجب شبهة يجب بهارذ الخبر لان الباب باب الدين والكافر ساع
لا يهدم دين الحق فصيرتهما في باب الدين فثبت بالكفر تهمة زائدة لان نقصان
حال بمنزلة الاب فيما يشهد لولده يعني عدم قبول شهادة الاب لابن ايس
باعتبار نقصان فيه بل باعتبار تهمة زائدة وهو كال الشفقة الداعية الى الكذب
لاجله والميل اليه واشتوت التهمة لا تقبل شهادة الكافر على المسلم لاعداء الاهلية
ولا لاعداء تصور الصديق بل لوجود العداوة فان عداوتهم ربما جعلتهم على اضرار
المسلمين في الدين باداء الشهادة الكاذبة كما لا تقبل شهادة المعادي بسبب عداوته
ولان عدم قبول شهادة الكفار علينا لا تقطع الولاية لان الشهادة والقضاء
ولاية الاخبار من باب الولاية فولاية الكافر على المسلم منقطعة لقوله تعالى
وان يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا والمراد من السبيل الولاية الشرعية
(قوله والشرط الثالث الضبط الخ) قال فخر الاسلام فانما يشترط الضبط
لان الكلام اذا صح خبرا فانه يحتمل الصدق والكذب والحجة هو الصدق
واما الكذب فباطل والبحث في خبر الرسول صلى الله عليه وسلم هو حجة فصار الصدق
لخبر الرسول ليثبت حجة بمنزلة المعرفة والتمييز لاصل الكلام والصدق بالضبط
يحصل انتهى فان قيل حاصل الشروط اثبات الضبط والعدالة لانها لا تصور ان
بدون الاسلام والضبط بدون العقل لا يمكن فلا فائدة في تقسيم الشروط على
اربعة اقسام قلت المغايرة بين العقل والضبط والاسلام والعدالة ثابت في الجملة
لان العقل لا يستلزم الضبط كالصبي العاقل لان غالب احواله اللعب واللهو
والمساحة والمساغة فيعتبر ما هو الغالب من حاله احتياطا في امر الرواية فان قيل
الضبط الكامل موقوف على العقل الكامل قلت هذا يحكم لان الضبط حاصل
للصبي في الجملة بدون الكمال فان قيل اذا كان الضبط حاصل للصبي العاقل في الجملة
فثبت ان الضبط مستلزم للعقل في الجملة قلت الصبي وان كان عاقلا وضابطا
في الجملة لكن لا يعتبر عقله وضبطه في حق ايجاب الاحكام الا ترى ان التكليف
كلها صر فوهة عنده لعدم العقل الكامل والعدالة ايضا لا تستلزم الاسلام
فان العدالة تصور من الكافر الا ترى انه لو شهد كافر والخم طعن فيه يسأل
القاضي عن عدالته فلموا كتنى بذكر العدالة لم يقع الاحتراز عن خبر الكافر فثبت

ان الشروط الاربعة واجبة الذكر (قوله وهو مجموع معان اربعة) اي الضبط
بمجموع معان اربعة التي تذكر بعد معنى ان تفسير الضبط معان كلام الرسول صلى الله
عليه وسلم كما يحق سماعه ثم فهمه بمعناه الذي اريد به ثم حفظه ببذل المجهود له
ثم الثبات عليه بمحافظته احكامه بان يعمل بموجبه وحر اقبته بمذاكرته على اساءة
الظن بنفسه الى حين ادائه كذا في البرزوي (قوله اي سماع الكلام كما هو حقه)
اي ضبط الحديث بلا تحريف ولا تصحيف مع معرفة المعنى اللغوي ولهذا لم يكن
خبر من اشتدت غفلته خلقة او مسامحة او مجازفة حجة لعدم ضبط اللفظ والمعنى
لغة كما هو حقه قال فخر الاسلام ومعنى قولنا ان يسمعه حتى سماعه ان الرجل قد ينتهي
الى مجلس الحديث وقد مضى صدر من الكلام وربما يخفى على المتكلم هجومه
ليعيد عليه ما سبق من كلامه فعلى السامع ان يحاط في طلب ما فات ويسأل المحدث
او غيره من اهل المجلس ثم قد يزدرى السامع بنفسه فلا يراها اهلا لتبليغ الشريعة
وقد قصر في بعض ما اتى اليه ثم يفضى به فضل الله تعالى الى ان يتصدى لاقامة
الشريعة وقد قصر في بعض ما لزمه انتهى (قوله والثاني فهم المعنى للكلام
على سبيل الكمال) اي والثاني فهم معنى الحديث فقها وشريفة بعد ضبط
نفس الحديث ومعناه لغة فيكون كمال الضبط شرطا ولهذا قصرت رواية
من لم يعرف بالفقه عند معارضة من عرف بالفقه في باب الترجيح مثاله ترجيح
اصحابنا رواية ابن عباس رضي الله عنهما بالضبط وفقهه على رواية يزيد بن الاصم
في قصة تزوج رسول الله صلى الله عليه وسلم ميمونة حتى قال جابر رضي الله عنه
كيف يجعل يزيد بن الاصم البوال على عقيبه مساويا لابن عباس رضي الله عنهما
بيان قصة التزوج ان ابن عباس روى ان النبي صلى الله عليه وسلم تزوج ميمونة
وهو محرم وروى يزيد بن الاصم انه تزوجها وهو حلال وهذا مثبت ولما تعارضنا
رجحنا رواية ابن عباس رضي الله عنهما بالضبط وفقهه على رواية يزيد بن الاصم
(قوله بخلاف القرآن فان لكم معناه الخ) هذا جواب الاشكال وهو ان نقل كتاب الله
تعالى ثبت بقوم لا ضبط لهم لاني المعنى الشرعي ولا في اللغوي ومع هذا حجة فاجاب
المص رحمه الله بقوله فان فهم معناه ايس بشرط اذا اعتبر في حق القرآن الاعجاز وهو
متعلق بالنظم دون المعنى وجواز الصلوة عند عامة العلماء وحرمة القراءة
على الخائض والجنب متعلق بالنظم ايضا فكان مقصودا لتعلق الاحكام به كالمعنى
والمعنى مودع في النظم فجعل تبع للنظم واذا ثبت ان النظم مقصود والكل
في ضبط النظم على السواء فاعتبر في نقل القرآن نظمه وبنى عليه معناه واجاب

فخر الاسلام عن هذا الاشكال بجوابين احدهما ما ذكره المص رحمه الله والاخر
 قوله لان نقله في الاصل انما ثبت بقوم هم ائمة الهدى وخير الورى انتهى حاصله
 ان نقل القرآن في الاصل ثبت بقوم كانوا ائمة وهداة وكذلك في كل قرن ينقله
 العلماء الكرام والائمة العظام فوقع الامن عن الغلط والعموم تابعة لهم فيكون
 نقلهم تبعاً لنقلهم مع ان سلامة الكتاب عن التبدل والتغيير ثابت بقوله تعالى
 واتاه لحافظون (قوله والمقصود في السنة معناها) يعنى المقصود من السنة هو
 المعنى دون اللفظ لان الاحكام لم يتعلق بلفظ السنة وانما يتعلق بالمعنى وضبط المعنى
 امر عظيم الخطر والناس متفاوتون في النقل والضبط فصح النقل ممن كان فقيهاً
 لانه يعقل المعنى دون من لم يكن فقيها لعدم وقوفه على اشارات النبوية
 حاصله ان المعنى في السنة اصلها والنظم غير لازم بخلاف القرآن كما سبق (قوله
 حتى لو بذل مجهوده في حفظ لفظ السنة كان حجة الخ) قال فخر الاسلام ولان
 نقل القرآن ممن لا يضبط الصيغة بمعناه انما يصح اذا بذل مجهوده واستفرغ
 وسعه ولو فعل ذلك البذل في المجهود في ضبط لفظ الحديث لصار ذلك حجة
 الا انه لما عدم ذلك الضبط في لفظ الحديث عادة شرطنا كمال ضبط الحديث
 دون الناقص اي صير حجة لان المطلق في كل شئ يقع على كماله فشرطنا في الضبط
 المطلق الكامل ولهذا قصرت رواية من لم يعرف بالفقه عند معارضة من عرف
 بالفقه في باب الترجيح وهو مذهبنا (قوله والرابع المراقبة) اي الثبات على الحفظ
 الى حين الاداء اي المعنى الرابع للضبط مراقبة السامع من اول مجلس الحديث
 الى حين ادائه لحفظ اللفظ وضبط المعنى حتى اذا كان صدر الى ان ينتهي المجلس
 حل له الرواية في الحوادث ويرجع الناس اليه ويقنطى به والام يجزله الجربة على
 الرواية وهذا مثل ما نقلنا عن فخر الاسلام ان الرجل قد ينتهي الى المجلس وقد
 مضى صدر من الكلام الخ في التفسير (قوله فن ازدرى نفسه) اي حقر السامع
 نفسه الازدراء التهاون بالشيء يقال ازدريت به اذا قصرت به وازدريته اي حقرته كذا
 في الجوهرى (قوله ولم يرها اهلا للتبليغ) اي لم ير السامع نفسه اهلا لتبليغ الشريعة
 (قوله فقصر في شئ منها) عطف على قوله ازدرى اي فقصر في طلب اتمام
 بعض ما روى من السنة بان لا يسأل اتمامها مما فات من صدر الكلام او من عجز
 الكلام من الحديث او من اهل المجلس (قوله ثم روى بتوفيق الله تعالى) اي ثم روى
 بهذا السماع الناقص بفضل الله وتوفيقه (قوله لا يقبل جواب من) اي لا يقبل
 روايته لاقامة الشريعة بان جهله الله تعالى اماما يقنطى به ويرجع الناس اليه

في الحوادث ويقيم الدين به ويقوم به مصالح المسلمين ولا يحل له الرواية لانه
 قد قصر في بعض ما رزقه من السماع والضبط ولهذا قلت الرواية من كبار الصحابة
 الا ترى ان ابا بكر رضى الله عنه اكثرهم سنا وادومهم صحة واقلهم رواية واحمر عمر
 رضى الله عنه بتقليل الرواية وقال اقلوا الرواية عن رسول الله صلى الله عليه
 وسلم وانا شريكم في تقليل الرواية ولهذا قلت الرواية عن ابي حنيفة رحمه الله تعالى
 حتى ظن الطاعن انه كان لا يعرف الحديث ولبس كذلك بل كان اعلم اهل زمانه
 بالحديث لكن قلة الرواية من كثرة الدراية والرعاية بشرائط الرواية والى هذا
 اشار شمس الائمة (قوله لان طرف الاصابة لا يترجح الابه) اي اذا تعارض الحديثان
 فطرف الترجيح انما يكون بالضبط كترجيح رواية ابن عباس رضى الله عنهما في قصة
 تزوج رسول الله صلى الله عليه وسلم بميمونة على رواية يزيد بن الاصم لضبط ابن
 عباس وفقهه (قوله فلا يظن بصدق الخبر دونه) فالاولى ان يقال فلا يظن صدق
 الخبر بدونه اي بدون الضبط والحفظ لاحتمال السهو (قوله وهو نوعان) اي الضبط
 نوعان ظاهر وباطن (قوله وظاهره ضبط معناه) اي الكلام لغة قال فخر الاسلام
 وهو نوعان ضبط المتن بصيغته ومعناه لغة انتهى يعنى ظاهر لفظ الحديث ضبط لفظ
 الحديث بالتحريف ولا تصحيف مع معرفة المعنى اللغوى مثل ان يعلم ان قوله صلى الله
 عليه وسلم الخنطة بالخنطة مثل يمثل بروى بالرفع والنصب لان معناه على تقدير
 الرفع بيع الخنطة بالخنطة على سبيل الاخبار وعلى تقدير النصب بيعه والخنطة بالخنطة
 على سبيل الامر والطلب وهذا ضبط اللفظ ومعناه لغة وكلام المص رحمه الله يشعر
 ان يكون الضبط الظاهر منحصراً في ضبط معناه فقط فامل (قوله ولهذا لم يكن
 خبر المغفل الخ) اي ولا اشتراط ضبط اللفظ والمعنى لغة لم يكن خبر من اشتدت
 غفلته خلقة او مسامحة او مجازفة حجة لعدم القسم الاول من الضبط كذا في
 البردوى (قوله وان وافق القياس) كقضاء الجاهل لم يكن قضاء وان وافق الشرع
 لعدم علمه (قوله وباطنه ضبطه فقها) يعنى ان يضم الى ضبط نفس الحديث ومعناه
 لغة ضبط معناه فقها وشريعة (قوله ولهذا قصرت رواية من الخ) اي ولكون كمال
 الضبط شرطاً قصرت رواية من لم يكن معروفاً بالفقه عند معارضة من كان معروفاً
 بالفقه فيترجح رواية الفقيه عند المعارضة على غير الفقيه كما سبق في قصة تزوج
 النبي صلى الله عليه وسلم بميمونة (قوله والشرط الرابع العدالة) وانما يشترط لان
 كلامنا وقع في خبر مخبر غير معصوم عن الكذب والعاقلة قد يصدق ويكذب
 فلا يثبت صدقه ضرورة بل يثبت الصدق بالاستدلال بالعدالة وهو انجاز

عن محظورات دينه ليثبت به رجحان صدقه في خبره لان الكذب والافتراء محظور
 في الشرع والدين فلما احتز عن محظورات دينه احتز عن الكذب ايضا فاستدل
 بانزجار نفسه عن الخمر والظلم واكل الحرام على انزجاره عن الكذب والتقول
 والافتراء على النبي صلى الله عليه وسلم فان قيل ايمنه واسلامه يكفي لترجيح صدقه
 في الخبر لان التقول على النبي صلى الله عليه وسلم كفر وافتراء من حال المسلم انه
 يجترى على ارتكاب المحظورات دون الكفر قلت لما كان عليه ارتكاب سائر المحظورات
 والكذب والافتراء نوع منها فهان عليه ارتكاب هذا المحظور ايضا ولما كان مترجرا
 عن الكذب في احكام الدين كان انزجاره عن الكذب في احكام الاخرة بالطريق
 الاولى (قوله وهي استقامة الدين والسيرة) هذا تفسير العدالة شرسا لان العدالة
 في اللغة الاستقامة فقد يقال للجادة طريق عدل لاستقامتها وعدم الاوجاج
 والغلط فيها ويقال فلان عدل اي مستقيم في سيرته وضدها الجور واما العدالة
 في الشريعة فعبارة عن الاستقامة على الدين بامثال الاوامر والاجتناب عن المناهي
 والنواهي وضدها الفسق لانه خروج عن امثال الاوامر وترك الاجتناب عن المناهي
 وقيل العدالة هي الملازمة على اداء المشروعات والمداومة على ترك المنهيات
 وهي المراد من استقامة الدين والسيرة الطريقة يقال سار بهم سيرة حسنة كذا
 في الجوهرى وانما قيد بالسيرة لانهم اختلفوا في العدالة ان كان مجهول العدالة
 ظاهرا وباطنا فروايت غير مقبولة عند الجمهور وان كان مجهول العدالة في الباطن
 وهو عدل في الظاهر وهو المستوز على ما فسر به بعض المتأخرين فيقبل روايته
 وهو قول بعض الشافعية لان الاخبار مبنى على حسن الظن بالراوي ولان
 رواية الاخبار يكون عند من يتعذر عليه معرفة العدالة في الباطن
 فاقصر فيها على معرفتها في الظاهر ولهذا اشار المص رحمه الله بان يكون العدالة
 في الظاهر والباطن وقال استقامة الدين والسيرة تقليد بالغزالي قال الغزالي العدالة
 عبارة عن استقامة السيرة والدين وحاصلها يرجع الى هيئة راسخة في النفس يحمل
 على ملازمة التقوى والمروءة جبا حتى يحصل ثقة النفوس بصدقه ولائقة بقول
 من لا يخاف الله خوفا وارعا عن الكذب اما القاصر فثبتت من العدالة على تأويل
 المذكور بظاهر الاسلام واعتدال العقل مع السلامة عن فسق ظاهر فان اتصف
 بهما فهو عدل ظاهرا لانها يحملانه على الاستقامة ويزجرانه عن المعاصي
 والخروج عن حد الشريعة وبهذه العدالة لا يصير الخبر حجة لان هذا الظاهر
 طارئة فشرط كمال العدالة وهو ان يكون مجانباً لمحظور دينه ليثبت رجحان

دليل العقل على الهوى فيترجح الصدق في خبره لا يفارقه هوى يضل به انتهى
 وباقى التفصيل في الكشف وصاحب التنقيح اكتفى بالعدالة الظاهرة فقال واما
 العدالة فهي الاستقامة وهي الانزجار عن محظورات دينه انتهى تقليدا لفخر الاسلام
 قال فخر الاسلام العدالة الانزجار عن محظورات دينه ليثبت به رجحان صدقه في خبره
 انتهى اقول وبكل وجهه لكن تقليد صاحب التنقيح لفخر الاسلام وهو رئيس
 فخر الحنفية اولى من تقليد المص رحمه الله لفخر الشافعية وهو الغزالي رحمه الله
 تعالى (قوله وحاصلها كيفية راسخة في النفس الخ) اي حاصل العدالة صفة
 راسخة في النفس تحملها على الاجتناب عما هو محظور دينه وهي في اللغة
 الاستقامة فيكون حاصلها موافقا لمقاله صاحب التنقيح فلا يحتاج الاقيد السيرة
 فتأمل (قول وهي قسمان قاصر يثبت بظاهر الاسلام واعتدال العقل الخ) اي
 العدالة نوعان ايضا قاصر وكامل اما القاصر فثبت بظاهر الاسلام
 (قوله واعتدال العقل) اي اعتدال العقل بالبلوغ (قوله المانع عن المعاصي) صفة
 ظاهري الاسلام واعتدال العقل يعني ان ظاهر الاسلام واعتدال العقل يمنعان
 صاحبهما عن ارتكاب القبائح ويزجرهما عن الفضائح والمعاصي لان من اتصف
 بهما لم يكابر ولم يعاند العقل والدين فلم يرتكب المعاصي نظر الى الدليلين الموجبين
 وهما الاسلام والعقل وانما قدم القاصر على الكمال في الذكر اما لانه اكثر وقوعا
 واما لانه اقدم وجودا لان الكمال يحتاج الى نوع تكلف مبالغ في التقوى والقاصر
 ثبت بنفس الاسلام وظاهر الايمان (قوله وكامل ولبس له حديدك غايته الخ) اي
 القسم الثاني من العدالة كامل لبس له حديدك نهايته لان كمال الاستقامة يحصل
 بامثال جميع الاوامر والاجتناب عن جميع المناهي وتجريد الظاهر عن جميع احوال
 الدنيا وتوجيه الباطن الى المولى قال الله تعالى فاستقم كما امرت الآية وامر النبي
 صلى الله عليه وسلم امته قال عليه السلام استقيموا ولن تحصوا الثواب وهذا ضيق
 المسالك وعظيم الممبارك جدا (قوله والمعتبر ان ذكوره وهو مالا يؤدي الى الحرج الخ)
 هذا جواب الاشكال تقديره لما امر رسوله بكمال العدالة والاستقامة وكذا امر النبي
 صلى الله عليه وسلم امته فصارت كمال الاستقامة مشكلا فاجاب بقوله والمعتبر الخ
 يعني ان العدالة بتقدير مشبته يتفاوت فاعتبر في كمال الاستقامة قدر لا يؤدي امثاله
 وملازمته الى الحرج والمشقة وتضييع احكام الشريعة لان كل احد من الامة
 ما مور بالاستقامة بما في وسعه قال الله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها (قوله
 وهو رجحان الدين والعقل على الهوى والشهوة الخ) اي مالا يؤدي الى الحرج

رجحان جهة الدين والعقل على طريق الهوى والشهوة يعني اذ ارجح موجب العقل على موجب الهوى وموجب الدين على موجب الشهوات الدنياوية بان ترك الهوى وعمل بالعقل وترك لذة النفس واخذ بحكام الشرع فقد حصل له كمال الاستقامة وكان خبره حجة يجب العمل به (قوله وان لم يعصية) اي وان نزل بمعصية او وان فعل من صغائر الذنوب بلا اصرار (قوله لان في اعتبار اجتناب الكل سدياب العدالة) يعني لو شرطنا الاحتراز والاجتناب في العدالة عن جميع الكبائر والصغائر نادرا او غير نادرا مصررا او غير مصررا لسد باب الرواية ولاغلاق ابواب القضاء والشهادة ولما حصل العدالة والاستقامة فان الاحتراز عن الوقوع في الصغائر على الندرة متعذر فالانبياء لم يمنعوا عن الصغائر على الندرة قبل النبوة وعن الزلة بعد النبوة وقد سمعت قوله تعالى وعصى ادم ربه فغوى (قوله الاول الكبائر) اي الاول من اجتناب امور اربعة الكبائر اضطررت كلمة الائمة في الكبائر قال صاحب البرهان قبل الكبيرة ما فوق الصغيرة والصغيرة ما كان دون الكبيرة لانها اسمان اضافيان وهذا فاسد لانه يفضي الى الدور لان معرفة كل واحد منهما موقوفة على معرفة الاخر وقيل الكبيرة ما كان منها ما ينهي قصدي والصغيرة ما كان منها ما ينهي غير قصدي وقيل ما كان قبيحا في ذاته فهي كبيرة وما كان قبيحا لمعنى في غيره فهي صغيرة وذكر الامام نجيب الدين الهمداني ان الكبيرة اذا ذكرت مطلقة يراد بها كل ما ينط بها حد من حدود الدين كالزنا وشرب الخمر وغيرهما وقيل كل ما لا يجوز ان يكون الشرع واردا باباحته وقيل كل ما جاء فيه وعيد معروف والحق عندي ان الكبيرة والصغيرة لا يعرفان الا بالسمع وهو ما روى ابن عمر عن ابيه رضي الله عنهما انه قال الكبائر تسع وزاد علي رضي الله عنه السرقة وشرب الخمر وروى ابو بكر رضي الله عنه اكل الربوا فصار المجموع اثنتي عشرة كبيرة فروى ابن عمر عن ابيه رضي الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم قال الكبائر تسع الاشرار بالله وقتل النفس المؤمنة وقذف المحصنة والفرار عن الزحف والسحر واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين والاحقاد في الحرام اي الظلم في البيت الحرام من الخد الرجل اذا ظلم في الحرم وروى ابو هريرة رضي الله عنه مع ذلك اكل الربوا وروى عن علي رضي الله عنه انه اضاف الى ذلك السرقة وشرب الخمر فصار المجموع اثنتي عشرة كبيرة كذا في الكشف رواية التسع عن ابن عمر واثنان عن علي وواحد عن ابى هريرة وقيل ما خصه الشارع بالذكر فهو كبيرة (قوله فقد قيل لا صغيرة مع الاصرار ولا كبيرة مع الاستغفار) قول يشير بهذا ان من لم يجتنب عن الكبائر مع الاصرار على الصغيرة ثم تاب عنهما واحتراز عن محظورات الدين رجحنا جانب الصدق في الرواية على الكذب لان الحرز

عن جميع الكبائر مع منع الاصرار عن صغيرة واحدة متعذرا ايضا خصوصا للعوام لكن التوبة والانابة ايسر بمتعذر فلا كبيرة مع التوبة اذ التوبة يمحو الحوبة وانها مقبولة قطعا قال الله تعالى قابل التوب وانما رجحنا جانب الصدق في الرواية على الكذب بالاحتراز عن محظورات دينه في زمان روايته لانه لم يرتكب شيئا من اول عمره من الكبائر والصغائر مصررا او غير مصررا (قوله كسرقة لقمة والتطفيف بحبة) وذكر الغزالي رحمه الله في المستصفي لاختلافه لا يشترط العصمة عن جميع المعاصي ولا يكفي ايضا اجتناب عن الكبائر بل عن الصغائر ما يرد به كسرقة بصللة او تطفيف في حبة قصدا او بالجملة كل ما يدل على ركاكة دينه الى حد يجتري على الكذب بالاغراض الدنياوية يرد به انتهى (قوله والاجتماع مع الاراذل الخ) يعني قد شرط في العدالة الاجتناب عن بعض المباحات القادحة في المروة نحو الاكل في الطريق والسوق لغير السوق والبول في الشارع وصحبة الارذال وافراط المزاج والحرف الدنية من دباغة وحجامة وحباكمة ممن لا يلبق به من غير ضرورة لان من يرتكبها لا يجتنب الكذب غالبا (قوله فخبير الفاسق والمستورا الخ) يعني لما كانت العدالة شرطا في الرواية فخبير الفاسق والمستور لم يكن حجة بل كان حردا لعدم اصل العدالة في الفاسق وفوات الكمال في المستور لان حاله متردد بين كونه فاسقا او عدلا لانه هو الذي لا يعرف عدلته ولا فسقه ولهذا لم يجز القضاء بشهادة الفاسق ولم يجب بشهادة المستور اقول في كلام الشارح رمز الى ان خبر المجهول ايسر بمردود عندنا وان كان خبر المستور مردودا لان خبر المجهول من القرون الثلاثة مقبول عندنا بشهادة النبي صلى الله عليه وسلم على ذلك القرون بالعدالة خلافا للشافعي قال لما لم يكن خبر المستور حجة فخبير المجهول اولى لان المستور يعلم ذاته ولا يعلم حاله في العدالة والفسق اما المجهول فلا يعرف ذاته ولا حاله الا برواية حديث او حديثين فيكون ادنى حال من المستور اعلم ان خلاف الشافعي في ان خبر المجهول مطاوعا واما عندنا فخبير المجهول من القرون الثلاثة مقبول لغلبة العدالة فيها بشهادة النبي صلى الله عليه وسلم وبعد القرون الثلاثة مردود لغلبة الفسق قال فخبير الاسلام فاذا ثبت هذه الجملة يعني اذا ثبت ان العقل والاسلام والضبط والعدالة من الشروط اللازمة في الراوي لصحة الرواية كان الاتبعي والمحدود في التعذف والمرأة والعبد من اهل الرواية لوجود هذه الشرائط في كل واحد منهم وكان خبرهم حجة بخلاف الشهادة في حقوق الناس لانها تفتقر الى تمييز زائد يعلم بالعمى والى ولاية كاملة متعديفة الى الغير تتعدم بالرق وتقتصر بالانوية

وتجدد القذف على ما عرف فاما هذا اي رواية الاخبار وقبولها فليس من باب الولاية
 لوجهين احدهما ان ما يلزم السامع من خبر المخبر بامور الدين فانما يلزم بالتزامه طاعة الله
 ورسوله كما يلزم القاضي الفصل والقضاء بسماع الشهادة بالتزامه لا بالزام الخصم
 والثاني ان خبر المخبر في الدين يلزمه اولاً ثم يتعدى الى غيره ولا يشترط لمثله قيام الولاية
 بخلاف الشهادة في مجاس الحكم وقد ثبتت عن اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم
 رواية الحديث من ابتلى بذهب البصر وقبول رواية النساء والعبيد ورجوعهم
 الى قول عائشة رضي الله عنها وقبول النبي صلى الله عليه وسلم خبر بريرة
 وغيرهما انتهى ملخصاً اما الرواية من ابتلى بذهب البصر مثل عبدالله بن
 ام مكتوم وعبدالله بن عباس وعبدالله بن عمر وجابر رضي الله عنهم قبلت الاخبار
 منهم ورويت عنهم ولم يسأل احداً منهم رووا قبل العمى او بعده وكانوا يرجعون
 في المسائل المشككة الى ازواج النبي صلى الله عليه وسلم ويسألون عن النبي واخبارهم
 عن امور الدين وهم يعتمدون على اخبارهن ورجوع اكثر الصحابة الى عائشة رضي الله
 عنها وروايتها مشهورة لا تنكر بل تقبل وكانت من فقهاء الصحابة ولها اربع مائة تليد
 من ابناء الصحابة ومدحها رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال خذوا ثلثي دينكم من هذه
 الحميراء وقد قبل رسول الله صلى الله عليه وسلم خبر سلمان حين كان عبداً كما سبق
 تفصيله وقد قبل خبر بريرة قبل عثقتها واجاب دعوه المملوك ويعتمد على قول الرسول
 في دعوه الاذن والامة قبلوا اخبار الموالي وتلقته باقبول مثل رافع وسالم فثبت
 ان الاعمى والمملوك والمرأة والمحدود في القذف بعد التوبة مثل البصير والحرو والذكر
 وغير المحدود في الرواية واعلم ان العلماء قاوا في الفاسق اذا تاب عن الفسق هل يقبل
 روايته اتفق المشايخ انه يقبل الا من كذب متعمداً في الحديث فانه لا يقبل روايته ابداً
 وان تاب واحسن توبته وعلى هذا اعتمد جمهور العلماء وقد روى عن المشايخ ان
 كل من اسقطنا خبره بكذب وجدناه في نقله لم نعد لقبوله بتوبته منه ومن ضعفنا
 خبره لم نجعله قوياً بعد ذلك وذكر ابو عمرو في كتاب معرفة علم الحديث ان من
 كذب في خبر واحد وجب اسقاط ما تقدم من حديثه كذا في الشروح

باب تقسيم الراوي الذي جعل خبره حجة

قال فخر الاسلام وهو ضر بن معروف بالرواية ومجهول في الرواية فالمعروف نوعان
 احدهما من عرف بالفقه والتقدم في الاجتهاد والثاني من عرف بالرواية دون
 الفقه والفتوى واما المجهول فعلى وجوه امان يروي عنه الثقة ويعملوا بحديثه
 ويشهدوا له بصحة الحديث او يسكتوا عن الطعن فيه او يعارضوه بالطعن والرد

واختلف فيه اولم يظهر حديثه بين السلف فصار قسم المجهول على خمسة
 اوجه واما المعروف بالرواية انتهى (قوله فان كان ذلك المعروف بها) اي بالرواية
 فقيها (قوله والعبادة) اي عبدالله بن مسعود وعبدالله بن عباس وعبدالله بن
 عمر وعبدالله بن زيد رضي الله عنهم (قوله وزيد ومعاذ وعائشة ونحوهم) اي زيد
 ابن ثابت ومعاذ بن جبل وابوموسى الاشعري وعائشة وابي بن كعب وحذيفة اليماني
 وعبد الرحمن بن عوف (قوله يقبل الرواية منه مطلقاً) اي يقبل الرواية من
 ذلك الفقهاء لانهم اشتهروا بالفقه والنظر وحديثهم حجة ان وافق القياس
 عند جمهور الفقهاء او خالفه فان وافقه تأيد بحديثهم وان خالفه ترك القياس
 بحديثهم (قوله وروى عن مالك ان القياس مقدم عليه) يعني قال المالك رحمه الله تعالى
 القياس مقدم على خبر الواحد لان القياس حجة باجماع السلف وفي اتصال هذا
 الحديث شبهة لان خبر الواحد لا يكون حجة الا بعد الاتصال بالرسول صلى الله عليه
 وسلم وفيه شبهة فلا يكون مساوياً للقياس لما هو فكان الاخذ بالقياس الذي هو
 ثابت بالاجماع اقوى من الاخذ بالثابت بخبر الواحد فكان العمل به اولى ولان خبر
 الواحد يحتمل التخصيص والقياس لا يحتمل التخصيص فكان غير المحتمل اولى
 من المحتمل ولان القياس اثبت من خبر الواحد لجواز السهو والغلط على الراوي وعدم
 الجواز على القياس ولا زرد خبر الواحد والاخذ بالقياس مشهور بين الصحابة
 فان ابن عباس رضي الله عنهما رد الموضوع بما مست النار قال او توضأت بماء سخين
 ا كنت توضأ منه وكذلك سمع روايته من حل جنارة فليتوضأ قال انزلنا الموضوع
 من حل عيدان يابسة وعلى رضي الله عنه رد حديث بردع بالقياس وعمر رضي الله
 عنه حديث فاطمة بنت قيس بالقياس فثبت ان القياس اقوى من خبر الواحد
 (قوله وردبانه يقين باصله وانما الشبهة في نقله) اي اجيب عن مالك بان خبر الواحد
 يقين باصله لانه في الاصل كلام الرسول المسموع من رسول الله صلى الله عليه
 وسلم وهو حجة بلا شبهة وانما وقعت الشبهة في نقله بعارض النسيان او الغلط
 والسهو وبواسطة الراوي فكان الاحتمال عارضاً (قوله وفي القياس العلة محتملة في
 الاصل) اي الاصل في الرأي الوصف المؤثر وهو محتمل ان يكون غلطاً في ذاته لان
 الرأي يحتمل ان يقع خطأ وصواباً فكان الاحتمال في القياس اصلاً وفي الحديث
 عارضاً (قوله وعلى تقدير ثبوتها فيه يمكن ان يكون بخصوصية اثره في الفرع
 مانع الخ) واثن سلمنا ان العلة وهي الوصف المؤثر الذي عينه المجتهد وجعله
 مناط الحكم ثابت في القياس لكن الوصف المؤثر الذي عينه يحتمل ان يكون مؤثراً

ويحتمل ان يكون غير مؤثر لان كل وصف من اوصاف النص يحتمل ان يكون متعديا ويحتمل ان لا يكون متعديا وبعدها تعدى يحتمل ان يكون مؤثرا بخصوصيته ويحتمل ان لا يكون مؤثرا لكون المانع في الفرع فكان الاحتمال الثابت في الاصل اقوى من الاحتمال الواقع في الطريق بعد ثبوت الاصل باليقين فكان الاخذ بما هو اقل احتمالا اول فثبت ان العمل بخبر الواحد اولى من القياس قال فخر الاسلام ولان الوصف الذي علل المجتهد به وعينه في الوصف كالخبر والرأى والنظر في الوصف كالسمع والقياس عمل به والوصف ساكت عن البيان والخبر بيان بنفسه فكان الخبر فوق الوصف في الانابة والسماع فوق الرأى في الاصابة ولهذا قد مناخير الواحد على التحرى في القبلة فلا يجوز التحرى معه (قوله والاى وان لم يكن فقيها كابي هريرة وانس بن مالك الاولى ان يقال) اى وان لم يعرف بالفقه لكنه معروف بالعدالة والضبط والحفظ مثل ابي هريرة وانس بن مالك رضى الله عنهما لانهما معروفان بالضبط والحفظ والرواية في الحديث لكنهما ايسر بفتحه مثل الخلفاء الراشدين والعبادلة وتقديم ابي هريرة ذيل على انه اضبط وزاد البردوى بلا رضى الله عنه (قوله فتزد روايته ان لم يوافق الحديث الذي رواه قياسا اصلا) يعنى ان وافق خبر من عرف بالعدالة والضبط والحفظ دون الفقه القياس عمل به وان لم يوافق قياسا اصلا ترد قال فخر الاسلام وان خالفه لم يترك الا بالضرورة وانسداد باب الترجيح انتهى وقال صاحب الكشف وان خالف القياس لم يترك الا بالضرورة وانسداد باب الرأى من كل وجه حتى اذا كان موافقا لقياس ومخالفا لقياس اخر لم يترك الحديث بخلاف المجهول فانه ان كان موافقا لقياس ومخالفا لآخر جاز تركه والعمل بالقياس المخالف كذا ذكر في فوائد هذا الكتاب وقوله وانسداد باب الرأى تفسير للضرورة وفي قوله لم يترك الا بالضرورة لطف ورعاية ادب كما ترى انتهى وقال صاحب البرهان وفي ايراد لفظ الضرورة حسن رعاية الادب انتهى والمص ترك هذا الادب (قوله وذلك لان النقل بالمعنى كان شايعا فيهم) اى بيان وجه عدم القبول لخبر من لم يعرف بالفقه ان ضبط حديث رسول الله عليه الصلوة والسلام عظيم الخطر لانه اولى جوامع الكلم قال صلى الله عليه وسلم اوتيت جوامع الكلم اى كلامه جاء بعد لعان كثيرة والوقوف على جميع معاني كلام رسول الله امر عظيم ولهذا قلت رواية الاخبار من كبار اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم الا ترى ان ابا بكر رضى الله عنه طالت صحبته وقويت محبته وقلت روايته مع قوله صلى الله عليه وسلم ما صب الله في قلبي شيئا الا صببت في قلب

ابن بكر وابن مسعود رضى الله عنهما ظهرت فقاوته وانتشرت فصاحته وقد قيا في حقه هذا على علماء وماروى في حياته الا قليلا روى عن عمر بن ميمون انه قال صحبت ابن مسعود سنين ما سمعته يروى الامرة واحدة وباقى تفصيله سبق قبل ورقة فارجع ثم وقد كان نقل الحديث بالمعنى مستغنيا عنهم فاذا قصر فقه الراوى عن ذلك معانى حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم واحاطتها لم يؤمن ان يذهب عليه شئ من معانيه بنقله (قوله فبدخله شبهة زائدة يخلو عنها القياس) اى لما ظهر نقل الحديث عنهم ان هذا الراوى نقل معنى كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم بعبارة لا ينتظم المعانى التى انتظمها عبارة رسول الله صلى الله عليه وسلم لقصور فهمه عن دركها اذا نقل بالمعنى لا يتحقق الا بقدر فهم المعنى فيدخل هذا الخبر شبهة زائدة يخلو عنها القياس فان الشبهة في القياس ليست الا في الوصف الذى هو اصل القياس وههنا تمكنت شبهة في متن الحديث بعد ما تمكنت شبهة في الاتصال فكان فيها شبهتان وفي القياس شبهة واحدة فيحتاج في مثل هذا الخبر بترجيح ما هو اقل شبهة وهو القياس قال فخر الاسلام وانما يعنى بما قلنا قصورا عند المقابلة بفقه الحديث فاما الازدراء بهم فما ذ الله تعالى من ذلك انتهى اقول هذا اعتذار ورد تشنيع الشافعى علينا ووجه الاعتذار ان كلامه اوهم انه ازدرى بعض الصحابة وعابهم بالغلط وطعن فيهم بعدم الفهم فزال ذلك الوهم بقوله انما يعنى من قصور فقه الراوى قصورا عند المقابلة بفقه الحديث يعنى قصر فقه الراوى بنسبة فقه لفظ الحديث ولا يعنى به الازدراء اى الاستحقاق والاستخفاف بهم والعياذ بالله تعالى ووجه بيان تشنيع الشافعى رحمه الله روى في اشارات الاسرار ان اصحاب الشافعى شنع علينا ونسب اصحابنا الى الطعن على ابي هريرة وغيره من الصحابة وكان هذا معاندة لانا ما تركنا احد يشتم برأينا بل ندع الصحابة في الرد خبره لان ابن عباس وعائشة من الفقهاء بردان خبر ابي هريرة بالقياس الجلى (قوله مثل حديث المصراة) اى الحديث الذى قصر فيه فقه الراوى في دخله شبهة زائدة يخلو عنها القياس فيعمل بالقياس لا بالحديث مثل حديث ابي هريرة في المصراة (قوله قال من اشترى شاة فوجدها محفلة الخ) اقول الرواية عن ابي هريرة مختلفة لانه قال صاحب الكشف مثل حديث ابي هريرة او مثال ما ذكرنا حديث ابي هريرة في المصراة وهو ما روى ابو هريرة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لا تصروا الابل والغنم فن ابنا عها وهو بخير النظرين بعد ان يحلبها ان رضيتها امسك وان سخطها ردها وصاعا من تمر

ويروى باخير النظرين ويروى من اشترى شاة محفلة فهو باخير النظرين ثلثة ايام والتصيرية في اللغة اجمع يقال صريت الماء اى جهته والمراد بها في الحديث جمع اللبن في الضرع بالشد وترك الحلب مدة ليتخيل المشتري انها غريزة اللبن والتخفيل بمعناها ايضا وقوله باخير النظرين فقيل النظر الاول عند الحلبه الاولى والنظر الاخر عند الحلبه الاخرى ومعنى قوله بخير النظرين نظره لنفسه بالاختيار والامساك ونظره للبايع بالرد والفسخ (قوله ووجه كون هذا الحديث مخالفا للقياس الصحيح الخ) الظاهر ان يقول ووجه كون هذا الحديث مردودا لانه انسد فيه باب الرأى فصارنا نسخا بالكاتب والحديث المشهور اما الكتاب فهو قوله تعالى فاعتبروا يا اولى الابصار وهذا النص يقتضى وجوب العمل بالقياس واما الحديث المشهور فهو حديث معاذ بن جبل اجتهد برأى فقال النبي صلى الله عليه وسلم الحمد لله الذى وفق رسوله ورسول رسوله الحديث مع كونه معارضا للاجماع في ضمان العدوان بالمثل او القيمة دون التمر والحديث لا يعارض الاجماع ولا ينسخه بل ينسخ الاجماع بالاجماع وبؤيد ما قلنا ما قاله صاحب الكشف واما الحديث فيخالف للقياس فكان ناسخا للكتاب والسنة الموجبين للعمل بالقياس معارضيا للاجماع الموجب للعمل بالقياس فيكون مردودا لان من احاديث ابي هريرة انما يقبل ما لا يخالف القياس فاما ما خالفه فالقياس مقدم عليه كذا في الاسرار والمبسوط (قوله ان يقدر ضمان العدوان بالمثل ثابت بالكتاب الخ) اى ضمان العدوان فيجمله مثل مقدر بالمثل بالكتاب وهو قوله تعالى فمن اعتدى الاية (قوله وتقديره بالقيمة) اى تقدير ضمان العدوان فيما المثل له بالقيمة ثابت بالحديث المعروف (قوله وكلاهما ثابت بالاجماع) اى ما ثبت بالكتاب والسنة ثابت بالاجماع ايضا لانه قد انعقد الاجماع على وجوب المثل او القيمة عند فوات العين فتعذر الردم اللبن ان كان من ذوات الامثال وهو الظاهر يضمن بالمثل بالكتاب وانعقاد الاجماع ايضا عند فوات العين ويكون القول في بيان المقدر قول من عليه وانما يكن مثليا يضمن بالقيمة بالحديث المعروف وانعقاد الاجماع ايضا عند فوات العين فاجاب التمر مكانها مخالفا للحكم الثابت بالكتاب والسنة والاجماع فيكون مثل هذا الحديث نسخا للكتاب والحديث المشهور ويكون معارضا بالاجماع فيكون نسخا بالاجماع ايضا ولا يجوز نسخ الكتاب والحديث المشهور والاجماع بمثل هذا الحديث بل لا يجوز نسخ الاجماع بالحديث مطلقا لان الاجماع لا ينسخ الا بالاجماع فتعذر الرد بهذا الحديث المذكور عن ابي هريرة خلافا للشافعي لانه جعل التصيرية عيبا حتى كان المشتري الخيار

اذا تبين بعد الحلب خلاف ما تخيله تمسكا بالحديث وهو حديث صحيح مخرج من الصحيحين واذا صح الحديث بترك القياس بمقا بلسته مع ان الحديث موافق للاصول لان الخيار انما يثبت لغرور كان من البايع والغرور يثبت للمشتري حق الرجوع دفعا لذلك الغرور فكان الحديث موافقا للاصول وان كان مخالفا في رد صاع من تمر لان الغرور هنا من البايع بشد الضرع وجمع اللبن فيه وجوابنا ان التصيرية ليست بعيب فلا يكون للمشتري ولاية الرد بسببها من غير شرط لان البيع يقتضى سلامة المبيع وبقوله اللبن لا تنعدم صفة السلامة لان اللبن ثمرة وبعدها لا تنعدم صفة السلامة فبقوله اولى فلا يجوز ان يثبت الخيار للغرور ولان المشتري معتد لا مغرور فانه ظنها غريزة اللبن بناء على شئ مشتبه فان انتفاخ الضرع قديكون بكثرة اللبن وقديكون بالتخفيل وهو اظهر ما عليه عادات الناس في تزويج السلعة بالحبل فيكون هو معترا في بناء ظنه على المحتمل والمحتمل لا يكون حجة كذا في الشروح (قوله فان لم يعرف الراوى الا بحديث او حديثين) قال فخر الاسلام واما المجهول فانما نعتى به المجهول في رواية الحديث بان لم يعرف الا بحديث او حديثين مثل وابصة بن معبد وسلمة بن المحبق ومعتل بن سنان انتهى اعلم انك تحتاج ههنا الى معرفة المجهول والى معرفة حكمه في الرواية والى معرفة الصحابي وغيره اما المجهول فهو نوعان مجهول في النسب وتلك الجهالة مانعة من القبول عند البعض خلافا لجمع اهل الاصول وائمة الحديث وفخر الاسلام احرز عن هذا وقال فانما نعتى به المجهول في رواية الحديث الخ ولم يعرف عدالته وفسقه ولا صحبته مع النبي صلى الله عليه وسلم وذكر شمس الائمة وانما نعتى بالمجهول من لم يشتهر بطول الصحبة مع الرسول صلى الله عليه وسلم وانما عرف بما روى بحديث او حديثين واما المعروف فهو الذى صار مشهورا برواية الحديث بطول الصحبة مع الرسول صلى الله عليه وسلم والعدالة والضبط والاتقان وهو في الصدر الاول من اصحاب الرسول صلى الله عليه وسلم وفي الثاني من التابعين رضوان الله تعالى عليهم اجمعين واما المجهول هل هو من اصحاب الرسول صلى الله عليه وسلم فقد اختلف فيه وهذا الخلاف بناء على تفسير الصحابي وقد اختلف فيه قال عامة ائمة الحديث وبعض اصحاب الشافعي رحمه الله انه من صحب الرسول صلى الله عليه وسلم لحظة فهو من اصحابه وسمى صحابيا لان لفظ الصحابي مشتق من الصحبة وهى لا تقتضى الدوام في الصحبة ولا المقدار المعين بل هى تعم القليل من الزمان والكثير وعلى هذا التقدير يكون المجهول من اصحاب رسول صحابيا

وقال أئمة الأصول انه اسم من لازم النبي صلى الله عليه وسلم واختص به ايام حياته وطالت صحبته معه على سبيل المتابعة له واستفاد منه ولا يسمى كل اعرابي بوال علي عقبه رأى النبي صلى الله عليه وسلم صحابيا الا ترى ان من جالس ساعة عالما لا يقال انه من اصحابه وكذا اذا جالسه لا على طريق التبع والاستفادة الا اذا طالت صحبته وانفقت كلمته واستفاد فوائده فمضى صحابه ووجدت في بعض الحواشي ان ادنى المدة ستة اشهر وذكر ابو بكر احمد بن علي البغدادي عن سعيد بن المسيب انه كان يقول الصحابة لانهم الامن اقام مع الرسول صلى الله عليه وسلم سنة او سنتين وغزاه معه غزوة او غزوتين وعلى هذا التقدير لا يكون المجهول في الصدر الاول من اصحاب الرسول صلى الله عليه وسلم لانه لم يعرف الا برواية حديث او حديثين واصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم طالت صحبتهم وعرفت عدالتهم واشتهرت ملازمتهم واتحدت كلمتهم واستفاضت استفادتهم وقد اثبت الله جل جلاله عليهم وزكاهم وعدلهم قال الله تعالى السابقون السابقون اولئك المقربون في جنات النعيم وقال تعالى السابقون الاولون من المهاجرين والانصار الذين اتبعوهم باحسان رضى الله عنهم ورضوا عنه وقال والذين معه اشداء على الكفار رجاء يئسهم تريهم ركعا سجدا يبتغون فضلا من الله ورضوانا وقال تعالى لقد رضى الله عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة وقال صلى الله عليه وسلم اصحابي كالنجوم فبايعهم اقتديتم اهتديتم والاهتداء بدون الهداية والعدالة لا تتصور وقال صلى الله عليه وسلم ايضا الله في اصحابي من احبهم فحبي احبهم ومن ابغضهم فببغضى ابغضهم واذ كان محبتهم سببا لمحبة الرسول صلى الله عليه وسلم وبغضهم سببا لبغضه عليه الصلاة والسلام كان درجتهم عظيم الخطر فوى الاثر عنه هذا وامثاله كثير لا يحصى عدد الرمل والحصى وكيف انهم قتلوا انفسهم وبنوا رؤسهم وهاجروا اوطانهم وجاهدوا اخوانهم وضربوا نساءهم لاجل الدين القويم ونصرة المذهب الحق المستقيم فلا يبالون من بذل المقدور والاموال وقتل الرجال والنساء والاولاد فهذه الخصال الحميدة والاصناف الجميلة في نصرة الرسول الامي والدين الحق السوي دائل قاطع وبرهان ساطع على انهم هم الموقنون اوائك على هدى من ربهم واوائك هم المفلحون فثبتت صحبتهم وعدالتهم وقوتهم وسدادهم قال صلى الله عليه وسلم لاندكروا اصحابي الا بخير فلو انفق احدكم ملاء الارض ذهبها ما درك مدا حدهم ولا نصفه وقال صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى اختار لي اصحابا واصهارا وانصارا وهذه الاثنية

من الله تعالى لهم ومن الرسول صلى الله عليه وسلم عليهم دليل على انهم افاضون ولا يعادلهم احد ولا يساويهم احد اللهم اجعل لنا محبة للنبي صلى الله عليه وسلم ولا آله واصحابه وسائر المتقين وارزقنا في الآخرة بعفوك يارب العالمين واكرمنا بشفاعته النبي الامين وسائر الانبياء والمرسلين (قوله فان لم يظهر حديثه في السلف الخ) قال فخر الاسلام واما اذا لم يظهر حديثه في السلف فلم يقابل برد ولا قبول لم يترك القياس به ولم يجب العمل به في زماننا ولكن العمل به جائز لان العدالة اصل في ذلك الزمان ولذلك جوز ابو حنيفة رحمه الله القضاء بظاهر العدالة من غير تعديل انتهى حاصله اذا لم يبلغ حديث المجهول السلف فلم يقابل برد ولا قبول اذا خالف القياس لم يترك القياس به ولم يجب العمل به في زماننا اذا ظهر بيننا لكن جازبه العمل اذا وافق القياس لان المجهول في الصدر الاول عدل ظاهر فباختبار هذا الظاهر ترجح جانب الصدق في خبره وباعتباره لم يظهر في السلف يتمكن فيه تهمة الكذب فقلنا بل يجوز العمل به اذا وافق القياس ولا يجب العمل بمثل هذا الخبر كذا ذكره ائمة الأصول ان قلت ان الحكم ثبت جوازه بالقياس فما فائدة اضافة الجواز الى الخبر مع انه لم يجب العمل به قلت الخبر اذا كان موافقا للقياس يضاف الحكم اليه وكان القياس مؤيد له او نقول فائدة اعمال الدليل او نقول ثبوت الحكم عند من لا يرى القياس حجة اعلم ان خبر المجهول على خمسة اوجه الاول ما روى عنه السلف وشهدوا بصحته والثاني ما سكتوا عنه من الطعن والثالث ما اختلف فيه والرابع ما رده الكل والخامس ما لم يظهر حديثه في السلف وعلى هذا المنوال رتب فخر الاسلام والمص جعله عكسا (قوله ولذا جوز ابو حنيفة رحمه الله الحكم بظاهر العدالة الخ) اي ولا يكون العدالة اصلا في القرون الثلاثة جوز ابو حنيفة رحمه الله الحكم بظاهر عدالة الشاهد من غير تعديل ولكن لم يجب عليه القضاء لانها حنيفة كان في القرن الثاني والغالب فيه العدالة لان الظاهر من اهله الصدق (قوله فان الفسق لما شاع فيها لم يجز العمل بتلك الرواية) ولهذا لم يجوز ابو يوسف ومحمد القضاء بشهادة المستور لانهما كانا في زمان ظهور الفسق وبدوا بالكذب بشهادة النبي صلى الله عليه وسلم (قوله وان ظهر حديثه فيهم) اي في السلف فان قبلوها بان رووا عنه وشهدوا الخ اي ان روى عن المجهول السلف وشهدوا له وعملوا بصحة الحديث بالاتفاق صار حديث المجهول مثل حديث المعروف بشهادة اهل معرفة الخبر والحديث والنقل والرواية لان السلف كانوا لا يقبلون الحديث الا بعد ما ثبت انه مروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم

فلا يكون قبولهم الا بعد العلم بحجة هذا الحديث وبعد العلم بعدالة الراوي فان قيل كيف صار كالمعروف مع الراوي مجهول ولم يعرف عدله وضبطه قلت يحتمل ان يكون موافقا لما سمعوا عن الرسول صلى الله عليه وسلم ويكون موافقا لبعض الروايات المشهورة او صار بشهادتهم كانوا بربوبانفسهم (قوله اولم يطعنوا في روايته الخ) يعني ان سكت السلف عن الطعن بعد النقل فهو مقبول ايضا بالاتفاق لان السلف من اهل المعرفة وائمة الهدى لا يحل لهم السكوت الاعلى وجه الرضاء بالمسموع فكان السكوت منهم عن الرد دليل التقرير بمنزلة ما قبلوه ورووا عنه ولو لم يحتمل على هذا ثبت شبهة التقصير منهم ونهية الرضاء باطل زعمه لا يجوز ان (قوله معقل بن سنان في بردع) قال فخر الاسلام وان اختلف فيه مع نقل الثقة عنه فكذلك اى يقبل عندنا مثل حديث معقل بن سنان ابي محمد الاشجعي في حديث بردع بنت واشق الاشجعية انه مات عنها هلال بن مرة ولم يكن فرض لها مهرا ولا دخل بها ففرض له رسول الله صلى الله عليه وسلم بمهر مثل نساءها فعلم بمحدثه ابن مسعود رضى الله عنه ورده على كرم الله وجهه انتهى اعلم ان قوله عندنا في هذا الوجه دليل على ان هذا القسم ليس باثني في معنى يقبل عندنا في هذا القسم ولا يقبل عند الشافعي كذا في الشروح ومعقل يفتح الهم والعين المهملة والقاف وفي بعض نسخ البردعي معقل بن يسار والصحيح سنان (قوله وقد روى عنه الثقة) اى روى هذا الحديث عن معقل بن سنان الثقة اقول قوله وقد روى تأييد لقبول ابن مسعود رواية المجهول وفيه نوع مصادرة لان ابن مسعود رضى الله عنه داخل في الثقة مع ان الاظهر ان يذكر هذا القول بعد قوله فعملنا بها لما وافق القياس الخ كما ذكره فخر الاسلام فتأمل (قوله كابن مسعود ومسروق) اى روى الثقة من القرن الاول كابن مسعود ومن القرن الثاني علقمة ومسروق ونافع بن جبير والحسن البصرى رضى الله عنهم فثبت عدالتهم بروايتهم فتقبل روايته وتقدم على القياس عندنا (قوله فعملنا بها لما وافق القياس عندنا) فان الموت كالدخول بيان موافقة الحديث القياس عندنا ان المهر يجب بمجرد العقد نفسه ويتأكد بالموت كما يتأكد بالوطئ لان النكاح عقد العمر بالموت واذا انتهى العمر تقر فيكون بمنزلة تسليم المعقود عليه وهو الوطئ وقد يجب العدة بالموت فيجب تمام المهر ايضا فاذا ثبت انه يوافق القياس وجب العمل به عندنا (قوله ولم يعمل به الشافعي لمخالفة لقياس عنده) اى لم يعمل بهذا الدليل الشافعي رجه الله لان عنده المهر لا يجب بنفس المقعد كراى على بل بالفرض والتراضى او بقضاء

القاضي او بالوطئ فانما انعدم هذه الوجوه الى زمان الموت لا يجب شئ كهلاك المبيع قبل القبض وكالمطلقة قبل الدخول بها عنده لان المعقود عليه سالم واذا ثبت انه يخالف القياس وجب رده (قوله وان ردوا) اى السلف روايته ردت يعنى اذا ظهر حديثه ولم يظهر من السلف الازدراء لم يقبل حديثه وصار مستكرا لا يعمل به على خلاف القياس وصار هذا غير حجة (قوله كما ردت فاطمة بنت قيس انه صلى الله عليه وسلم لم يجعل لها نفقة ولا سكنى وقد طلقها زوجها ثلاثا) يعنى هذه لرواية خلاف القياس لان المطلقة ثلاثا مادامت في العدة تستحق النفقة والسكنى عندنا وهو مذهب عمر وعبد الله بن مسعود وابراهيم النخعي والثوري وجماعة من اهل العلم وقالت طائفة لها السكنى دون النفقة الا ان يكون حاملا حكى ذلك عن ابن المسيب وبه قال الزهري والشافعي والليث والاوزاعي وابن ابي ليلى وروى عن ابن عباس انه لا نفقة لها ولا سكنى الا ان يكون حاملا وهو قول الحسن وعطاء بن ابي رباح والشعبي واحمد واسحق لحديث فاطمة بنت قيس اخبرت ان زوجها اباع مروان حفص المخزومي طلقها ثلاثا فامر بنفقة اصوع من شعير فاستقلتها وكان النبي صلى الله عليه وسلم بعثه مع علي رضي الله عنه نحو اليمن فانطلق خالد بن الوليد في نفر من بني مخزوم الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله ان اباع مروان فاطمة ثلاثا فهل لها نفقة فقال صلى الله عليه وسلم ليس لها نفقة ولا سكنى فان قيل هذه الرواية يقتضى ان تكون رواية فاطمة مقبولة عندكم كخبر معقل بن سنان الاشجعي قلت انما تقبل بشرط ان لا يكون مخالفا للكتاب والسنة والقياس الصحيح اما مخالفة بالكتاب فقوله تعالى ولا تخرجوهن من بيوتهن وقوله اسكنوهن من حيث سكنتم وفي قراءة ابن مسعود اسكنوهن من حيث سكنتم وانفقوا عليهن الاية واما مخالفة بالسنة فقال عمر رضى الله عنه سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لها السكنى والنفقة وعن عائشة رضى الله عنها انها قالت لفاطمة الاتنى الله يعنى في قولها لا سكنى ولا نفقة فكانت تقول تلك المرأة فثبت العالم وقال ابو سلمة بن عبد الرحمن تنكر الناس على فاطمة ما كانت تحدث به وعن ابن اسحق قال كنت جالسا مع الاسود في المسجد الاعظم ومعنا الشعبي تحدث الشعبي بحديث فاطمة فاخذ الاسود كفا من حصباء فقال وياك تحدث بمثل هذا ورده ابراهيم النخعي والثوري ومروان بن الحكم وهو امير بالمدينة ورد عمر رضى الله عنه كان بحضرة اصحاب رسول الله ولم ينكر ذلك عليه احد وقيل لسعيد بن المسيب ان تعد المطلقة ثلاثا فقال في بيتها فذكر له حديث

فاطمة فقال تلك المرأة افذنت الناس انهما استطالت على احبائهما فامر رسول الله صلى الله عليه وسلم ان تعمد في بيت ام مكتوم وعن عائشة رضي الله تعالى عنها انها قالت لفاطمة انما لم يقض لك بالنفقة لانك نائمة وتاويله ان زوجها كان غائبا وركل اخاه بالشفقة عليها من الشعر فابت فلم يقض لهما بشيء آخر لغيبة الزوج كذاني الاسرار وغيره واما مخالفة القياس الصحيح فقد سبق تحقيقه في الصحيفة في قوله فعملنا بها لما وافق القياس الخ على ان حديث فاطمة طعن فقد روى عن عمر رضي الله عنه انه قال حين روى له هذا الحديث انما لا ندع كتاب ربنا ولا سنة نبينا صلى الله عليه وسلم بقول امرأة لاندري اصدقت ام كذبت حفظت ام نسيت فهذا من عمر رضي الله عنه طعن مقبول فانه اخبر انها منتهمة بالكذب والغفلة والذيان ثم اورد مخالفا للكتاب والسنة فدل على ان في كتاب الله تعالى وسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم سكتي ونفقة لهذه المعتدة قال عيسى بن ابان انه انما اراد بقوله كتاب ربنا وسنة نبينا القياس الصحيح فانه ثابت بانسكاب والسنة بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب لان الكتاب والسنة سببا ثبوت اذ لو كان المراد عين النص لتلاه ولروى السنة فيكون بيانها ورد مخالفا للقياس فلا يقبل الا ان يكون مشهورا او الراوي ففيها مع ان رواية الفقيه يعارضه فكيف يكون مقبولا

باب بيان قسم الانقطاع

ما فرغ عن بيان الاتصال شرع في بيان الانقطاع (قوله وهو نوعان) ظاهر وباطن (قوله وهو الارسال) اي الانقطاع الظاهر الارسال من الاخبار لان الانقطاع ضد الاتصال والاتصال يحصل بذكر الرواة فالانقطاع يكون بترك الرواة (قوله وفي اصطلاحنا) اي هذا النوع الذي نحن بصدده سمي مرسل في اصطلاحنا لعدم تقيده بذكر الواسطة بين الراوي والمروي عنه (قوله وفي اصطلاح المحدثين ترك التابعي الواسطة بينه وبين الرسول صلى الله عليه وسلم) يعني ان المنقطع في اصطلاح المحدثين ان يترك التابعي الواسطة التي بينه وبين الرسول فيقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا كما كان يفعل سعيد بن المسيب ومكحول الدمشقي وابراهيم النخعي والحسن البصري وغيرهم (قوله وان ترك الراوي واسطة بين الراويين) يعني ان ترك الراوي واسطة بينه وبين راو آخر سمي منقطعاً مثل ان يقول من لم يعاصر انسا رضي الله عنه قال انس فهذا سمي منقطعاً عندهم اذا كان المتروك واسطة واحدة (قوله وان ترك اكثر من واحدة سموه معضلاً) اي ان كان المتروك بينه وبين راو آخر اكثر من واحد

فهو المسمى بالمعضل بفتح الضاد عندهم قال ابو عمر وعثمان بن عبد الرحمن الدمشقي المعروف بابن الصلاح في كتاب معرفة انواع علم الحديث المعضل لقب لنوع خاص من المنقطع وهو الذي سقط عن اسناده اثنان فصاعدا واصحاب الحديث يقولون اعضله فهو معضل بفتح الضاد وهو اصطلاح مشكل المأخذ من حيث اللغة لانه يقال اعضله فهو معضل بكسر الضاد وائمة الحديث يقولون اعضله فهو معضل بفتح الضاد والانقطاع صفة الحديث لانه منقطع عن الراوي (قوله والكل يسمى مرسل عندنا) اي الكل من المنقطع الذي وهو اربعة انواع يسمى مرسل عند الفقهاء والاصوليين وفي قوله والكل قبل ذكر قوله وهو اربعة اقسام بحث الا ان يقال المراد بالكل ان يكون الواسطة بين الراويين واحدة او اكثر (قوله ويقبل مرسل الصحابي بالاجماع) لانه حكى عن الشافعي انه خص مراسيل الصحابة بالقبول وحكى عنه ايضا انه قال الصحابي قال النبي صلى الله عليه وسلم كذا وكذا قبلت الا ان اعلمه انه ارسله كذا في المعتمد قال فخر الاسلام وتفسير ذلك اي مرسل الصحابي ان من الصحابة من كان من الفتيان قلت صحبه مع رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان يروى عن غيره من الصحابة فاذا اطلق الرواية فقال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم وام يقبده بغيره كان ذلك منه مقبولا وان احتمل الارسال لان من ثبت صحبه لم يحتمل حد بشد الاعلى سماعه بنفسه الا ان يصرح بالرواية عن غيره (قوله ويقبل مرسل القرنين عندنا) يعني ارسال القرن الثاني والثالث حجة عندنا وهو مذهب مالك واحدى الروايتين عن احدين حنبل واكثر المتكلمين وعند اهل الظاهر وجاعة من ائمة الحديث لا يقبل المرسل اصلا وعند الشافعي لا يقبل الا اذا افترن به ما يتقوى به فتح يقبل يعني اذا اتصل من وجه آخر يقبل (قوله اما اولاً) اي احجج مشايخنا بكون ارسال القرن الثاني والثالث حجة عندنا بوجوه ثلاثة اما الاول فلان الثقة من التابعين مثل عطاب بن رباح من اهل مكة وسعيد بن المسيب من اهل المدينة وبعض الفقهاء السبعة وهم القاسم بن محمد بن ابي بكر وعروة بن الزبير وخارجة بن زيد بن ثابت وابوسلمة بن عبد الرحمن وعبيد الله بن عبد الله بن عتبة وسليمان ومثل الشعبي وابراهيم النخعي من اهل الكوفة وابي العالية والحسن من اهل البصرة ومكحول من اهل الشام فانهم كانوا يرسلين ولا يظن بهم الا الصدق فكان اجماعا عملياً على قبول المرسل والاجماع الثاني ان من زمان الرسول صلى الله عليه وسلم الى يومنا هذا يرسلون من غير تحاش وامتناع وملئوا الكتب من المراسيل وام يروا ان احدا

من الامة انكر عليهم ولم يزل العلماء من سلفهم وخلفهم يقولون قال رسول الله كذا
وقال فلان كذا ولو كان المرسل مردودا لامتنعوا عن روايته ولم يقروا عليه فكان
ذلك اجما عا منهم على قبوله ايضا (قوله قال البعض رد المراسيل بدعة الخ)
وفي المغرب المراسيل اسم جمع للمرسل كالمناكير للمتكبر وفي غيره المراسيل جمع المرسل
والياء فيها الاشباع كافي الدارهم والصاريف قال صاحب كشف الكشاف
اذا كان الجمع والمصدر على خلاف التماس يكون اسم الجمع واسم المصدر كاللبي الى
والاحاديث انتهى فعلى هذا التحقيق كونها اسم جمع اولى (قوله واما ثانيا
ولان المروى عنه اولى يمكن عدلا لكان قطع الاسناد الموهوم لسماعه عن عدل
تدبسا الخ) قوله الموهوم صفة قطع وقوله لسماعه متعلق بقوله الموهوم وقوله
عن عدل متعلق بقوله لسماعه حاصله احتج مشايخنا ثانيا بالاجماع في قبول مراسيل
القرنين ان ارسال هؤلاء ائمة ان كان باعتبار سماعهم ممن ليس يعدل لكان
ارسالهم وقطع اسنادهم تدبسا منهم ولا يظن بهم هذا لان اهل القرنين
لا يتهمون بهذا الظن والتدبس فان قيل نحن نسلم ذلك في الصحابة ونقبل
مراسيلهم لثبوت عدالتهم قطعا بالنصوص واتم الكلام في اهل القرنين بعد
الصحابة قلنا لا فرق بين صحابي يرسل وتابعي يرسل لان عدالتهم ثبت بشهادة
الرسول صلى الله عليه وسلم ايضا خصوصا اذا كان ارسال من الثقة (قوله
واما ثانيا فلان الكلام في ارسال من لو اسند الى غيره لا يظن به الكذب الخ) اي
احتج مشايخنا بالمعنى المعقول ثانيا في قبول المراسيل ان كلامنا في ارسال من لوروى
عن غيره قبلت روايته ولا يظن به الكذب على المروى عنه بان يقتدى فلان
لا يظن به الكذب على رسول الله اولى بالحديث المتواتر وهو من كذب على متعمدا
فلينبوء مقعده من النار الحديث (قوله ولذا قلنا انه فوق المسند ووجه المعتاد
في الاسناد ان العدل اذا وضع له الطريق واستبان له الاسناد طوى الاسناد) اي
ارسل اعتمادا على صحته وعزم على الطريق الواضح المستبين وحكم بثبوته
عن النبي صلى الله عليه وسلم فقال قال رسول الله واذا لم يتضح له الاسناد نسبه
الى من سمعه ليحمله ما حله ولذا قلنا انه فوق المسند قال صاحب الكشف المعنى
الذي كور في الكتاب بشير الى ترجيح المرسل على المسند عند المعارضة وقد نص
الشيخ عليه في بعض تصانيفه ايضا فقال المرسل عندنا مثل المسند المشهور
وفوق المسند الواحد لانه لا يجوز الزيادة به على الكتاب والحاصل ان الذين جعلوا
المراسيل حجة اختلفوا عند تعارض المرسل والمسند على ثلثة مذاهب فذهب

عيسى بن ابان الى ترجيح المرسل وهو اختيار فخر الاسلام على ما دل عليه سياق
كلامه وذهب عبد الجبار الى انهما يستويان وذهب الباقر الى ترجيح المسند على
المرسل التحقيق المعرفة برواة المسند وعدالتهم دون رواة المرسل ولا شك ان روايته من
عرفت عدالتهم اولى من لم يعرف عدالتهم ولا نفسه انتهى واحتج من رجع المرسل بما ذكرنا
وتمسك من سوى يذنبهما مذكور في الكشف (قوله خلافا للشافعي) قال فخر الاسلام قال
الشافعي لا يقبل مرسل القرن الثاني والثالث الا ان يثبت اتصاله من وجه آخر قال
واذا قبلت مراسيل سعيد بن المسيب لاني وجدت انها مسانيد كذا في البردوي يعني قال
الشافعي رحمه الله وجدت اكثر ما روى سعيد بن المسيب مرسل رواه من عمر بن
الخطاب رضي الله عنه وسمعه منه وقال ومن هذا حاله احب قبول مراسيله ولا يستطيع
ان يقول ان الحجية ثبتت به بل يثبت بالمتصل وقيل الاتصال بوجه آخر ثمانية وجوه منها
اننا يدبنا اية او سنة مشهورة او موافقة قياس او قول صحابي او تلقته الامة بالقبول او عرف
حال المراسيل انه لا يروى عن فيه علة نحو الجهالة وغيرها او اشترك في ارساله عدلان
ثقتان بشرط ان يكون شيوخهما مختلفين كذا في الشروح (قوله هو يقول اولا
ان جهالة الصفة) يعني انكر الشافعي رحمه الله كون المراسيل في القرن الثاني والثالث
حجة واحتج اولابان جهالة الصفة مثل العقل والضبط والعدالة تمنع صحة الراوي
(قوله جهالة الذات اولى) لانه لا طريق لمعرفة الاوصاف الا بالمعروفة بالذات اذا كان
حاضرا او يبين حليته ونسبه وحسبه اذا كان غائبا وكلاهما غير معلوم
فيتحقق به الانقطاع عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا يكون خبره حجة
وتوضيحه انه لو ذكر المروى عنه ولم يعدله وبقى مجهولا لم يقبله واذا لم يذكره فالجهل
اتم لان من لا يعرف عينه لا يعرف عدلته ولا معنى لقول من قال رواية عدل عنه
تعديل له وان لم يذكر اسمه لان طريق معرفة الجرح والعدالة الاجتهاد وقد يكون
الواحد عدلا عند انسان مجروحاً عند غيره بان يقف منه على ما كان الآخر
لا يقف عليه والمعتبر عدلته عند المروى له فلو قبلنا الراية من غير كشف لكنا
قبلناها تقليدا لاعلمنا ولا استدلالا وكيف يجعل رواية العدل تعدى للمروى عنه
وقدروا قديما او حديثا عن لم يحمدا في الرواية امره قال الشعبي حدثني الحارث
وكان والله كذابا وروى شعبة وسفيان عن جابر الجعفي مع ظهور امره في الكذب
وروى عنه ابو حنيفة وقال ما رايت احدا اكدب من جابر وروى الشافعي رحمه الله
عن ابراهيم بن محمد بن يحيى الاسلمى وكان قد ريارا فضيا ورضى بالكذب ايضا
و.وى مالك بن انس رضي الله عنه عن عبد الكريم ثم ابى امية البصرى وهو

من تكلموا فيه وروى ابو يوسف ومحمد بن الحسن بن عمامة وعبد الله بن الحر
 وغيرهما من المجروحين واذا كان كذلك لا يمكن ان يجعل ارساله تعدى لا لروى
 عنه كذا في الكشف (قوله اذ لا تأثير للزمان) يعني قال الشافعي رحمه الله ارسال
 اهل عصرنا من غير ان يصرح بالرواية عن غيره ليس بمقبول عندكم لانه ليس له
 اتصال في الجملة وكذلك ارسال اهل القرنين اذ لا تأثير للزمان في القبول فيكون
 الارسال عند الشافعي لا يقبل اصلا كما قال جماعة من ائمة الحديث واصحاب الظواهر
 (قوله وكان ذكره اجماعا على البعث) يعني احتج الشافعي بعدم قبول مراسيل
 القرنين ثالثا بان الناس تكلفوا بحفظ الاسانيد في باب الاخبار فلو كانت الحجية
 تقبل بالمرسل لكان تكلفهم اشتغالا بما لا يفيد فمتنع عادة ان يقال اجمع الناس
 على ما لا يفيد (قوله لا يتهم بالغفلة عن صفات من سكت عن ذكره) اي بشهادة
 النبي صلى الله عليه وسلم يعني ان قول الشافعي ان الجهالة بذات الراوي تنافي بشروط
 الحجية غلط لان الراوي الذي ارسل الحديث اذا كان ثقة يقبل ارساله واسناده
 الى النبي صلى الله عليه وسلم ولم يتهم بالغفلة عن حال من سكت عن ذكره
 راتما علمنا تقليد من عرفنا عدلته لا معرفة من ابهمه لانه عدل لا يكون غافلا عن حاله
 ولا يكون متهما الا ترى انه اذا اثبت على من اسند اليه خبرا ولم يعرفه بما يقع لنا العلم به
 صحته روايته فكذلك هذا كذا في البردوي قال صاحب الكشف قوله الا ترى انه
 اذا اثبت على من اسند اليه خبرا ولم يعرفه ويحتمل وجهين احدهما ان الراوي
 اذا ذكر المرورى عنه وقال هو ثقة عندي او عدل لزم قبول خبره بالاتفاق كذا
 في المعتمد والقواطع ولا يلزم التفحص عن حاله مع احتمال انه لو تفحص عنها يقف
 على بعض اسباب الجرح او يقف على ما لم يعده جرحا وهو جرح عنده فكذا
 هذا وعلى هذا الوجه يكون الضمير البارز في ما يعرفه راجعا الى الخبر والثاني
 وهو الذي يدل عليه ظاهر الكلام ان الراوي اذا ابهم المرورى عنه واثبت عليه
 خبرا بان قال حدثني الثقة او سمعته فقال عدل او اخبرني من لا يتهمه صحته
 الرواية ويكون الخبر مقبولا لان الرواية مع السكوت عن الطعن في المرورى عنه
 تعديل له ايضا وباقي التفصيل في الكشف وقال فخر الاسلام في جوابه ايضا لا بأس
 بالارسال استدلالا لاجل الصحابة فان ابهريرة رضى الله عنه لما روى ان النبي
 صلى الله عليه وسلم قال من اصبح جنبا فلا صوم له فردت عليه عابسة رضى الله
 عنها فقال سمعته من فضل بن عباس فدل ذلك اي رواية ابى هريرة على ان الارسال
 كان معروفا عندهم انتهى اي اتفقت الصحابة على قبول روايات ابن عباس

معناه كان حديث انس ما سمع من رسول الله صلى الله عليه وسلم الا
 اربعة احاديث كذا ذكره الغزالي وذكر شمس الأئمة الابضعة عشر حديثا
 فان قيل سليمان من مراسيل الصحابة مقبولة لكن النزاع في القرن الثاني ولثالث قلت
 لا فرق بين الصحابي والقرنين بشهادة النبي صلى الله عليه وسلم على عدالتهم
 والمعنى المعقول ايضا كما سبق تفصيله (قوله اننا نلتزم في الثقة) يعني اجاب مشايخنا
 عن التمسك الثاني للشافعي رحمه الله باننا نلتزم ان يكون الارسال من الثقة ووجوه
 التابعين مثل عطاب بن رباح من اهل مكة وسعيد بن المسيب من اهل المدينة وبعض
 الفقهاء السبعة ومثل الشعبي والنخعي من اهل الكوفة وابى العالسة والحسن من اهل
 البصرة ومكحول من اهل الشام فانهم كانوا يرسلون ولا يظن بهم الا الصدق
 (قوله اولاد لم الملازمة) اي لانهم من قبول مراسيل القرنين لزوم قبول مراسيل اهل
 عصرنا اما شهادة الرسول صلى الله عليه وسلم بعد القرنين او الجريان العادة
 ان من زمان الرسول الى يومنا هذا يرسلون من غير تحاش وامتناع وماتوا الكتب
 من المراسيل ولم يروا ان احدا من الامة انكر عليهم ولم يزل العلماء من سلفهم
 وخلفهم يقولون قال رسول الله كذا وقال فلان كذا ولو كان المرسل مرد ودا
 لا متعوام من روايته ولم يقرؤا عليه فكان ذلك اجماعا منهم على قبوله بعدهما (قوله فن
 فوائده معرفة النقلة) اي من فوائده ذكر السند معرفة مراتب الناقلين للترجيح النقلة
 بفتح النون والقاف واللام جمع الناقل كمادة جمع العابد وعندى فن فوائده تحصيل الطعن
 الى راويه عند ظهوره الا للترجيح بذكر راويه وبؤيده ما قاله فخر الاسلام والمعتمد من
 الاسناد ان العدل اذا وضح له الطريق واسناده له الاسناد طوى الاسناد وعزم عليه
 فقال قال رسول الله واذا لم يتضح له طريق الاتصال نسبة الى من سمعه ليحمله ما حمله
 انتهى ملخصا (قوله يقبل من كل عدل ابعض ما ذكر من الادلة) يعني قال الشيخ
 ابو الحسن الكرخي يقبل ارسال كل عدل في كل عصر لان الوصف الذي يوجب
 قبول مراسيل القرون وهو العقل والضبط والاسلام والعدالة يتناول سائر القرون
 لان الصحابة والتابعين يقبل مراسيلهم لانهم صحابة وتابعون بل بهذه الشروط
 وهذه موجودة في كل عصر (قوله وقال بعضهم منهم ابن ابان لا يقبل الخ) قال عيسى بن
 ابان لا يقبل ارسال من بعد القرون الثلاثة الا من كان مشهورا بالنقل واخذ الناس العلم
 منه وقال ابو بكر الرازي لا يقبل ارسال من بعد القرون الثلاثة الا اذا كان مشهورا
 بالرواية عن العدل لان النبي صلى الله عليه وسلم شهد على من بعد القرون الثلاثة
 بقوله ثم يفسو الكذب فلا يثبت عدالة من شهد عليه النبي صلى الله عليه وسلم

بالكذب الامن كان معلوم العدالة لا يروى الا عن عدل وفخر الاسلام اختار قول
عيسى بن ابان وشمس الائمة اختار قول ابى بكر الرازى والفرق بين القولين ان
عيسى بن ابان قبل مر اسيل من كان مشهورا باخذ الناس العلم منه بان كان مجتهدا
مشهورا فان كان عدلا غير مشهور باخذ الناس العلم منه يقبل سنده ويتوقف في
مرسله الى ان يعرض على اهل العلم وعند ابى بكر لا يقبل الا رواية من كان عدلا مشهورا
بالنقل عن العدل فخير العدل عن العدل موقوف عند عيسى بن ابان ومقبول عند
ابى بكر الرازى وقال بعض الناس اذا قال واحد قال النبي صلى الله عليه وسلم الحديث
كان معروفا بين الاحاديث يقبل وان لم يكن معروفا لا يقبل لانه مرسى بل لانه ليس
بمعروف (قوله الا ان يروى الثقة مرسله) استثناء من قوله لا يقبل يعنى قال
بعضهم لا يقبل مر اسيل من بعد القرون الثلاثة لان الزمان زمان فسق
فلا بد من البيان الا ان يروى الثقة مرسله كما رووا مسنده بالاضافة اليه فيقبل
مثل ارسال محمد بن الحسن وامثاله (قوله والمرسل من وجه والمسند من وجه آخر
يقبل) نى ما ارسل من وجه واتصل من وجه آخر وهو على وجهين اما سنده هذا
لمرسل او غيره وفي كلا الوجهين يقبل المرسل في الصحيح عند من يقبل المرسل
(قوله واما من لم يقبلوه) اى المرسل (قوله وقد اختلفوا فيه) اى قد اختلف اهل
الحديث في قبول اسناده بعد الارسال (قوله رده بعضهم) اى بعض من لم يقبل
المراسيل لا يقبل هذا الخبر وان اسنده هذا الراوى لان ارساله يدل على انه انما لم يذكر
الراوى لضعف فيه وهذه خيانة منه فلم يقبل ترجيح الجرح على التعديل
حاصل بيان وجه عدم القبول ان الراوى لما سكت عن تسمية المروى عنه كان
ذلك بمنزلة الجرح فيه واسناد الاخر بمنزلة التعديل واذا استوى الجرح والتعديل
يغلب الجرح على التعديل (قوله ولان حقيقة الارسال يمنع القبول فشبته يمنع
ايضا احتياطا) اى شبهة الارسال تمنع القبول كحقيقة الارسال احتياطا ولهذا
لم يقبل مسانيد هذا المرسل وجعلوه بالارسال ساقط الحديث كذا في الكشف (قوله
وقبله عانتهم) اى قبل عامة اهل الحديث من المرسل هذا المسند وغيره من المسانيد
سواء ارسل اولاً ثم اسند لانه لا يجوز ان يسمع الحديث مسندا ونسى من يروى عنه
وقد علم انه سمعه مسندا متصلا فارسله اعتمادا عليه ثم تذكره فاسند ثانيا او كان
ذاكر الاسناد فاسنده ثم نسي من يروى عنه فارسله ثانيا فلا يقدح ارساله في اسناده
فيعمل عندهم باسناده ولكن انما يقبل اسناده عندهم اذا اتى بلفظ صريح
مثل ان يقول حدثني فلان او سمعت فلانا ولا يقبل اذا اتى بلفظ موهوم مثل ان يقول

عن فلان ونحوه ولان المرسل ساكت والمسند مثبت فناطق فالمثبت مقدم عليه
لانه علم ما خفي عليه وهذا الدليل ما ذكره المص والدليل الاول المذكور في الكشف
مقدم عليه (قوله ولهذا قال في الصحيح وذلك مثل لانكاح الابولى) اى ولهذا
الاختلاف قال المص في الصحيح اقول في قوله وذلك الخ نظر لان قوله ولهذا
اشارة الى اختلاف اهل الحديث في كون المسند والمرسل واحدا وقوله وذلك مثل
لانكاح الابولى الخ في كون المرسل غير المسند بيان كون المرسل مقبولا دون المسند
قد ذكر ابو عمرو المعروف بابن الصلاح في كتاب معرفة انواع علم الحديث ان الحديث
الذى رواه بعض الثقة مرسلا وبعضهم متصلا مثل حديث لانكاح الابولى
رواه اسراثل بن يونس في آخرين عن جده ابى اسحق السبيعي عن ابى بردة عن
ابيه عن ابى موسى الاشعري عن رسول الله صلى الله عليه وسلم مسندا هكذا
متصلا ورواه سفيان الثوري وشعبة عن ابى اسحق عن ابى بردة عن النبي صلى الله
عليه وسلم مرسلا فقد اختلف فيه محلى الخطيب الحافظ ان اكثر اصحاب
الحديث يرون الحكم في هذا واشباهه للمرسل وباقي التفصيل في الشروح (قوله
والنوع الثاني باطن) اى النوع الثاني من الانقطاع باطن (قوله وهو ما يتقصان
في الناقل) اى النوع الثاني او الباطن نوعان انقطاع لتقصان وقصور في الناقل
وانقطاع بالمعارضة (قوله لانتفاع الشرائط المذكورة في البحث الثاني) اى
الانقطاع الباطن لتقصان الناقل وقصوره بفوات بعض شرائطه من العقل والاسلام
والضبط والعدالة ذكره المص في البحث الثاني ولم يتعرض المص لبيان نقصان
الناقل وبين فخر الاسلام فقال واما انقطاع الباطن لتقصان الناقل فأنواع
اربعة خبر المستور وخبر الفاسق وخبر الصبي العاقل والمعتوه والمغفل والمساهل
وخبر صاحب صاحب الهوى اما خبر المستور فقد قال في كتاب الاستحسان انه مثل
الفاسق فيما يخبر من نجاسة الماء وفي رواية الحسن هو مثل العدل وهذه الرواية بناء على
القضاء بظاهر العدالة والصحيح ما حكى محمد ان المستور كالفاسق لا يكون خبره
حجة حتى يظهر عدالته وهذا بخلاف في باب الحديث احتياطا الا في الصدر الاول
على ما قلنا في المجهول فاما خبر الفاسق فليس بحجة في الدين اصلا رجحان كذبه
على صدقه وقد قال محمد رحمه الله في الفاسق اذا خبر بحل او حرمة ان السامع يحكم
رأيه فيه لان ذلك امر خاص لا يستقيم طلبه وتلقيه الامن جهة العدول فوجب
التحرى في خبره فاما ههنا اى في رواية الحديث فلا ضرورة في المصير الى روايته
وفي العدول كثرة واهم غنية الا ان الضرورة في حل الطعام والشراب غير لازمة

لان العمل بالاصل يمكن وهو ان الماء طاهر في الاصل فلم يجعل الفسق هدرا بخلاف خبر الفاسق في الهدايا والوكالات ونحوها لان الضرورة ثمة لازمة واما الصبي والمعتوه فقد ذكر محمد رحمه الله في كتاب الاستحسان بعد ذكر العدل والفاسق والكافر وكذلك الصبي والمعتوه اذا عقلا ما يقولون فقال بعضهم هما مثل العدل المسلم العاقل البالغ والصحيح انهما مثل الكافر لا تقوم الحجة بخبرهما ولا يفوض امر الدين اليهما لما قلنا ان خبرهما لا يصلح ملزما بحال لان الولاية المتعدية فرع للولاية القائمة ولبس لهما ولاية ملزمة في حق انفسهما بالاتفاق وانما هي مجوزة فكيف يثبت متعدية ملزمة واما المغفل الشديد الغفلة فمثل الصبي والمعتوه فاما نهمته الغفلة فلبس بشئ لانه لا يخلو عامة البشر من ضرب غفلة اذا كان عامته حاله اتيقظ واما المساهل فاما نعتي به المجزف الذي لا يزال من السهو والغلط والتزوير وهذا مثل المغفل اذا اعتاد ذلك فقد يكون العادة الزم من الخلق واما صاحب الهوى فان اصحابنا عملوا بشهادتهم الاخطائية لان صاحب الهوى وقع فيه اتبعه انتهى ملخصا وانما قلنا لكثرة فوائده وبقاى التفصيل في البردوى (قوله واما بالمعارضه) اى الانقطاع الباطن انما يظهر بالمعارضه الاقوى وهو الكتاب والسنة والبلوى العامة وقبول الامه واذا خاف شيئا من ذلك الاربعه كان مردودا منقطعاً بمعنى ما كان انقطاع الظاهر بالاربعه مردودا منقطعاً ظاهر اذا خالف شيئا من ذلك الاربعه (قوله كما رضى حديث فاطمة بنت قيس الخ) اى القسم الاول من انواع الانقطاع الباطن كما رضى حديث الخ قد سبق تفصيله (قوله للكتاب) وهو قوله تعالى اسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم لان معناه اسكنوهن من حيث سكنتم وانفقوا عليهن من وجدكم اى وسعكم من النفقة بقدر الكفاية والطاقة اى رد خبر الواحد وهو فاطمة بنت قيس لمعارضه حديثها للكتاب حتى رد عمر وعائشة رضى الله عنهما بمحض من الصحابة فلم ينكر احد والسكوت في موضع السكوت بيان فترك الانكار منهم كان دليلا ان مذهبهم كذبهما فقال عمر رضى الله عنه لا تدع كتاب ربنا ولا سنة نبينا بقول امرأه لاندري اصدقت ام كذبت احفظت ام نسيت (قوله اما في السكني فظاهر) لانها مصرحة واما في النفقة فلان قوله تعالى اسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم معناه اسكنوهن من حيث سكنتم وانفقوا عليهن من وجدكم اى وسعكم من النفقة بقدر الكفاية والطاقة بناء على قراءة ابن مسعود رضى الله عنه وانفقوا عليهن من وجدكم وقد قلنا ان الظاهر من الكتاب احق من نص الاحاد اعلم ان في المبتوتة ثلثة اقوال الاول انها تستحق النفقة والسكني وهذا عندنا ما كانت في العدة وهذا مذهب

الفقهاء من الصحابة مثل عمر وابن مسعود وابن عباس وغيرهم رضى الله عنهم والثانى انها تستحق السكني بهذه الآية دون النفقة وهذا مذهب ابن سيرين ومالك والشافعي والاوزاعي استدلالا بقوله تعالى وان كن اولات حمل فانفقوا عليهن يدل على ان النفقة لغير الحامل والثالث انها لا تستحق النفقة ولا السكني لان تكون حاملا وهذا مذهب الحسن وعطاء بن رباح والشعبي عملا بظاهر حديث فاطمة بنت قيس ما قضى لها رسول الله صلى الله عليه وسلم بالنفقة والسكني وحجة فريق الثانى ان ابس في بعض الرواية ذكر السكني في حديث فاطمة وعمل بهذه الآية فواجبنا السكني بعموم الآية وان ذكر السكني في حديث فاطمة لانه لا يعارض الكتاب لكونه خبر الواحد ولا ينسخ به اقوال وجه العمل بالكتاب لا بخبر الواحد ما قاله فخر الاسلام قال فلان الكتاب ثابت بيقين فلا يترك بما فيه شبهة ويستوى في ذلك الخاص والعام والنص والظاهر حتى ان العام من الكتاب لا يخص بخبر الواحد عندنا وعند الشافعي رحمه الله يخص ولا يزداد على الكتاب عندنا بخبر الواحد ولا يترك ان ظاهر من الكتاب ولا ينسخ بخبر الواحد وان كان نصا خاصا لان المتن اصل والمعنى فرع له والتمن من الكتاب فوق المتن من السنة لثبوته ثبوتنا لاشبهه فيه فوجب الترجيح به قبل المصير الى المعنى وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم يكثركم الاحاديث من بعدى فاذا روى لكم عنى حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى فوافق كتاب الله تعالى فاقبلوه وبما خالف كتاب الله تعالى فردوه ولذلك نقول لان قبل خبر الواحد في نسخ الكتاب انتهى (قوله وكما رضى حديث القضاء بشاهد ويمين الحديث المشهور) اى القسم الثانى من انواع الانقطاع الباطن كما رضى حديث القضاء واليمين الذى تمسك به الشافعي رحمه الله في ايجاب القضاء بالشاهد الواحد اذا انضم اليه يمين المدعى وهو ما روى عن ابن عباس رضى الله عنهما ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى بشاهد واحد وفي بعض الروايات بشاهد ويمين الطالب وهو مذهب علي وابى بن كعب رضى الله عنهما وعلمنا وانما لم يعملوا بهذا الحديث لمخالفته للحديث المشهور المعروف وهو ما روى عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده ان النبي صلى الله عليه وسلم قال البينة على المدعى واليمين على المدعى عليه وفي رواية علي من انكر (قوله اما لان القسمة تنا في الشركة) يعنى بيان المخالفة من وجهين احدهما ان الشرع جعل الخصوم قسمين قسمي مدعي وقسمي منكر وكذلك الحجة قسمين قسمي بينة وقسمي يمين وحصر جنس اليمين على من انكر وجنس البينة على المدعى وهذا يقتضى قطع الشركة وعدم الجمع بين اليمين والبينة في جانب والعمل بخبر الشاهد واليمين يوجب ترك العمل بموجب

خبر المشهور فيكون مردوداً (قوله) وأما لان تعريف المبتداء الخ) أي بيان
 المخالفة للحديث المشهور بالوجه الثاني ان الشرع جعل جميع الايمان في جانب
 المنكر دون المدعى لان لام واليمين على من انكر تقتضي استغراق جنس اليمين
 على من انكر فن جعل يمين المدعى حجة فقله خالف النص ولم يعمل بمقتضاه وهو
 استغراق الجنس فيكون مردوداً ايضاً قال صاحب الكشف كيف وقد طعن
 فيه يحيى بن معين و ابراهيم النخعي والزهرى حتى قال الزهرى والنخعي رحهما الله
 اول من افرد الاقامة معاوية واول من قضى بشاهد ويمين معاوية وقد قال النبي
 صلى الله عليه وسلم المحضرمي حين امتنع من استحلاف الكندي في دعوى ارض
 لبس لك منه الا ذلك فهذا يقتضي الحصر ولو كانت يمين المدعى
 مشروعة لكان له طريق آخر غير الاستحلاف انتهى فيه نظراً لانه لبس المحضرمي
 شاهد واحد في امتناع استحلاف الكندي حتى يقتضي الحصر على استحلاف
 الكندي المنكر فتأمل والمخضم ان يقول على هذا الوجه لانسل القصر لانه طرفاً
 آخر على ما ذكر في النحو فكيف يستقيم دعوى القصر من غير دليله ولئن سلمنا
 القصر على ما زعمتم فهو ثابت بطريق المفهوم وهو لبس بحجة عندكم وعندى
 وان كان حجة ولكن اذا لم يعارضه دليل آخر فاذا عارضه سقط الاحتجاج به
 فلا يكون في العمل بهذا الحديث نظراً الى الوجه الثاني مخالفة للحديث المشهور بل
 بالنظر الى الاول لان حصر جنس اليمين على من انكر وجنس البيعة على المدعى
 ثابت بطريق المفهوم فاذا عارضه دليل آخر وهو كون اللام للعهد وهو البيعة
 المعهودة وهي شهادة الشاهد بن اوشهادة رجل وامرأتين سقط الاحتجاج به
 ايضاً اعلم ان فخر الاسلام جعل حديث القضاء بالشاهد واليمين مما خالف
 الكتاب ايضاً فقال وكذلك مما خالف الكتاب من السنن ايضاً حديث القضاء
 بالشاهد واليمين لان الله تعالى قال واستشهدوا شهيدين ثم فسر ذلك الاجمال
 بنوعين برجلين بقوله من رجالكم ويقوله فرجل وامرأتان ومثل هذا التاميز
 لقصر الحكم عليه ولانه قال ذلك ادنى ان لا ترتابوا ولا مزيد على الادنى ولانه انتقل
 من المعتاد الى غير المعتاد وهو شهادة النساء ولو كان الشاهد واليمين حجة لكان مقدماً
 على غير المعهود فكان ذلك بياناً على الاستقصاء وقال في آية اخرى واخران فنقل
 الى شهادة الكفار حين كانت حجة على المسلمين وذلك غير المعهود في موت المسلمين
 ووصاياهم فيبعد ان يترك المعهود ويأمره بغيره ولانه ذكر في ذلك يمين الشاهد
 بقوله فيقسمان بالله ويمين الخصم في الجملة مشروعة واما يمين الشاهد فلا فصار

النقل الى يمين الشاهد في غاية البيان بان يمين المدعى لبس بحجة انتهى ثم قال
 وكذلك ما خالف السنة المشهورة ايضاً لما قلنا انه فوقه فلا ينسخ به وذلك مثل
 حديث الشاهد واليمين لانه خالف المشهور وهو قوله البيعة على المدعى واليمين
 على من انكر انتهى (قوله او تعارضاً) اي القسم الثالث من انواع الانقطاع
 الباطن تعارض الحديث باقوى منه دلالة سواء كان كتاباً او سنة مشهورة فالعمل
 بالاقوى دلالة (قوله اذا شد الحديث بين الصحابة في البلوى العام) اي اذا خفي الحديث
 ولم يشتهر بين الناس او اشتهرت الحادثة في الصدر الاول فيما يعبر به البلوى اي فيما
 يحس حاجة الناس في طامة الاحوال كان ذلك دلالة السهو (قوله اذا لا يستحيل عادة
 ان يخفى عليهم ما ثبت به حكم الحادثة الخ) فطرف اقوله دلالة والمعنى ان الحادثة متى
 اشتهرت وخفي الحديث كان ذلك دلالة السهولان الحادثة اذا اشتهرت استحالة
 ان يخفى على الصحابة ما ثبت به حكم الحادثة (قوله فاذا لم ينقلوا الحديث في تلك الحادثة
 وابتسكوا به دل على زيافته وانقطاعه) اي اذا لم ينقل الصحابة الحديث في الحادثة
 المشهورة بينهم (قوله ولم يتمسكوا به) اي ولم يتمسك الصحابة بالحديث مع اشتهار
 الحادثة كيف اشتهر الحديث فيما بين العلماء المتأخرين لانهم اخذوا من الصدر
 الاول ولو كان ثابتاً فيه لكان مشهوراً ايضاً (قوله دل على زيافته وانقطاعه) اي
 دل على عدم نقل الصحابة مع عدم تمسكهم به على زيادة الحديث وانقطاعه لان
 الصحابة رضي الله عنهم هم الاصول في نقل الدين وبيان الشرايع ونشر الاحكام
 وحفظ الكتاب والسنة ورعاية الملة وصيانة الامة عن الزيغ والزلل فلا يجوز منهم
 ان يقصروا في تبلغ حكم من الاحكام ولا ان يتركوا شيئاً من احكام الاسلام
 ولا ان يحملوا بالرأي مع النص ولان يتركوا الاحتجاج بالنص ولبسوا بمتهمين
 في ترك الاحتجاج فاذا ثبت اسناده وصح سنده فلا يمكن رده لامن الصحابي
 ولا من غيره لان الحديث حجة على كافة الناس قال الله تعالى وما اتاكم الرسول
 فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا الآية وقال تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى
 الله ورسوله امر ان يكون لهم الخيرة الآية فعلمنا انه سهو من الراوى او منسوخ (قوله
 وكونه معارضاً بما هو اقوى منه الخ) اي ودل على كون الحديث معارضاً بما هو اقوى منه
 فلا يعمل به مثل حديث الجهر بالتسمية في الصلوة وحديث رفع اليدين عند ركوع
 وعند رفع الراس من الركوع ومثل حديث مس الذكر وهو من مس ذكره فليتوضأ
 الحديث بيان مخالفة هذا الحديث بالكتاب دلالة ان الله تعالى مدح المتطهرين
 بالاستنجاء بقوله فيه رجال يحبون ان يتطهروا والمستنجى بمس ذكره وهو بمنزلة البول

عند من جعله حدثا ولو كان مس الذكر حدثا لكان المدح والثناء على الحدث
لا على التطهير لان الاستنجاء بدون مس الفرجين لا يتصور ولان الاستنجاء ثبت
بالنص انه تطهير فلو كان المس حدثا لا يكون الاستنجاء تطهيرا بل سببا للحدث
لان التطهير انما يحصل بازالة الحدث ولا يحصل الا باليد فالتطهير اذا كان مقارنا
للحدث لا يكون تطهيرا كما لو توضع مع تقاطر الدم وهو غير معذور والتفصيل
في الشروح (قوله او اذا عرض عنه الصحابة الخ) اي القسم الرابع من نوع
الانقطاع الباطن اذا عرض عن الحديث الصحابة (قوله فانهم الاصول في نقل
الشريعة) على ما حققناه آنفا (قوله فاعراضهم عنه عند اختلافهم في الرايين) دليل
انقطاعه ووجود معارض اقوى منه بيان الخبر المنقطع باعراض الصحابة مثل
حديث زيد بن ثابت عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال قال النبي عليه السلام الطلاق
بارجال والعدة بالنساء فاشافعي تمسك به في اعتبار عدد الطلاق بالرجال وصحابتنا
قالوا باعتبار الطلاق والعدة بالنساء ولم يعملوا بهذا الحديث لانهم اختلفوا في هذه
المسئلة فاتفق عمر وعلي وابن مسعود رضي الله عنهم على انه معتبر بحال المرأة وبه
اخذ اصحابنا وروى عن ابن عمر رضي الله عنهما انه معتبر بمن رق يعني لا يملك
الزوج ثلاث تطليقات اذا كان احدهما رقيقا الا اذا كانا حريين فالصحابه اختلفوا
في هذه المسئلة مع حضور زيد بن ثابت ولم يتمسكوا بهذا الحديث واعرضوا عنه
في موضع الاحتجاج لعدم التمسك به والاعراض عنه منهم دليل واضح قاطع على
ان حديث زيد بن ثابت ليس بثابت لان اعراضهم يدل على انقطاعه وانتساخه
وكذلك اختلفوا في زكوة الصبي ولم يرجعوا الى قوله صلى الله عليه وسلم ابتغوا
من اموال اليتامى خيرا كيلا تأكلها الزكوة فهذا انقطاع باطن معنوي اعرض
عنه الخصم اي الشافعي رحمه الله وتمسك بظاهر الانقطاع كما هو دأبه ووجه
تمسكنا انه اختار علي وابن عباس رضي الله عنهم انه لا زكوة من مال الصبي وبه
اخذ اصحابنا واختارت عائشة وابن عمر رضي الله عنهم ان عليه الوجوب وبه
اخذ الشافعي رحمه الله وذهب ابن مسعود رضي الله عنه الى ان الوصي يحفظ
السنين عليه ثم يخبره بعد البلوغ عن هذا ان شاء ادى وان شاء لم يؤد فاختلفوا
فيه ولم يتفقوا على التمسك بحديث ابن شعيب يروى عن ابيه عن جده عن النبي
صلى الله عليه وسلم انه قال ابتغوا من مال اليتامى خيرا كيلا يأكلها الصدقة وفي رواية
كيلا يأكلها الزكوة ولو كان الحديث مقبولا لجرت الحاجة به ولم يعرضوا فعلمنا
باعراضهم انه مزيف مضعف (قوله ولا يخفى على الفطن المنصف) ان عبارة

المتن والشرح احسن من عبارة القوم مراده تعريض على البردوى وغيره لانه
قال اذا خالف شيئا من ذلك اي الكتاب والسنة والبلوى وقبول الصحابة كان مردودا
منقطعا وقال في القسم الثالث والرابع ما كان زيادة وانقطاعا والمص رحمه الله ترك
المردود في الكل وذكر الزيادة في القسم الثالث وترك الزيادة في القسم الرابع ويشير
الى ان القسمين الاولين مردودان لمخالفة الكتاب والسنة لتهمة الكذب فيهما
قصد او غفلة ومن يفان لان كل مردود من زيف بدون العكس وذكر ابو زيد ان الخبر
يصير مزيفا لمخالفة الكتاب والسنة ايضا اي كما كان مردودا وخص الزيادة
بالقسم الثالث لان عدم الاعتبار حصل فيه بالنسبة الى ما فوقه لابلان نسبة الى ذاته
كقصد بلد رايح يصير مزيفا بالنسبة الى نقد بلد آخر اجود منه واروج بخلاف الوجهين
الاولين فانهما زيفا لتهمة الكذب فيهما قصد او غفلة كقصد بلد فيها غش فكان
زيفا باعتبار ذاته لابلان نسبة الى الاخر فلهذا ذكر في القسم الثالث الزيادة دون
الاولين ولم يذكر الزيادة في القسم الرابع كما ذكر في غير القسم الرابع لان القسم الرابع
ليس بالنسبة الى الكتاب والسنة ولا بالنسبة الى ذاته بل بالنسبة الى اعراض الصحابة
وهذا التحقيق بيان وجه الاحسنية اقول فيه نظر لان فخر الاسلام وغيره لم يدع
كون الاقسام الاربعة مردودا يقينا لمخالفة الكتاب والسنة ولم يدع في الزيادة
النسبة الى ذاته او غيره بل قال في ابتداء الكلام كلها مردود سواء كان يقينا او لا
ثم قال في الاخيرين زيفا تفننا في العبارة او تنبيها الى الفرق بينهما ويؤيد هذا الوجه
ذكر انقطاعه في الحديث المنقطع الذي يخالف الكتاب والسنة لانه مردود يقينا وذكر
في القسمين الاخيرين لفظ الزيادة مع كون كل منهما مردودا مطلقا اشارة الى الفرق

* باب الطعن *

الطعن في اللغة ضرب الرمح يقال طعنه بالرمح يطعنه ويطعنه بفتح العين وضمنها
طعنا وطمنا بسكون العين وفتحها فهو مطعان وطمع عليه في حسبه طعنا وطمعانا
اي عاب عليه ومنه الطعن في هذا الباب يقال طعنه اي عابه قال فخر الاسلام ان
الطعن بالرمح سبب جراحة الظاهر وان الطعن في هذا الباب سبب جراحة
الباطن قال جرحات السنان لها التيام ولا يلتام ما جرح اللسان ويستعمل في
الجرح وهو الرد يقال طعنه اي رده (قوله اما من المروي عنه) اي يلحق الطعن من
قبل الراوي وانما فسرنا المروي عنه بالراوي لانه سمي راويا باعتبار انه نقل الحديث من
الرسول صلى الله عليه وسلم او من راو آخر وسمي مرويا عنه باعتبار ان السامع ينقل
الحديث عنه اعلم ان فخر الاسلام جعل هذا القسم بائنا مفردا لامن باب الطعن فقال

باب ما يلحق التكبر من قبل راويه وصاحب التوضيح وغيره جعل هذا الباب من باب الطعن (قوله وكل منهما سبعة اقسام) اعلم ان فخر الاسلام جعل الانكار من قبل راويه اربعة اقسام وقال وهذا النوع اربعة اقسام ما نكره اى المروى عنه صريحا والثاني ان يعمل بخلافه قبل ان يبلغه او بعد ما بلغه اولا يعرف تاريخه والقسم الثالث ان بعضهما احتمله الحديث من تأويل اذا كان مشتركا او تخصيص اذا كان عاما وارابع ان يمتنع عن العمل به انتهى ثم قال في باب الطعن وهذا على قسمين قسم من ذلك الطعن ما يلحقه من طعن اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم وقسم منه ما يلحقه من قبل ثمة الحديث وما يلحقه من قبل الصحابة فعلى وجهين اما ان يكون من جنس ما يحتمل الخفاء عليه ولا يحتمل فالقسم الثاني على وجهين ايضا اما ان يقع الطعن بهما بلا تفسير او يكون مفسرا بسبب الجرح فان كان مفسرا فعلى وجهين ايضا اما ان يكون السبب مما يصلح الجرح به ولا يصلح فان صلح فعلى وجهين ايضا اما ان يكون ذلك مجتهدا في كونه جرحا ومتفقا عليه فان كان متفقا عليه فعلى وجهين ايضا اما ان يكون الطاعن موصوفا بالاتقان والتصحية او بالتعصب والمداوة انتهى وانت عرفت على تقسيم فخر الاسلام يكون الاول اربعة اقسام والثاني قسمين فيكون المجموع ستة ثم على تقسيم الثاني سواء كان من الصحابة او من الائمة يكون المجموع اثني عشر يسانه ان الطعن سواء كان من الصحابة او من الائمة فعلى ستة اوجه خمسة منها مردودة وواحد مقبول اما الاول فالطعن بجنس لا يحتمل الخفاء اى يكون الحديث الذى طعن فيه من جنس ما يحتمل الخفاء على الطاعن والثاني ان يكون الطعن بهما بان يقول هذا الحديث غير مقبول او مجروح او راوى فاسق ولم يفسر فسقه باى جهة من الشرب او الزنا والقذف والثالث ان يكون الطعن بسبب الجرح بما لا يصلح جرحا مثل ان يقول انه مطعون لانه ركض في الميدان والرابع ان يكون سبب الجرح مختلفا فيه في كونه جرحا مثل ان يقول انه لعب بالشطرنج والخامس ان يكون من المنعصب مثل اصحاب البغي وخواصهم والسادس المقبول وهو الذى يكون الطعن المفسر بما يصلح طعنا وهو متفق في كونه صالحا للطعن من العدل الذى لا يكون مرفقا بالمداوة والتعصب وكذا هذه الستة من الائمة فيكون اثني عشر وبعدها الانضمام الى الستة يصير المجموع ثمانية عشر واما على تقسيم المص رحمه الله فيصير المجموع اربعة عشر والصحيح ان وجوه الطعن كثيرة قال فخر الاسلام واما وجود الطعن على الصحة فكثيرة قد تبلغ بثلاثين فصاعدا واربعين وقد ذكرنا به من هذا الكتاب لا يسعها ومن طلبها

في مظانها وقف عليها ان شاء الله تعالى انتهى بمبارته (قوله اما الاول) اى الطعن من المروى عنه وهو الراوى بالاعتبار الاخر (قوله فلان انكاره اما بقول) اى انكار الراوى اما بالقول بان قال مارويت لك (قوله او بالفعل) كحديث عائشة رضى الله عنها ايام امرأة نكحت بغير اذن وايها فنكاحها باطل ثم زوجت بعدها ابنة اخيها عبدالرحمن وهو غائب وكحديث ابن عمر رضى الله عنهما في رفع اليدين في الركوع وقال المجاهد رحمه الله صحبت ابن عمر عشرين سنة فلم ارفع يدي لافى تكبيرة الافتتاح (قوله والاول اما بالنفي الجازم او المتردد او بالتأويل) اى انكار الراوى روايته بالقول اما بالنفي الجازم كما عرفت ان قال مارويت لك او كذبت على او بالنفي المتردد بان قال ما عرفت روايتي لك اولا اذ كراني رويت لك هذا الحديث او بالتأويل اذا كان روايته لفظا مشتركا او بالتخصيص اذا كان عاما اذا انكر المروى عند الراوى صريحا فقد اختلف السلف قال بعضهم لا يسقط العمل به لان المررى عنه يحتمل انه رواه ثم نسبه وقال بعضهم يسقط العمل به وهذا شبه وللطرفين دليل في البردوى فارجع ثم (قوله واما الثاني) اى الطعن من غير المروى عنه (قوله جرح الحديث المروى ليكذب احدهما قطعا) اى اذا انكر المروى عنه الرواية صريحا بان قال مارويت لك او كذبت على وهذا الانكار يوجب الجرح والقبح في الحديث المروى المعين لان كل واحد منهما يكذب الاخر واحد هما كاذب بلا شك (قوله لكن لعدم تعينه لا يسقط عدالتهم) يعنى كذب احدهما متيقن لكن لاتعيين في كذب احدهما فلا يقذف في عدالتهم المتيقنة لانهما كانا عدلين يقيان فلا يسقط عدالتهم بالشك حتى يقبل رواية كل منهما في غير هذا الحديث كالبيتين تمارضا وتساقطا ولا تسقط عدالتهم لبيتين حتى يقبل شهادة البيتين في غير هذه الحادثة بدون المعارضة (قوله وتردده الخ) مبتدأ وقوله وتأويله عطف عليه وقوله مختلف فيه خبره اقول الصواب ان يحتمل قوله مختلف فيه على الصريح وغيره لان صريح الانكار مختلف فيه كما خالف التردد والتأويل قال فخر الاسلام اما اذا انكر المروى عنه الرواية فقد اختلف السلف قال بعضهم لا يسقط العمل به وقال بعضهم يسقط العمل به وهذا شبه وقد قيل ان قول ابى يوسف ان يسقط الاحتجاج به وقال محمد لا يسقط وهو اى الاختلاف فرع اختلافهما في شاهدين شهدا على القاضى بقضية فهو لا يذكرها فقال ابى يوسف لا يقبل وقال محمد يقبل انتهى وحجة كل واحد منهما مذكور في البردوى فارجع ثم (قوله او قال لادري) اولا اذ كراني رويت لك هذا الحديث او قال لاصرفه (قوله وقد اوله بحمله على غير ظاهره الخ)

الاولى اريقول وقد اوله بحمله على بعض محتملاته كتأويل المشترك ان كان اللفظ
 مشتركا فعمل باحد معنييه لان احتمال الكلام لغة لا يطل بتأويله كحديث ابن عمر
 رضى الله عنهما المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا وحمله على افتراق الابدان والحديث
 يحتمله افتراق الاقوال وهو معنى المشترك لانها معنيان مختلفان والاشترك لغة
 لا يسقط بتأويله كذا في البرذوى او على غير ظاهره كتحصيل العام وتقييد
 المطلق ومن ذلك حديث ابن عباس رضى الله عنهما من بدل دينه فاقتلوه وقال
 ابن عباس لا تقتل المرتدة وقال الشافعي لا يترك مجرم الحديث بقول ابن عباس
 رضى الله عنهما (قوله اما الاول فقال ابو يوسف الخ) اى كرن تردده مختلفا فيه
 فقال ابو يوسف رحمه الله تردده جرح وقدح لا يسقط العمل به وهو اختيار الكرخي
 والشيخين والقاضى الامام صاحب التقويم ابو زيد وفخر الاسلام وجماعة من اصحاب
 ابى حنيفة رحمه الله من المتأخرين كذاني الشروح قال فخر الاسلام فلم يقم به الحجة عند
 ابى حنيفة وابى يوسف انتهى وكذا قال صاحب الكشف والبرهان فى اختصاصه
 بابى يوسف بسبب (قوله وقال محمد ومالك والشافعي ومن تبعهم ايس بجر الخ)
 لم يذكر محمد فى الشروح وقالوا قال بعضهم وهو مالك والشافعي وجماعة من
 المتكلمين قالوا لا يسقط العمل به كالأول ينكر انتهى قال صاحب البرهان وصاحب
 الكشف لرواية عن محمد صريحاً ويجوز ان يكون قول محمد رحمه الله على خلاف
 قولهما فى هذا الاصل لما دل عليه مسألة الشاهدين شهدا على القاضى بقضية
 وهو الظاهر ويجوز ان يكون على وفاق قولهما فى هذا الاصل لكونه خالفهما
 فى مسألة النكاح حيث لم يجوز له لاحاديث اخر رويت فيه فانتفصل فيها مالكن المص
 رحمه الله مال الى قول فخر الاسلام قال مثال ذلك فى غير الحديث ان ابى يوسف انكر
 مسائل على محمد حكما عنه فى الجامع الصغير ولم يقبل شهادته على نفسه حين
 لم يذكره وصحح ذلك محمد رحمه الله انتهى بيانه ان ابى يوسف توقع عن محمد ان
 يروى عنه ويصنف كتابا فصنف محمد الجامع الصغير واسند مسائله وقال محمد
 عن يعقوب عن ابى حنيفة رحمه الله فلما عرض عليه استحسنه وقال حفظ ابو عبد الله
 الا فى مسائل خطاه فى روايتها عنه وانكر اسناده فيها فقال محمد رحمه الله حفظتها
 ونسى ابو يوسف رحمه الله واصبر على ما رواه عنه فهذا يستدل ان عند محمد
 رحمه الله تعالى لا يسقط العمل بالخبر بانكار المروى عنه او تردده وهو
 الظاهر من مذهبه ولهذا قال اص وقال محمد ومالك والشافعي
 (قوله مثاله ماروى سليمان عن الزهري عن عروة عن عائشة رضى الله عنهم الخ)

اي مثال الحديث المتردد حديث عائشة رضى الله عنها عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال
 ايما امرأة تكلمت نفسها بغير اذن وايها فانكحها باطل رواه سليمان بن موسى ابي عبد الملك
 ابن جريح عن محمد بن شهاب الزهري عن عروة عن عائشة رضى الله عنهم وسأل ابن
 جريح عن الزهري عن هذا الحديث فلم يعرف الزهري هذه الرواية فلم يقم به الحجة عند
 ابى حنيفة رحمه الله وابى يوسف رحمه الله (قوله واما الثاني) اى كون تأويله للظاهر
 مختلفا فيه (قوله الى انه لا عبرة بتأويله) مثال كون تأويله للظاهر مختلفا فيه حديث
 ابن عباس رضى الله عنهما من بدل دينه فاقتلوه وقال ايضا ابن عباس لا تقتل المرتدة بيانه
 ان كلمة من فى قوله من بدل عامة فى ذوات العتلاء يتناول الرجال والنساء وخصه ابن عباس
 بالرجال وهو الراوى فقد روى ابو حنيفة رحمه الله باسناده عن ابن عباس لا تقتل المرتدة
 والشافعي لم يعمل بتخصيصه لان تأويله ايس بحجة على غيره واثبت حكم القتل
 عاما فى الرجال والنساء اذا ارتد كل واحد منهما فثبت انه عمل بهذا الاصل حيث
 عمل بعموم الحديث الذى خصه برواية فان قيل قد علمت بتأويل ابن عباس حيث
 قاتم يقتل المرتدون المرتدة مع التأويل مع ان التأويل ايس بحجة وعمل الشافعي
 بتأويل ابن عمر رضى الله عنهما حيث اثبت خيار المجلس قلت ان اصحابنا لم يعمل
 بتأويله بل عملوا بنهى النبي صلى الله عليه وسلم عن قتل النساء وعمل الشافعي
 بدلالة ظاهر الحديث ايضا لا بتأويل ابن عمر رضى الله عنه (قوله واخيره) اى تأويله
 بغير الظاهر كتعيين بعض معانى الجمل انت عرفت قبل ان معانى الجمل غير
 ظاهرة لان تعريف الجمل هو ما از دحت فيه المعانى واشتبه المراد اشتباها
 لا يدرك بنفس العبارة بل بالرجوع الى الاستفسار ثم بالطلب ثم بالتأمل فى ذلك مثل
 الروافقه لا يدرك معانى اللغة بحال وكذا الصلوة والزكوة فيكون معناه غير ظاهر
 (قوله رد للباقي) اى ان كان تأويله ببعض محتملات الجمل كان ردا لسائر الوجوه
 قال فخر الاسلام اكنه لا يثبت الجرح بهذا لان احتمال الكلام لغة لا يطل
 بتأويله انتهى قال الشراح لان تأويله لا يطل محتملات الكلام ولا يتغير ظاهره
 فلا يطل حججه بتأويله ولا يكون تأويله حجة على غيره انتهى (قوله جرح
 للمروى لانه محمول على وقوفه على منسوخية او عدم ثبوته الخ) يعنى اذا عمل
 الراوى بخلاف موجب الحديث بعد روايته بيقين فان ذلك الخلاف فى الحديث
 الذى رواه ان كان حقا بان يخالف مع علمه انه منسوخ او ضعيف او غير ثابت وهو
 انظا هر من حال الراوى فقد بطل الاحتجاج به وان كان خلافه باطلا بان كان
 الحديث ثابتا فى الواقع وخالفه لقلة مبالاته وكثرة تهساونه بالحديث او غفلته
 فقد فسد روايته لانه ظهر انه لم يكن عدلا بل كان فاسقا او مغفلا او مساهلا

والكل مانع من القبول فقد سقطت به روايته ايضا الا ان يعمل ببعض ما يحتمله الحديث ابن عمر رضي الله عنه في رفع اليدين في الركوع سقط برواية المجاهد رحمه الله انه قال صحبت ابن عمر سنين فلما اراه يرفع يديه الا في تكبيرة الافتتاح انتهى ملخصا بيانه قد روى جابر عن سالم بن عبد الله انه رفع يديه ساوي منكبيه لما افتتح الصلاة وحين ركع وحين رفع رأسه فسأله جابر عن ذلك فقال رأيت ابن عمر رضي الله عنهما يفعل ذلك وقال رأيت النبي صلى الله عليه وسلم يفعل ذلك ثم انه روى عنه انه خالف بهما فلم يكن يرفع يديه الا في تكبيرة الافتتاح فلما عمل ابن عمر بخلاف ما رواه كان ذلك دال على ثبوت النسخ فلا يكون حجة لا يقال ما رواه مجاهد رحمه الله من خلافه معارض بما روى طاوس انه قال رأيت ابن عمر يرفع يديه كما روى لان التوفيق ظاهر لانه رأى قبل علمه بالنسخ وخالفه بعد علمه بالنسخ انتهى (قوله لا عمله قبلها فان عمله بخلاف ما روى الخ) يعني ان عمل الراوي بخلافه او يتوهم بخلافه قبل روايته وبعد بلوغ الحديث اياه لا يوجب ذلك جرحا في الحديث بوجه لان الظاهر ان ذلك العمل كان مذهبه وانه ترك ذلك للخلاف بالحديث ورجع اليه احسانا للظن به الا ترى ان بعض اصحاب رسول الله كانوا يشربون الخمر بعد تحريمها قبل بلوغه اياهم معتقدين اباحتها فلما بلغهم انتهوا عنه حتى نزل قوله تعالى لبس على الذين امنوا وعملوا الصالحات جناح الاية (قوله ولا عنه حال كونه مجهول التاريخ) يعني اذا لم يعرف تاريخ عمله بخلافه ان كان قبل الرواية او بعد الرواية لا يكون جرحا ولا يسقط الاحتجاج بالحديث لانه حجة في الاصل يعني انه من حيث كلام الرسول صلى الله عليه وسلم لا شك في كونه حجة وانما وقع الشك في زوال حجتيه فلا يسقط كونه حجة بالشك وجه الشك ان الخلاف ان كان قبل الرواية كان حجة وان كان بعدها لم يكن حجة ووقع الشك وقد كان حجة فلا تبطل حجتيه بالشك (قوله والامتناع عن العمل بالحديث) كما عمل بخلافه الا ان يعمل ببعض ما يحتمله الحديث ويمتنع عن بعض ما يحتمله فلا يكون ذلك جرحا فيه (قوله والظن امان غيره) عطف على قوله الظن امان المراد منه اعلم ان الظن الذي يلحق الحديث من قبل غيره راويه على قسمين قسم من ذلك ما يلحقه من ظن اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم وقسم منه ما يلحقه من قبيل ائمة الحديث وما يلحقه من قبيل الصحابة فعمل وجهين اما ان يكون الحديث من جنس ما لا يحتمله الخفاء على الطاعن او يكون من جنس ما يحتمله عليه (قوله وان كان ذلك الغير الطاعن) والصواب ان يقال وان كان ذلك الطاعن

لان النجاة منعوا من تعريف غير باللام وان كان مضافا مع كونه نكرة ولم يوجد ذلك التعريف في كلام العرب العرباء ويؤيده ما قاله الحريري قول بعضهم فعل الغير ذلك لحن قوله صحابيا لا يحتمل اخفاء عليه فبحرح قال ففخر الاسلام فان قيل ان ابن مسعود رضي الله عنه لم يعمل باخذ الركب بل عمل في الركوع بالتطبيق ولم يوجب ذلك جرحا فلنالا لم ينكر الوضع لكنه رآه رخصة ورأى التطبيق عزيزة والمزينة اولي الا ان ذلك رخصته اسقاط عندنا انتهى التطبيق ان يضم المصلي احدى الكفين الى الاخرى ويرسلهما بين فخذه في الركوع كذا في اب وط والركب وضع يديه على ركبتيه فذكر فخر الاسلام في السؤال لم يعمل باخذ الركب اي بحديث اخذ الركب وذكر في الجواب انه لم ينكر الوضع ولم يقل لم ينكر الاخذ وذلك لان المذكور في بعض الروايات الاخذ على ما روى عنه صلى الله عليه وسلم انه قال سنت لكم اركب فتخذوا بالركب وقال عمر رضي الله عنه يا معشر الناس امرنا بالركب فتخذوا بالركب وفي بعض الروايات الوضع على ما روى عن وائل بن حجر انه قال رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا ركع وضع يديه على ركبتيه وكذا في حديث ابن مسعود رضي الله عنه وذكر في بعضهما الجمع بينهما كما روى ابو حنيفة الصاعدي رضى الله عنه كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا ركع وضع يديه على ركبتيه كأنه قابض عليهما لكنه رأى اي رأى الوضع او الاخذ رخصة اي رخصة ترفيه لانه كان يلحقهم المشقة في التطبيق مع طول الركوع فانهم كانوا يخافون السقوط على الارض فامروا باخذ بالركب يسيرا عليهم كرخصة الافطار في السفر لاتعيننا عليهم بالاخذ بالركب الا ان ذلك الى الوضع اي الاخذ رخصته اسقاط عندنا كرخصة قصر الصلاة في السفر فليطبق المزينة وهو التطبيق مشروعا اصلا وهو مذهب عامة الصحابة والدليل عليه ان سعد بن ابى وقاص رضي الله عنه رأى ابنه له يطبق فنهاه كذا في الشروح (قوله اذا وصح لما في عليه عادة) اي اوصح الحديث لما في عليه عادة لان الصحابي اصل في نقل الدين وبيان الشرايع ونشر الاحكام وحفظ الكتاب والسنة عادة فطعنه وترك الاحتجاج به يدل على انه سهو من الراوي او منسوخ فان قيل يحتمل ان لا يبلغه الحديث فلم يحتاج به لعدم بلوغه اياه فطعنه به على هذا التقدير لا يدل على جرحه قلت لا يجوز ان يخفى عليه نص ورد في الشرع لانه ناقل للشرع ومشاور الحلال والحرام فلا يجوز ان يخفى عليه نص فان قيل يجوز ان يكون الراوي غائبا عن اختلافهم او هو غائب عند رواية الراوي قلت هذه الاحتمالات غير ناشئة

عن دليل فلا تبت (قوله فيحمل على السياسة او عدم الوجوب او الانتساح) اي
 فيحمل العمل بالحديث على السياسة الخ (قوله مثله) اي مثال الحديث الذي طعنه
 الصحابي بما لا يحتمله الخفاء عليه (قوله قوله عليه الصلوة والسلام البكر بالبكر
 الحديث) رواه عبادة بن الصامت رضى الله عنه (قوله اي حكم زنا غير المحصن
 بغير المحصن الخ) يعنى معنى الحديث غير المحصن اذ انى بغسبر المحصن فخذ كل
 واحد منهما جلدة مائة وتغريب عام وهو النفي بمقدار السنة مسيرة السفر وبهذا
 تمسك الشافعي رحمه الله وجعل الزاني الى موضع منهما مسافة السفر تمام الحد واصحابنا
 لم يعملوا به (قوله لم يعملوا بهما) اي الخلفاء الراشدون رضى الله عنهم لم يعملوا بهذين
 الحديثين (قوله والحدود مفوضة اليهم) اي اقامة الحدود مفوضة الى الائمة
 وهذا الامر لا يخفى عليهم لاننا تلقينا الذين منهم فيعدان يخفى عليهم فيحمل
 ذلك الحديث او كون النفي حدا على كونه منسوخا لانهم ولاية الدين وهداة الشرع
 وقضاة الحكم فلا يظن بهم مخالفة الحديث الصحيح المشهور المعمول بحال
 فالواجب علينا ان يحمل مخالفتهم على انه نسخ او لم يكن الحكم قطعا فتركوا (قوله
 حتى حلف عمر رضى الله عنه الخ) يعنى ان عمر رضى الله عنه نفي رجلا فارتد
 ولحق بالروم فحلف ان لا ينفى احدا ابدا فلو كان النفي حدا لما جاز لعمر رضى الله عنه
 الحلف على ترك الحد لان الحد لا يترك بالارتداد فعلمنا انه كان سياسة كما نفي صلى الله
 عليه وسلم هيت الخنث من المدينة مع ان الخنث لا يوجب النفي حدا بالاتفاق ونفي عمر
 رضى الله عنه نضربن الحجاج بسبب جباله لما سمع امرأة تقول هل من سبيل
 الى خرفا شربها ومن سبيل الى نضربن الحجاج وكلاهما كان سياسة والى الله المشتكى
 من حكم زماننا لم يتقيدوا بنفي السحقات اللاتي يأخذن اموال النساء دفعة جيبها
 ولم يعرف وجهه ابدا وتبقى بعض الشاب المزين لاضلال نساء الناس في القسطنطينية
 وغيرها ودليل النفي قول على رضى الله عنه كفى بالنفي فتنة الاترى ان الجمال
 لا يوجب النفي ولكن فعل عمر رضى الله عنه لنضر للمصلحة فانه لما احضر قال
 ما ذنبى يا اير المؤمنين فقال لا ذنب لك انما الذنب لى حيث لم اطهر دار الهجرة
 عنك (قوله وقال على رضى الله عنه كفى بالنفي فتنة) اي سماه فتنة فلو كان حدا
 لما كان فتنة (قوله ولما امتنع عمر رضى الله عنه عن قسمة سواد العراق بين الغانمين الخ)
 يعنى ترك عمر رضى الله عنه النفي بجهة الحد مثل ترك القسمة في سواد العراق على الجنود
 والعساكر ومعنى امتنع اي ما قسم مع انه عالم بان النبي صلى الله عليه وسلم قسم
 خيبر بين الغانمين فترك القسمة مع علمه بقسمة رسول الله صلى الله عليه وسلم دليل

على ان تلك القسمة من الرسول عليه السلام لم يكن حتما اي واجبا بل على
 سبيل الجواز واعلم ان الامام اذا فتح بلدة عنوة اي قهرا كان الامام مخيرا بين
 ان يجعلهم ارقاء ويقسم رؤسهم واراضيتهم بين الغانمين وبين ان يتركهم
 واراضيتهم احرارا او يضع الجزية عليهم والخراج على اراضيتهم وعند الشافعي
 له ذلك في رقابهم دون الاراضى يعنى يقسم الاراضى بين الغانمين قطعاً لان النبي
 صلى الله عليه وسلم قسم خيبر بين الغانمين حين فتحها وكل بلدة فتحها رسول الله
 صلى الله عليه وسلم قسمها بين الصحابة رضى الله عنهم والحق لعلنا ان عمر
 رضى الله عنه لما فتح سواد العراق اي قرها من عليهم بان جعل الجزية على
 رؤسهم والخراج على اراضيتهم مع انه كان عالما بقسمة النبي صلى الله عليه وسلم خيبر
 وغير خيبر ولم يقسمها بين الصحابة فبهذا عرفنا ان قسمة الرسول صلى الله عليه وسلم
 لم يكن حتما على وجه لا يجوز غير ذلك بل كان على وجه الجواز لانه لو كان حتما
 لما خفى على عمر رضى الله عنه ولما امتنع عمر عن القسمة لانه كان اعدل والين من
 جمع الصحابة فانه روى انه كان جمع الصحابة وشاورهم مرارا وقرأ عليهم قوله تعالى
 ما افاء الله على رسوله من اهل القرى الى قوله والذين جاؤا من بعدهم ثم قال
 ارى لمن بعدكم نصيبا في هذا النفي والقسمة ولو قسمتها بينكم لم يبق لمن يأتى
 بعدكم شئ فهذا انكم ولما يأتى بعدكم من المسلمين فوضع عليهم الجزية والخراج
 ولم يخالفه الا بلال واصحابه لقله بصرهم بفقهاء الامة فقد كانوا اصحاب الظواهر دون
 المعنى فلم يعتبر خلافهم مع اجماع اهل الفقه منهم ولم يحمدهوا على المخالفة ودعا عليهم
 عمر على المنبر وقال اللهم اكفنى بلالا واصحابه فاحال الحول ومنهم عين نظرف اي ماتوا
 جميعا لانهم خالفوا اجماع اهل الفقه وهم من اصحاب الظواهر ومن هذا علم ان
 امير المؤمنين اذا كان عادلا ينفذ دعوته على الصالحاء والاتقياء من اصحاب الظواهر
 ولا ينفذ دعوته على العلماء العاملين (قوله وان احتمل الخفاء فلا يكون جرحا) اي ان كان
 طعن الصحابي بالروى من جنس ما يحتمل الخفاء فلا يكون طعنه وعدم عمله لا يكون
 جرحا (قوله كحديث زيد بن خالد بن الوضوء بالقهقهة) اي روى زيد بن خالد قال كان
 النبي صلى الله عليه وسلم في بئر هناك فضحك بعض القوم وفي رواية غيره فضحك
 بعض من خلف رسول الله فلما فرغ من الصلوة قال عليه السلام من ضحك منكم
 قهقهة وفي رواية غيره الامن ضحك منكم قهقهة فليعد الصلوة والوضوء جميعا (قوله
 وان لم يعمل به ابو موسى الاشعري) يعنى لم يعمل بحديث القهقهة ابو موسى الاشعري
 وعدم العمل منه لم يوجب جرحا في الحديث لان حديث القهقهة مما يحتمل الخفاء

لانه من البادر فلذلك لم يعمل به ابو موسى الاشعري اقول يمكن ان يقال انما عمل بخلافه لانه خفي عليه النص ولم يبلغه من الصحابي ولو بلغه لرجع اليه لان الواجب على من بلغه الخبر الصحيح ان يعمل به (قوله لانها نادرة) اي لان فقهه الحديث مما يحتمل الخفاء عليه لانها من الاحاديث النادرة في الحوادث النادرة (قوله وان كان الطاعن من ائمة الحديث فجملة لا يقبل) اي الطاعن من ائمة الحديث ان كان مجحولا اي مبهمسا بان يقول هذا الحديث غير ثابت او منكر او مجروح رواية او رواية غير عدل من غير تفسير وتعيين سبب الطعن فلا يقبل هذا مذهب عامة علماءنا والمحدثين وذهب جماعة من العلماء منهم القاضي ابو بكر الباقلاني الى ان الطعن المطلق مقبول كما ان التعديل المطلق مقبول بان قال المعدل هو عدل ثقة او هو مقبول الشهادة او هو مقبول الحديث فكذا الجرح المطلق (قوله لان الظاهر العدالة بين المسلمين للعقل والدين) اي العدالة الظاهرة في المسلمين باعتبار العقل المانع عن الفساد والدين الزاجر عن العناد (قوله لاسما في القرون الثلاثة) اي خصوصا في القرون الثلاثة الاولى التي شهد النبي بعدالة اهلها فلا يترك هذا الظاهر الثابت بالجرح المبهوم الذي لا يعلم انه جرح ام ليس بجرح لانه يمكن ان يعتقد الجرح ما لا يصلح سببا للجرح بان يعتقد اللعب بالشرط نجح حراما او ركض الدابة في الميدان ومناصلته عن قوسه وملاعبته مع اهله مشروع بل مندوب في الدين قال صلى الله عليه وسلم لاسبق الا في نصل او خف او حافر فكيف يكون ذلك طعنا حتى روى عن شعبة بن الحجاج انه قبل لم تترك حديث فلان قال رأيت يركض على بردون فتكرت حديثه او يعتقد شرب النبيذ حراما او رأى صغيرة عليه فاخبر بناء على هذا انه مجروح ولان العادة جارية بان الانسان اذا تأذى من احد يقدح فيه فاذا استفسر عن ذلك ظهر انه ليس بشيء فثبت انه لا بد من بيان اسباب الجرح (قوله ولان قوله يبطل السنن) يعني لو وجب الرد بمطلق الطعن لبطلت السنن لان كل راو لا يخلو من حاسد في زمانه مثل من طعن في ابي بكر الصديق رضي الله عنه انه لم يحترف رواية الحديث وان كان قد فعله من هودونه في المنزلة لان من لم يحترف رواية الحديث لم يصح روايته وهذا باطل لانه انما كان حتمالم يتطرق في روايته خلل ولا في نقله زال يعلم الحديث وشرايط روايته ولكن قل الرواية منه لكسالم ورعه لان ضبط حديثه صلى الله عليه وسلم عظيم الخطر كما سبق تفصيله (قوله ولانه لا يقبل في الشهادة) اي ولان الجرح المطلق من المزمع لا يقبل فيها (قوله وهي اضيق فقيها اولي) اي شهادة الحكم اضيق من الرواية لاشتراط النصاب في الشهادة وانفك الشهادة

وعدم قبول الشهادة من المرأة منفردة من غير ضرورة وحضور مجالس القاضي وغيرها وهذه الشرائط مفقودة في نقل الحديث فثبت ان باب الشهادة اضيق من باب رواية الحديث فاذا لم يقبل في الشهادة من المزمع الجرح المطابق فهذا اولي (قوله ومفسره بما اتفق على كونه جرحا شرعا والطاعن ناصح جرح) اي ان وقع الطعن المفسر بما هو فسق وجرح شرعا بالاتفاق وكان الطاعن معروفا بالصحة يكون مفسره جرحا (قوله والافلا) اي وان لم يكن الطاعن معروفا بالصحة بل متهما بشدة العداوة لا يكون الطعن المفسر طعنا مسموعا لانه يحتمل الافتراء والكذب لشدة بغضه وعداوته مثل طعن المحدثين في اهل السنة من الصحابة والتابعين واهل الاجتهاد الى زمان اليقين (قوله كالطاعن بالاستكثار من فروع الفقه في حق ابي يوسف رحمه الله) اي مثل طعن بعض المحدثين بالاستكثار من فروع الفقه في حق ابي يوسف انه كان اماما حافظا متقنا لانه اشتغل بالفقه وكثر فروع الفقه ووجهه انه لما اشتغل بالفقه وصرف همه اليه لا بد من ان يقع خلل في حفظ الحديث وضبطه وهو باطل لان ذلك دليل الاجتهاد وقوة الذهن فبستدل به على حسن الضبط والاتقان فكيف يصلح ان يكون طعنا في حقه ومثل طعن شفقوى المذهب على القاضي ابي زيد في تقسيم الاخبار في التقويم بالمتواتر والمشهور والاحاد الغريب والمستكر بانه لم يكن من اهل الحديث ولم يعلم هذا الفن ولم يطلع على الصحيح والسقيم والضعيف من الاحاديث قالوا يجب عليه الترتيب وهذا باطل ايضا لانا لانسلم انه لم يعرف طرق النقل وكيف لا يعلم من هو اركب طبعها وافهم دركا واما لافقها واقدم استخراجا واثن سلم فهذا القدر من التقسيم في الاسانيد لا يحتاج الى الغموض في الرموز والالى الامعان في المعاني والى الاتقان في المباني ومثل طعن الجاهل في محمد بن الحسن الكوفي انه سأل عبد الله بن المبارك ان يقرأ على عبد الله احاديث فيسمعها فابي عبد الله فقيل له في ابائه فقال لا تجبني اخلاقه وهذا ان لا يكون جرحا فليس به بأس لان اخلاق الفقهاء بخلاف اخلاق الزهاد لان هؤلاء اهل عزلة واولئك اهل قدوة وقد يحسن في منزلة القدرة ما يفتح في منزلة العزلة كجواز التوضي بماء حياض الحمامات وجواز الصلوة مع مادون الدرهم من التجاسة واهل العزلة لم يجوزوا واخذوا بالاحتياط ويحسن في مقام العزلة والزهد ما يفتح في الشريعة مثل ما روى من الترهات والامور التي تخالف ظاهرها الشريعة مثل ما حكى من المنصور الخلاج ان الحق وما حكى عن الشبلي رحمه الله تعالى من اتلاف المال والقائه في البحر ثم اخرجه وعن ابي يزيد البسطامي سبحاني

ما اعظم شاني وعن ابي سعيد رجه الله ايس في جنتي سوى الله روى ان ابا يزيد امر اصحابه
 ياخذوا السكاكين حين ملاء البيت منه فضر به فيه حتى اذا اعا على مثل شقوته فقال
 ما رأيتكم كان ابا يزيد وهذا ابو يزيد وما نقل عن بعضهم من علامات الطامات فكثير
 لا يخصي قال فخر الاسلام وقد قال في حق محمد عبد الله بن المبارك لا يزال في هذه الابهة من
 يحصى الله به دينهم وديناهم فقبل له ومن ذلك اليوم فقال محمد بن الحسن الكوفي انتهى
 ومن الطعن المنسربا لا يصلح جرحا مثل طعن من طعن في ابي حنيفة رجه الله تعالى
 من الحساد والمتعنتين انه دس اى اخفاه منه ابن استاده حاديا يأخذ كتب استاده عند
 وفاته وكان يروى منها وهذا ليس بصحيح لانه كان اعلى حالا واجل منصبا من ان ينسب
 اليه ذلك ويأباه كل الابهة رفته نظره في دقائق الورع والتقوى وعلو درجته في العلم
 والفتوى وقد طعن الحساد في حقه بهذا الجنس كثيرا حتى صنفا في طعنه كتابا ورسائل
 ولكن لم يزد طعنهم الا شرفا وعزا ورفعة لان مذهبه شاع في الدنيا واشتهر وبلغ اقطار
 الارض نور علمه وانتشر وقد عرف من له ادنى بصيرة وانصاف ان كل ما قالوه افتراء
 ومثله عنه براء واثن ستمائة صحيح فليس فيه ما يوجب طعنا فيه لانه اما ان اخذها تملكا
 وغصبا من غير رضا مالكيها او اخذها برضاها والاول منتف لان ذلك لا يليق
 بحال من دونه في العلم والتقوى بل بحال اكثر العوام فكيف يليق بحاله وان اخذها
 باذن المالك تملكا او عارية فاما ان روى منها شيئا اولم يرو فان لم يرو فليس فيه
 للطعن مدخل وان روى فاما ان يروى منها ما سمعه من استاده او ما اجاز له بروايته
 او روى ما لم يسمعه منه ولم يجز له بروايته فالاول دلالة الاتقان كما ذكر في الكتاب
 فلا يصلح به سبب الجرح والثاني كذلك لانه رواية بطريق الوجدان وهو
 طريق مسلوك صحيح كما قال اكثر المصنفين رأيت هذا بخط استادي وشيخي
 وادثال هذا الطعن كثيرة في البردوى وشروحه فارجع ثمه

باب بيان محل الخبر

وهو الذي جعل خبر الواحد حجة وذلك خمسة انواع ما يخلص حق الله تعالى
 من شرايعه مما ليس بعقوبة وهي الالم والضرر لادنيوية ولا اخروية والثاني
 ما هو عقوبة دنيوية من حقوق الله تعالى والثالث من حقوق العباد ما فيه الزام
 محض كالبيع والشري وغيرهما والرابع من حقوق العباد ما ليس فيه الزام
 كالوكالات والمضاربات والاذن بالتجارة والرسالات والهدايا والشركات
 والخامس من حقوق العباد ما كان لها الزام من وجد دون وجه مثل عزل الوكيل وجرح
 المأذون ووقوع الدم بفسخ الشركة والمضاربة (قوله ولذا حصر المحل في الفروع
 والاعمال) اى ولاجل المراد من الخبر خبر الواحد حصر محل الخبر في الفروع

الظنية التي يمكن اثباتها بدليل فيه شبهة ولهذا يثبت بالقياس وفي الاعمال الدينية
 التي قصد فيها العمل لان العمل يجوز ان يثبت بالدليل للموجب للعمل وهو خبر الواحد
 دون الاعتقادات لان خبر الواحد لما يقيد اليقين لم يكن حجة فيما يرجع الى الاعتقاد
 لانه مبنى على اليقين هذا مذهب الجمهور وقال بعض العلماء انه لا يقبل في اصول العبادات
 ويقبل في الفروع لان اصل وقواعده من اركان الدين فلا يمكن اثباته بدليل العبادات
 شبهة فيه وقال الجمهور يقبل في الاصول والزوائد ووجهه ان المتق من العبادات
 الاصلية العمل والعمل يجوز ان يثبت بخبر الواحد ولا يفصل في العمل بين ما هو ابتداء
 عبادة وبين ما هو مبنى عليها ولان الصحابة والتابعين يقولون اخبار الاحاد
 في فصل بيان الاصول والفروع (قوله ونحو ذلك) كالصوم (قوله اولا كالأضوء
 والاضحية) اى لا يكون العبادة مقصودة كأضوء والاضحية اما عدم كون الوضوء
 عبادة مقصودة فلانه آلة وشرط للصلاة المقصودة فليس بمقصود مستقل عندنا قال
 صاحب الكشف الشرايع التي ايست بعبادة كالوضوء فلا يدخل في العبادات
 واما عدم المص رجه الله الوضوء من العبادات بناء على النية فيكون من العبادات ولكنه
 ليس بمقصود بالذات بل لكونه شرطا للصلاة واما عدم كون الاضحية من العبادات
 الخالصة فلان المقصود منها الاقامة والحجها ضيافة الله تعالى على المسلمين فيحوز اكل
 صاحبها وغيره فلا يكون عبادة خالصة فعلى هذا التحقق يكون قوله كالوضوء مثالا لعدم
 المقصود وقوله والاضحية مثالا لعدم الخالصة (قوله او خالصة) عطف على قوله
 خالصة لان صاحب الكشف قال وليس بخالص كصدقة الفطر والكفارات انتهى
 وجعل المص كفارة لفطر غالبة على العقوبة لانها العقوبة وجعل صدقة الفطر للمؤنة
 لكونها مؤنة الفقراء (قوله او مغلو به عنهما كالعشر الخ) عطف على قوله
 غالبة والضمير راجع الى المؤنة حاصله ان المعنى العبادة في العشر الشرعي هو تابع
 بصرفه الى مؤنة الفقراء والعسكرو العلماء والصلحاء وغيرهما فيكون العشر مغلو به عنها
 (قوله بالشرايط السابقة) مثل العقل والاسلام والعدل والضبط وعدم مخالفة الكتاب
 والسنة المشهورة والاجماع وشرط بعضهم الدد ايضا فقالوا لا يقبل فيها الرواية
 العدلين استدلالا بان النبي عليه السلام لم يقبل خبر ندى البدين حتى شهد له غيره
 وابوبكر لم يقبل خبر المغيرة في الجدة حتى شهد له محمد بن سلمة وعمر لم يقبل خبر
 ابي موسى في الاستيذان وهو يقول سمعت رسول الله عليه السلام يقول اذا استأذن
 احدكم على صاحبه ثلاثا فم يؤذن له فليصرف حتى روى عنه ابو سعيد الخدري
 لان نصاب الشهادة ادناها اثنان على الاصل في الشرع الخاص فيقتضى ان يكون

ادناه اثنين في الشرع العام لان الشهادة في حق الانسان الواحد والرواية في حق كل الامة فكان الاثنان اولى في الخبر والجواب ان العدد ليس من الشرائط كما هو مذهب عامة العلماء في قبول خبر الواحد لان الصحابة كلهم قبلوا رواية الواحد من غير اشتراط عدد فيه فان ابا بكر رضى الله عنه قبل رواية عبد الرحمن في الجحوس وعليا رضى الله عنه قبل خبر المقداد في المذى وعمل عمر رضى الله عنه بخبر جادين مالك في الجنين وعمل الصحابة كلهم بخبر عائشة رضى الله عنها في انتقاء الختانين ولان المقصود رجحان جانب الصدق وذلك حاصل بتلك الشرائط التي ذكرها المص رحمه الله والتهمة لا تنتفي بزيادة العدد لان خبر الشاهدين بل الاربعة من الاحاد ايضا ولا يمكن اعتباره بالشهادة لعدم اشتراط الحرية والذكورة والبصر وعدم القراية وغير ذلك واما الرد من الصحابة في بعض الوجوه فباعتبار تهمة فيهم لالكونه شرطا بل احتياطا كما يروى من التحليف من على الا لابي بكر رضى الله عنه فانه يقبل خبره بلا تحليف ولو كان ما ذكروا من الشرائط لرعى في جميع الصور لان الشروط لا تتغير كما في شروط الشهادة والشروط التي بينا في الراوى بالاتفاق وقبول الصحابة بدون العدد في بعض دليل على ان العدد ليس بشرط (قوله فلا يقبل خبر الفاسق والمستور فيها) اي في العبادات لان انتفاء بعض الشرائط اي انتفاء العدالة في الفاسق واما خبر المستور فقد قال محمد رحمه الله تعالى في كتاب الاستحسان انه مثل الفاسق فيما يخبر وفي رواية الحسن هو مثل العدل وهذه الرواية بناء على القضاء بظاهر العدالة والصحيح ما حكى محمد رحمه الله ان المستور كالفاسق لا يكون خبره حجة حتى يظهر عدالته وهذا ثابت بالاخلاق في باب الحديث احتياطا الا في القرون الثلث فان المستور منهم مقبول الرواية لان العدالة فيهم اصل بشهادة الرسول صلى الله عليه وسلم كذا في البردوى (قوله وان قبل خبرهما في الديانات) وصلية (قوله كالاخبار بطهارة الماء ونجاسته) يعني اذا حضر المسافر الصلوة ولم يجد ماء الا في اثناء واحد واخبره فاسق انه قدر فله ان يتوضأ بذلك الماء بالتحري لان الماء طاهر في الاصل وخبر الفاسق مردود في الرواية وكذا المستور هذا هو الظاهر من الرواية واما وجه قبول خبر الفاسق والمستور فان الفاسق اذا قال مثلالان الماء الذي وجد في اثناء واحد طاهر فتحري وتحكم رأيه فيه انه طاهر يجوز الوضوء بخبر الفاسق فلم يجعل الفاسق هدرا بل جعلناه معتبرا بضم التحري نظر الى اصل الماء لانه طاهر في الاصل وكذا في عكسه يعني اذا قال ان هذا الماء نجس فتحري وتحكم رأيه انه نجس

لا يجوز الوضوء بخبر الفاسق مع ضم التحري فلم يجعل الفاسق هدرا فيه ايضا لان الاصل في الخبر الصدق وكذا اذا خبر الفاسق او المستور بحل او حرمة (قوله وذلك لان الطهارة الخ) هذا جواب سؤال مقدر تقديره ان خبر الفاسق ليس بحجة في الدين اصلا رجحان كذبه على صدقه فاجاب بقوله لان الطهارة والنجاسة الخ حاصل كلامه ما قاله فخر الاسلام قال محمد رحمه الله في الفاسق اذا خبر بحل او حرمة ان السامع يحكم رأيه لانه امر خاص لا يستقيم طلبه وتلقيه من جهة العدول فوجب التحري في خبره فلم يجعل الفاسق هدرا انتهى كلام فخر الاسلام ملخصا (قوله بخلاف امر الاحاديث) اي لا حرج ان يثابت رواية الحديث من العدول لان العدول كثيرة فلا ضرورة في المصير الى روايتهم وبهم غنية عن الفاسق فلا يعتبر رواية الفاسق فان قلت اذا كانت الضرورة في خبر الواحد في حل الطعام وطهارة الماء مع كونهما من امر الدين فلا يحتاجان الى التحري قلت الضرورة فيهما غير لازمة لان العمل بالاصل فيهما ممكن لان الطعام حلال بالنظر الى اصل الطعام والماء طاهر ايضا بالنظر الى اصله فلم ينحصر العمل الى الخبر فلم يجعل الفاسق هدرا بل جعلناه معتبرا بضم اكثر الاربعة اليه (قوله ولا يقبل خبر الصبي والمعتوه والكافر مطلقا) عطف الكافر عليهما لان محمد رحمه الله تعالى في كتاب الاستحسان بلي عطف الكافر عليهما وجعل الصبي والمعتوه اصلا رد القول البعض قال فخر الاسلام معزيا الى محمد رحمه الله تعالى ان بعض العلماء قال هما مثل العدل والصحيح انهما اذا عقلا ما يقولان مثل الكافر لا يقوم الحججة بخبرهما ولا يفوض امر الدين اليهما لان خبرهما لا يصلح ملزما بحال لان الولاية المتعدية فرع للولاية القائمة وليس لهما ولاية ملزمة في حق انفسهما فكيف يثبت متعدية ملزمة لان ما يخبر عنه الصبي من امور الدين لا يلزمه لانه غير مخاطب كالكافر والمعتوه مثل الصبي نص على ذلك محمد رحمه الله في غيره ووضح من المبسوط كذا في البردوى حاصله ان الصبي والمعتوه والكافر اذا خبروا بنجاسة الماء لا يعمل المخاطب بخبرهم ويتوضأ به وقد قال محمد رحمه الله تعالى في الكافر يخبر بنجاسة الماء لا يعمل بخبره ويتوضأ فان تيم وارق الماء فهو واجب الى وكذلك رواية الصبي فيه يجب ان يكون مثل رواية الكافر دون الفاسق المسلم الا يرى ان الفاسق شاهد عندنا بخلاف الصبي والكافر غير شاهد على المسلم اصلا فصار الصبي المسلم والكافر البالغ في امر الدين سواء والفاسق فوفيهما في الاهلية حتى اننا نقول في خبره بنجاسة الماء اذا وقع في قلبه انه صادق يتيم

من غير اقامة الماء واذا اراق الماء فهو احوط للنيم واما في خبر الكافر اذا وقع في قلب السامع صدقه بنجاسة الماء توضحاً ولم ينيم فان اراقه ثم نيم فهو افضل من النوضي به لان الكافر يحتمل ان يكون صادقاً لان الكفر لا ينافي في الصدق فيكون الماء طهوراً مع محتمل والتراب طهور قطعاً عند اراقته فيكون افضل وكذلك الصبي والمعتوه لان الصباوة والعتة لا ينافيان الصدق مع انهما مسلمان متدينان معتقدان لحرمه الكذب مع انه ان اراقه بعد اخبارهما فهو افضل ايضا من النوضي به لانه محتمل والتراب طهور قطعاً عند اراقته كذا في البردوي (قوله انه يقبل فيها لدلالة الاجماع على العمل بالبينه) اي وجه قول ابى يوسف رحمه الله ان خبر الواحد يفيد من العلم ما يصلح للعمل به في اقامة الحدود كما في الشهود في مجلس القضاء الا ترى ان الشهود الاربعة اذا شهدوا في مجلس القاضي على زنا الرجل فان الزنا يثبت باربعة شهداء فيرجم ان كان محصناً ويجلдан كان غير محصن مع انه لا يوجب اليقين وكذلك يثبت السرقة بشهادة الرجلين فيقطع مع انه لا يوجب اليقين ايضا (قوله وانها خبر الواحد) اي البينة سواء كانت اثنين او اربعة خبر الواحد لان الاربعة خبر الواحد قال فخر الاسلام خبر الواحد كل خبر يروي به الواحد والاثنان فصاعداً ولا عبرة للعدد فيه بعد ان يكون دون المشهور والمتواتر (قوله وبدلالة النص) الذي فيه شبهة كارجم في حق غير ما عزن عطف على قوله بالبينه والظاهر ان يقول التي فيها شبهة لان الشبهة فيها لافيه الا ان يؤول باعتبار الخبر حاصله ان تحقق الشبهة في خبر الواحد غير مانع في اثبات الحدود كتحقق الشبهة في البينات لا يمنع عن ذلك الا ترى ان الحدود تثبت بدلالة النص فان الرجم في حق غير ما عزن تثبت بدلالة النص لان النص عين ما عزن فلا يكون متناً ولا غيره بصريحه اي بنظمه وانما يتناول بدلالته والدلالة اقل يقيناً من الصريح وبقاء الاحتمال حتى يترجم الصريح عليها فعرفنا ان مجرد الاحتمال غير معتبر في هذا الباب والناس عنه غافلون لانهم يقولون ان الحد يندري بادي الشبهة اقول ومن قبيل اثبات الحدود بدلالة النص ما قاله ابو يوسف ومحمد رحمه الله فانهما اوجبا حد الزنا باللوامة بدلالة نص الزنا ومواضع الشبهة مخصوصة منه والعام المنصوص دليل ظني حتى صح تخصيصه بالقباس وخبر الواحد فيكون دليلها ظنيا ضرورة فوجه قولهما ان المقصود من شرعية الحدود تخلية العالم من الفساد وان الحدود لا تحصل بمجرد الشرعية بل بالعمل فيكون من العمليات وانها بما يجوز اثباتها بخبر الواحد كما في سائر الشرايع والشبهة

المتكينة في خبر الواحد لا يمنع قبوله في باب العمل كما في البينات فان الشبهة فيها غير مانعة من العمل فكذا هذا ثم اقول في قوله في حق غير ما عزن نظر لان النبي صلى الله عليه وسلم خص بالرجم بعد رجيم ما عزن في حق المرأة من الجهنية جاءت الى النبي صلى الله عليه وسلم فاقرت بالزنا في مجالس اربعة وهي حامل وارسلها النبي صلى الله عليه وسلم الى خالها حتى وضعت حملها بعد خمسة اشهر فرجت وحضر النبي الى جنازتها رضى مع الاصحاب وسئل النبي صلى الله عليه وسلم ان ما عزن ارجم باقراره وانت لم تحضر الى صلاته فقال النبي صلى الله عليه وسلم ان المرأة فدت نفسها وتابت وتمحضت الى جناب ربها تبارك وتعالى حتى كفت توبتها بالسبعين كذا ذكر الامام الطحاوي في بيان مشكل النار (قوله وذهب المتأخرون واختره الخ) اي اختاره المص رحمه الله مذهب المتأخرين وهو الظاهر لكن الصحيح لفظ الكرخي ساقط عن قلم الناسخ قال فخر الاسلام واختيار الكرخي ان لا يجوز اثبات العقوبات بالاحاد (قوله انه لا يقبل لتكمن الشبهة) اي ان خبر الواحد لا يقبل في اثبات العقوبات لتكمن الشبهة في الدلائل لان اثبات الحدود بالشبهات لا يجوز (قوله والعقوبات تندري بها) يعني اذا تمكن في الدليل شبهة لم يجز اثباتها لان ما تندري بالشبهات لا يجوز اثباته بما فيه شبهة كما لا يجوز بالقباس (قوله وانما يثبت بالبينه بانص على خلاف القياس) هذا جواب لقول ابى يوسف رحمه الله ان البينة في مجلس الحكم لا يوجب اليقين مع ان اقامة الحدود جائزة حاصله ان البينة انما صارت حجة بالنص الذي لا شبهة فيه قال الله عز وجل فاستشهدوا عليهن اربعة منكم (قوله فلا يقاس ثبوتها بحديث يروي به الواحد) اي لا يقاس ثبوت العقوبات بحديث يروي به الواحد (قوله على ثبوتها بالبينه) متعلق بلا يقاس (قوله والثابت بخبر الواحد ليس في هذه المرتبة الخ) لان خبر الواحد ليس في معنى الشهادة من كل وجه لان الشهادة مظهرة وخبر الواحد مثبت ولان الشهادة تتوقف على ما لا يتوقف عليه خبر الواحد من العدد والاكورة والحرية والبصر فلا يمكن الحاقه بدلالة النص الا ترى ان ابا حنيفة رحمه الله تعالى لم يوجب الحد في اللوامة بالقباس الى الزنا ولا بخبر الغريب من الاحاد وهو قوله صلى الله عليه وسلم اقتلوا الفاعل والمفعول وفي رواية ارجوا الاعلى والاسفل (قوله وهي باقسامها الثلاثة) اي حقوق العباد على ثلاثة اقسام الاول ما يفيد الزام محض والثاني ما ليس فيه الزام والثالث ما كان فيه الزام من وجه دون وجه (قوله يشترط فيه الولاية فلا يقبل شهادة الصبي والعبد) اي ان كان في حقوق

العباد الزام محض كالبيع والاجارة والاملاك والانكحة تشتط فيها الاهلية بالولاية فتخرج الصبي لانه لا ولاية له على نفسه وخرج العبد ايضا لانه لا ولاية له على نفسه وخرج الكافر ان كانت الشهادة على المسلم ايضا فاذا لم يكن الولاية على انفسهم فكيف يتعدى الى غيرهم (قوله وانفذ الشهادة والعدد) اي ويشترط انفذ الشهادة والعدد في حقوق العباد تأكيدها (قوله عند الامكان نظرف للعدد) اي العدد مع الشهادة والولاية شرط فيما يطلم عليه العدد من الرجال واماما لا يطلم عليه الرجال مثل البكارة والولادة ومسئلة الجماعات والعيوب الخفية في النساء كالقرن والرتق فلا يشترط فيها العدد من الرجال والنساء بل شهادة القابلة تكفي لكن لفظ الشهادة فيها شرط (قوله بشرائط الرواية) اي العقل والعدالة والضبط والاسلام اذا كان المشهود عليه مسلما واما اذا كان كافرا فلا يشترط الاسلام (قوله صيانة لحقوق العباد) اي يشترط فيما فيه محض الزام هذه المذكورات لما يخاف فيه من وجوه التزوير والتلبيس صيانة للحقوق المعصومة بقدر الوسع والامكان (قوله ولان فيه معنى الزام) عطفت على قوله صيانة وعلة مستقلة على زعمه فالصواب ان يجعل هذه العلة علة ويجعل العلة الاولى متممة لها كما فعله فخر الاسلام والضهير في فيه راجع الى خبر الواحد اقول بيان الاحتياج الى زيادة التأكيد لما حصل معنى الزام في الخبر بعد وجود شرائطه كان ينبغي ان لا يشترط العدد ولفظ الشهادة فيه كما في القسم الاول لكن الشرع جعل لفظ الشهادة والعدد شرطا على سبيل التأكيد فان المصير الى التزوير والاشتغال بالحيل بين الناس في هذه الحقوق ظاهر خصوصا في زماننا هذا فشرط الشرع العدد ولفظ الشهادة تأكيده للخبر الذي وهو حجة وتقليلا للحيل وهم يصلحان للتأكد فان العلم في اداء الشهادة شرط كما قال صلى الله عليه وسلم اذا علمت مثل الشمس فاشهد ولفظ الشهادة في افادة العلم يبلغ لانها مأخوذة من المشاهدة التي هي المعاينة وهي ابلغ اسباب العلم ولهذا اختص هذا الخبر به تأكيد او كذا في زيادة العدد ايضا معنى التأكيدي لان طمينة القلب الى قول المثنى اظهر وان لم ينتف احتمال الكذب لان الواحد يميل الى الواحد عادة وقما يتفق الاثنان على الميل الى الواحد في حادثة واحدة اليه اشار شمس الائمة وذكر القاضي الامام ابو زيد في التقويم ان اشترط العدد ولفظ الشهادة باعتبار ان الشهادة شرعت حجة لفصل منازعة ثابتة كانت بين اثنين بخبرين صحيحين متعارضين من الدعوى والانكار فلم يقع الفضل بخبره خبرا بل بنوع خبر ظهرت مزبته في التأكيد على غيره من يمين او شهادة

ثم احتيط بزيادة العدد قال فخر الاسلام في بعض مصنفاته انه لا تأثير لزيادة العدد في زيادة الصدق الا ان القاضي لما احتاج الى اثبات احد الخبرين عند المنازعة وانكار الاخر بذلك الخبر احتاج الى زيادة تأكيد فيه فشرط الشرع العدد تأكيديا وبقى التفصيل في الكشف فارجع ثمه (قوله والشهادة بهلال الفطر من هذا القبيل لما فيه من خوف التزوير والتلبيس الخ) لان في الفطر نفاهاهم لانهم يتفجعون به وكان الفطر من حقوقهم وكذا يلزمهم الامتناع عن الصوم في وقت الفطر لقوله صلى الله عليه وسلم الا لا تصوموا الحديث وكان فيه معنى الزام ايضا واذا كان كذلك يشترط فيه العدد ولفظ الشهادة والحريه وسائر شرائط الشهادة ولا كذلك الشهادة بهلال رمضان لان الثابت ثمه وجوب الصوم وهو حق الله تعالى ولا حق العباد فان قلت اذا قبل الامام شهادة الواحد في هلال رمضان وامر الناس بالصوم فصاموا ثلاثين يوما ولم يروا الهلال فانهم يفطرون على ما روى ابن سماعة عن محمد رجه الله لان الصوم الفرض لا يكون اكثر من ثلاثين يوما وهذا فطر بشهادة الواحد قلنا الفطر غير ثابت بشهادته وان كانت تفضى اليه بل يحكم الحاكم فانه لما حكم بدخول شهر رمضان وامر الناس بالصوم كان من ضرورته الحكم بانسلاخ شهر رمضان بعد مضي ثلاثين يوما وكان هذا نظير شهادة القابلة على النسب فانها تقبل وان افضت الى استحقاق الميراث الذي اثبت بشهادة القابلة ابتداء لان الحاكم لما حكم بثبوت النسب كان من ضرورته استحقاق الميراث على ان الحسن رجه الله قدروى عن ابي حنيفة رجه الله انهم لا يفطرون وان اكلوا العدة بدون المتيقن بانسلاخ شهر رمضان اخذا بالاحتياط في الجانبين كذا في المبسوط (قوله كالأوكالات والرسالات في الهدايا الخ) اي بان قال ان فلانا وملكك يبيع هذا العبد مثلا او وكنى به او قال اهدى اليك هذا الشيء يقبل ولو كافرا او فاسقا او عبدا او صبيبا اوجب من غير انضمام التحرى كما سبق (قوله وللضرورة اللازمة ههنا الخ) اي ولا يشترط في هذه المعاملات للضرورة اللازمة لان في كون المرسل مسلما عادلا والوكيل كذلك غاية الجرح واشتوت هذا القسم بشرط التمييز بذون العدالة فائسا في الفاسق اذا اخبر رجلا ان فلانا وملكك بكذا او اذن لك بكذا فوقع في قلب السامع صدق الخبر حل له العمل به وذلك لوجهين احدهما عموم الضرورة الداعية الى سقوط جميع الشرائط سوى التمييز لان الانسان قلما يجرد في كل زمان ومكان حرا عاقلا بالغامسما يمشه الى وكيله او غلامه فلو شرط في المعاملات ما شرط في الاقسام المتقدمة من الزامات والديانات

والروايات لتفاعد المصالح وتعطلت المقاصد وفيه جرح بين والضرورة
تأثير في تخفيف الاحكام وتغيير العزائم وتبديل المرام بخلاف العبادات والروايات
حيث لا ضرورة فيهما لان في العدول كثرة وبهم غنية عن الفساق والثاني ان
الخبير عن ملزم فلم يشترط شرط الالزام وهو الشهادة والعدد (قوله بخلاف الظهارة
والنجاسة) متعلق بقوله وللضرورة اللازمة الخ هذا جواب سؤال مقدر تقديره لو كان
خبير الفاسق وغيره مقبولا في هذه المعاملات للضرورة ينبغي ان يكون مقبولا في خبر
الفاسق والكافر بطهارة الماء ونجاسته وحل الطعام وحرمة لا ضرورة ايضا
لان في اشتراط العدالة بمعرفة حال الماء والطعام حرجا فاجاب بقوله بخلاف
الظهارة والنجاسة يعني بخلاف امور الدين لان ضرورتها غير لازمة لان العمل
بالاصل يمكن لان الطعام حلال بالنظر الى اصل الطعام والماء طاهر في الاصل
فيمكن العمل بالاصل فلم يقبل قوله بيانه اذا حضر المسافر الصلوة ولم يجد ماء
الا في اثناء واحد واخبر فاسق مثلا ان هذا الماء نجس فله ان يتوضأ بذلك الماء لان
الاصل في الماء ان يكون طاهرا فيمكن ان يعمل بالاصل فلا يكون الضرورة لازمة
بخلاف خبر الفاسق وغيره في الهدايا وغيرها للضرورة اللازمة حاصله ان العدالة
شرط في طهارة الماء ونجاسته لكونهما من امور الدين لان فيهما معنى الالزام من وجه
لان السامع اذا اخبر بطهارة الماء يلزمه التوضي به واذا اخبر بنجاسته يلزمه التحرز
عنه ولبس فيهما معنى الالزام لانه لا يخبر على التوضي به بل يفوض الى اخباره وكذا
حكم الحل والحرمه واذا ثبت هذا قلنا لا بد من احد شرطى الشهادة اما العدد
او العدالة ليكون ملزما ولا يعتبر العدد بالاتفاق فتعين حكم العدالة بخلاف حقوق
العباد حيث لا الالزام فيهما من وجه اقول هذا الفرق انما يستقيم اذا لم يجعل التحري
شرطا في قبول خبر الفاسق في المعاملات واما اذا جعلنا التحري شرطا فلم نجعل
الفسق في امور الدين هدرا بل جعلناه معتبرا لكن لا يقبل قوله مطلقا بل ضمنا اليه
اكثر الراى كما حققه فخر الاسلام فيجوز قبول قوله والاعتماد على خبره بانضمام
التحري اليه فلا يكون فرقا في قبول قوله في امور الدين والمعاملات ويمكن ان يجاب
بانه يستقيم الفرق هلى احدى الروايتين اذا كان في المسئلة روايتان ويمكن
ان يجاب ايضا بان الفرق بين القسمين في قبول خبر الصبي والكافر في المعاملات
ثابت قطعا دون الديانات بالاتفاق وهذا الفرق في القسمين يكفى (قوله وما فيه
الزام من وجه دون وجه) اى ما كان فيه الزام من وجه دون وجه من حقوق العباد
(قوله كعزل الوكيل وجرا المأذون الخ) مضافان الى مفعولهما اى مثل عزل الوكيل

وكيله وجرا المولى او الوصى ما ذونهما (قوله وفسخ الشركة والمضاربة) اى وقوع
العلم بفسخ الشرك عقد الشركة سواء كان شركة عنان او مقاوضة او فسخ
رب المال المضاربة (قوله ووجوب الشرايع على المسلم الذى لم يهاجر اليها) ويبقى
في دار الحرب بان اخبر واحد من المسلمين ذلك المسلم باحكام الشرع وكذا
وقوع العلم للبكر البالغة بالنكاح وليها اذا سكنت بان اخبرها احد بان وايك زوجك
من فلان (قوله يشترط فيه بعد وجود سائر الشرائط) اى يشترط في خبر ما فيه
الزام من وجه دون وجه بعد وجود العتل والاسلام والضبط (قوله اى عنده
ان كان الخبير فضوليا) يعنى اذا اخبره فضولى بنفسه مبتدأ فان ابا حنيفة رحمه الله
تعالى قال لا يقبل الا خبر الواحد العدل او العدد حاصله يشترط سائر الشرائط الا العدد
في العدل عند ابي حنيفة رحمه الله فلا يقبل خبر الصبي والعبد والمرأة فيجب ان يكون
الخبر رجلا حرا قلابا بالغ اوقال بهضهم او يشترط العدد مع سائر الشرائط غير العدالة
وفي المثني يشترط ايضا لان لفظ محمد رحمه الله في المثني محتمل لانه قال في المبسوط حتى
يخبره رجل عدل اور جلان انتهى ولم يشترط العدالة فيهما انصافا لاني اولا اثباتا اقول
ان كانت العدالة شرطا في العدد ايضا فلا فائدة في التقسيم والتقابل الا ان يحمل على
الروايتين فتأمل (قوله بل وكيل اور سولا) اى اذا كان الخبير المبلغ وكيل اور سولا
الى الابلاغ بان قال الموكل او المرسل وكلتك بان تخبر فلانا بالعزل والحجر او غيرهما
او ارسلتك الى فلان لتبلغ عنى هذا الخبر (قوله فلا يشترط العدد والعدالة) في هذه
الصور بالاتفاق (قوله فبنتقل عبارتهما اليهما) اى ينتقل عبارة المرسل والموكل
الى الرسول والوكيل (قوله فلا يشترط شرائط الاخبار من العدالة) لان عبارة الوكيل
والرسول كعبارة الموكل والمرسل واو حضر الموكل او المرسل بانفسهما لم يشترط
العدالة فكذا من قام مقامهما اقول هذا في الوكالة التى لم يتعلق بها حق الغير حتى
ينفرد الموكل بعزله واما اذا تعلق بها حق الغير كالوكالة الثابتة في عقد الرهن
فلا يعزل وان كان اخبره بذلك عدلان (قوله وانما اكتفى باحد الامرين عملا
بالشبهين) اى انما اكتفى ابو حنيفة رحمه الله تعالى بالعدد او العدالة ان كان الخبير
فضوليا عملا بالشبهين اى شبه الالزام وشبه عدم الالزام وبيان العمل بالشبهين
ان خبر الفضولى بعزل الوكيل وغيره الزام من وجه دون وجه فبالنظر الى وجه
الالزام يشترط العدالة والعدد وبالنظر الى وجه غير الالزام لا يشترط العدالة
والعدد فاكتفى ابو حنيفة في خبر الفضولى بخبر الواحد العدل رعاية بالواحد الى جانب
غير الالزام وبالعدل الى جانب الالزام واكتفى بالعدد غير العدالة رعاية الى جانب

الالزام لان العدد شرطه فيه وبغير العدالة الى جانب غير الالزام لان العدالة ليست بشرط فيه قال فخر الاسلام وفي شرط المثني من غير عدالة كما قال بعض مشايخنا فائدة توكيد الحجة وللعدد اثر في التوكيد بلا اشكال والتركية من القسم الرابع وهو الذي لا الزام فيه عند ههما في حق سقوط العدد والعدالة وهو الظاهر وقال محمد رحمه الله هو من جنس ما فيه الزام محض حتى يشترط جميع شرائط الشهادة الا لفظ الشهادة انتهى لمخصا (قوله من باب المعاملات) اي قال ابو يوسف محمد رحمه الله تعالى القسم الثالث الذي فيه الزام من وجه دون وجه والقسم الثاني الذي لا الزام فيه اصلا سواء ثبت العزل والحجر بقول كل ميمر كالتوكيل والاذن لان الثالث ايضا من باب المعاملات والناس في باب المعاملات يحتاجون الى التوكيل والعزل فيما يعرض لهم الحاجات فلو شرطت العدالة في الخبر عنهما لضايق الامر على الناس فلم يشترط دفعا للحرج كذا في الاسرار (قوله والضرورة مشتركة) هذا جواب سؤال مقدر تقديره ووجوب الشرايع ليس من المعاملات فاجاب بقوله والضرورة مشتركة حاصله ان الاخبار بالشرايع وان لم يكن من المعاملات فقد الحق بها لان الضرورة قد تحققت في حقه اذ لو توقف على العدالة يؤدي الى الحرج فيكون الضرورة مشتركة (قوله فيه الغاء الخ) قال ابو حنيفة رحمه الله تعالى وفي القسم الثالث الغاء تصرف الوكيل او العبد او الشريك بالعزل والحجر والفسخ لانهم كانوا نافذ التصرف قبل العزل والحجر والفسخ والخبر يلزمهم بالعزل والحجر والفسخ حكما يلزمهم فيه العهدة من لزوم عقد او فساد عمل بيان لزوم العقد مثلا اذا انعزل الوكيل وعقد اقتصر حكم العقد عليه من تسليم المبيع او تسليم الثمن وقبض المبيع وسائر الاحكام وبيان فساد عمل مثلا ان العبد اذا انحجر يفسد تصرفاته وقد كان نافذ التصرف قبل الحجر فكان هذا الزامنا فهذا القسم يشبه الالزامات من هذا الوجه ويشبه (قوله ويشبه سائر المعاملات من وجد آخر) لان الموكل او المولى او الشريك الذي يفسخ الوكالة او الاذن او الشركة يتصرف في حق الوكيل او العبد او الشريك بالعزل والحجر والفسخ كما يتصرف في حقهم بالاجازة والتوكيل فيكون شبه المعاملات في التصرف فشرطنا فيه العدد او العدالة لكون الاخبارات منزلة بين المنزلتين اي بين منزلة الزام المحض وبين المعاملات المحضة لما فيها من شبه الالزامات فثبت ان لهذا القسم شبه بالاصلين لكونه بين المنزلتين فقلنا شبه الالزامات يوجب العدد والعدالة وشبه المعاملات لا يوجب العدد والعدالة فشرطنا احدهما دون الاخر اخذنا بالشبهين وعملا بالطرفين

وتوفيرا الخطين بخلاف الخبر اذا كان رسولا لانه قائم مقامه كذا في البرذوي لمخصا وانما قصر المص رحمه الله في شبه الالزام لان النزاع فيه لافي شبه المعاملات لانه اتفاق

باب بيان نفس الخبر

وهو انواع اربعة اعلم ان المص قلدي هذا التقسيم الى صاحب المنار لان فخر الاسلام بين نفس الخبر من اقسام السنة وام يتعرض الى غيره وتبعه صاحب التوضيح وغيره (قوله وحكمه الاعتقاد وصدقه) اي حكمه خبر الرسل اعتقاد الحقيقة لان العلم يحيط بصدقه لانه ارفع واحفظ من الخطأ والسهو وفيكون اعلى منازل الخبر فيكون حكمه الاعتقاد بحقيقته (قوله والابتداء به قال الله تعالى وما اتاكم الرسول) عطف على قوله الاعتقاد اي وحكمه قبول الامر بخبر الرسول على طريق الوجوب قال الله جل وعلا وما اتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا فان قلت كيف يخرج بهذه الآية في وجوب الابتداء به صلى الله عليه وسلم لان معنى الابتداء الاعطاء او المراد ما اعطاكم الرسول من الغنمة فخذوه قلت لما امرنا الله تعالى باخذ معروفه بلزنا الاخذ بامره والاتباع له وان كان في اخذ المعروف خيار (قوله وحكمه العمل به لاعن اعتقاد بحقيقته قطعا) الا ترى اذا شهد العدل وقبل القاضي شهادته فانه يترجم جانب الصدق على كذبه وحكمه العمل به لاعن اعتقاد الحقيقة لانه يحكم بغلبة ظنه لانه يمين وكذا اذا شهد الفاسق ورد القاضي شهادته بان يترجم جانب الكذب بقضائه وحكمه العمل به لاعن اعتقاد الحقيقة لان الفاسق يجوز ان يكون صادقا حتى يجوز ابو حنيفة رحمه الله تعالى شهادة الفاسق بشهادة النبي عليه السلام لانه في القرن الثالث كما سبق (قوله والمقصود ههنا هذا النوع) لان المقصود بيان نفس الخبر الذي يترجم صدقه على كذبه من اقسام السنة (قوله ولهذا النوع اطراف ثلاثة) طرف السماع وطرف الحفظ وطرف الاداء (قوله الاول طرف السماع وهو نوعان عزيمة ورخصة) فالعزيمة ما يكون بجنس السماع وهو اربعة اوجهه والسماع ان قرأ المحدث على السماع والاسماع ان قرأ الطالب على المحدث السماع والاسماع صفة السماع قال فخر الاسلام الاول طرف السماع انتهى وهو التليذ اي الراوي (قوله وعن يمينه ان تقرأ على المحدث) فيكون المراد من السماع الاسماع قبل السماع والاسماع واحد فتفي الشبهة من الاسماع نفي من السماع ضرورة لكن يضعف هذا ما ذكره فخر الاسلام السماع تارة اذا قرأ المحدث عليه وذكر الاسماع تارة اذا قرأ الطالب على المحدث (قوله فتقول اهو كما قرأته فيقول نعم بانصب) عطف مع التعقيب على قوله ان تقرأ وقوله فيقول بانصب ايضا مع التعقيب عطف على قوله فيقول وقوله او يقرأ عليك عطف على ان تقرأ لان المشافهة بين السماع والمبلغ سواء لان قضية اللغة

لاتفصل بين المختصر والمطول ولا تفصل بين بيان المتكلم بنفسه وهو ان يقرأ
المحدث على الطالب وبين ان يقرأ الطالب على المحدث فيستفهم بان يقول له اهو
كما قرأته فيقول المحدث عقيبه نعم الا ترى ان المختصر والمطول سواء في اداء الشهادة
ولهذا اوقال القاضي للشاهد ان تشهد بكذا فيقول نعم مثل قوله اشهد بكذا
في اثبات الحق وايجاب الحكم على القاضي لان نعم كلمة وضعت لتصديق المذكور
واعادة ما في المستفهم اختصارا وتيسيرا والمختصر من الكلام لغة مثل المطول
كما ذكر في الامر وفي قوله طلق نفسك فيكون المختصر من الكلام والمطول سواء (قوله
والاول اولى عند الفقهاء) اي عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى قال صاحب البرهان
مرة غير مرة والاسماع اذا قرأ الطالب على المحدث وهو الاولى عند ابي حنيفة
رحمه الله الى ان قال لان العادة جرت بان يقرأ الراوي على المحدث مع انه اولى
عند ابي حنيفة رحمه الله فلهذا بدأ ببيانته انتهى (قوله خلافا للمحدثين) فانهم
قالوا انه طريقة الرسول صلى الله عليه وسلم لان قراءة الرسول والمحدث لا يسمى
عرضا عند ائمة الحديث وقراءة الطالب على المحدث يسمى عرضا عندهم
من حيث ان القارى يعرض على المحدث ما يقرأه كما يعرض التلميذ على الاستاذ
ولان الثاني مطلق ومشافهة اي مطلق قولك حدثني فلان بكذا او شافهني
فلان به يدل على ان الحديث صدر عنه صلى الله عليه وسلم وانت اخذته وسمعته
منه ولا يدل على العكس والمطابق يتناول الكامل على ما هو متعارف فثبت ان الثاني
اولى وهو مذهب مالك رحمه الله والدليل عليه ان بعض المحدثين قالوا الثاني
اولى لانه يقال حدثني فلان فيه وفي القسم الاول اخبرني فلان والاختبار عم
من الحديث فيكون اولى (قوله وقال ابو حنيفة رحمه الله) اي اجاب ابو حنيفة
عنه ان ذلك كان احق من رسول الله صلى الله عليه وسلم لانه كان مأمونا
عن السهو والخطاء لان الله تعالى جعله مأمونا عن التقرير على الخطاء في بيان
الوحي وتبليغ الاحكام فكان قراءة النبي صلى الله عليه وسلم اولى (قوله واما في غيره
فلا) اي اما في غير النبي صلى الله عليه وسلم فلا يكون مأمونا عن السهو والخطاء
وكلامنا فبين يجرى عليه السهو فلبس بمأمون عن التقرير على الخطاء ويجوز السهو
والغلط فكانت قراءة المحدث والتلميذ الراوي سواء بل يكون قراءة الراوي اولى لان
المحافظة من الطرفين (قوله على ان رعاية الطالب اشدة من رعاية المحدث)
في ضبط المتن والسند لان العادة جارية بان الطالب على امر نفسه احوط من امر غيره
(قوله وطبيعة) لان الادمي خلق على خلقه تسعي في عمل نفسه فوق ما يسعي في عمل

غيره والطالب عامل لنفسه والمحدث عامل لغيره فلا يؤمن الغلط على المحدث في
بعض ما يقرأه لانه قصان رعايته في امر غيره فلا يؤمن من الخطاء اذا قرأ المحدث لقلة
رعايته ويؤمن الطالب في القراءة على المحدث فانك على قراءتك اشدة اعتمادا على
قراءته اقول لكن بقى ان احتمال الغلط والغفلة من المحدث عن بعض ما قرأه
الطالب اهلون من احتمال تركشي من متن الحديث وانغظه واسناده من الطالب
حتى قال فخر الاسلام ان الرواية من المحدث اذا كانت عن ظهر القلب كان قراءة
المحدث على السامع احق واولى من قراءة الطالب فتأمل (قوله والكتاب والرسالة
من الغائب كالخطاب) يعني ان العزيمة يجنس الاستماع وهو اربعة اوجه الوجهان
الاولان قراءة الطالب على المحدث وعكسه والوجهان الاخران احدهما
الكتاب والثاني الرسالة وكون الكتاب من الغائب كالخطاب الا ترى ان رسول الله
صلى الله عليه وسلم كان يرى الكتاب تبليغا يقوم به الحجة وكتاب الله تعالى اصل
الدين (قوله اما الكتاب فعلى رسم الكتب) من العنوان والتوقيع (قوله معنونا
بعنوان مشهور) كما عرفت في كتاب القاضي الى القاضي (قوله قبل التسمية من فلان
ابن فلان) يعني يكتب اولا في عنوان كتابه من فلان بن فلان الى فلان بن فلان
اقول فيه اشارة بل دلالة الى ان لا يحتاج القاضي في نقله الى ذكر اسم جده ويكون
امضاؤه في عنوان الكتاب كما في سائر الصحاح (قوله ثم يقول حدثني فلان الى ان قال
عن النبي صلى الله عليه وسلم) والاولى ان يقول ثم يقول اخبرني فلان الى ان يتصل
الخبر الى متن الحديث الى النبي صلى الله عليه وسلم (قوله حدث به عنى بهذا
الاسناد الخ) اعلم ان الكتاب على نوعين احدهما ما كتب في الكتاب اذا بلغك
كتابي وفهنته حدث به الخ كما ذكره المص رحمه الله رخصت له الرواية والثاني
ما يتجرد عن هذا اللفظ فاجاز جمهور ائمة الحديث رواية ما في الكتاب لان الكتابة
اليه تضمنت الاجازة اشارة وهو الاصح وانكر قوم رواية ما في هذا الكتاب لانه يحمل
منه شيئا لا بالاجازة ولا بالاسماع فلا يجوز اسناده كذا في التوقييم (قوله وكل منهما
كالخطاب مشافهة شرعا وعرفا) اي كل واحد من الكتاب والرسالة كالخطاب
مشافهة (قوله اما الاول) اي كل واحد منهما كالخطاب مشافهة شرعا (قوله
ولا يتصور الايهما) اي بالكتاب والرسالة وكذلك سائر الاحكام بالكتاب والرسالة
كالبيع والنكاح والطلاق والعناق (قوله واما الثاني) اي عرفا لان الناس كافة
جعلوا مثل الخطاب ولهذا قلنا الخلقاء القضاء والامارة بالكتاب والرسالة كما قلنا وهما
بالشافهة والمخاطبة لكن في زماننا يكون تقليد القضاء والامارة بكتاب السلطان

بالذات او بالواسطة لا برسالة اعلم ان المناولة والاجازة من باب الرخصة لا من باب
العزيمة لكن جوز علماءنا ضرورة وصورة الاجازة ان يقول للطالب اجزت لك
ان تروى عنى جميع ما صح عندك من مرقواتي ومسموعاتي (قوله ان تروى عنى) هذا
على شرط الاحتياط (قوله والمناولة لتأكيد الاجازة) اى اعطاء المحدث كتاب
سماعه بيده الى الطالب لتأكيد اجازته لان المناولة ليست باصل بنفسها (قوله
وانما احدها بعض المحدثين تأكيد الاجازة) اى انما احدها المناولة بعضهم
لأن تأكيد الاجازة بدون المناولة صحت اما المناولة بدون الاجازة فلا تستبشئ الكونها
نوعاً كيدوزيادة تكلف احدها ائمة الحديث تأكيد الاجازة فكان قسماً منها ثم العلماء
اختلفوا في صحة الاجازة فابطلها بعض ائمة الحديث منهم الشافعي رحمه الله تعالى
في رواية الربيع عنه ومن اصحابنا ابوطاهر الدباس في رواية محمد بن ثابت عنه
والعذر لهم ان اباحة الحديث والاخبار من غير ان يحدثه او يخبره احد اباحة
الكذب وليس له ولاغيره ان يبيع الكذب ولا ان تستبشئ ولا ان يبيع وجهه جمهور
العلماء وهو مختار مذهب الشافعي رحمه الله تعالى ان كل مبلغ لا يجرد من يبلغه اليه جميع
ما صح عنده ولا كل طالب يرغب في سماع جميع ما صح اسناده فدعت الضرورة
الواقعة الى تجوز الاجازة والمناولة والايان لم تعطيل كثير من السنن واندراس عزيز
من الاحاديث وانقطاع حمل من الاسانيد ووح انطمست الآثار وانقطعت الاخبار
فجرى قول المحدث للطالب بان يقول اجزت لك ان تروى عنى جميع ما صح من مسموعاتي
بحسب العرف جارياً مجرى قوله ما صح عندك من مسموعاتي ومرقواتي فارواه عنى
فلا يكون هذا كذبا كذا ذكر الامام في المحصول (قوله والمجازلة) اى كل واحد من الاجازة
والمناولة على وجهين احدهما ان يكون المجازلة اى الطالب عالماً بما في كتاب الحديث
والثاني ان يكون جاهلاً به فان علم ما في كتاب الحديث فقد نظر فيه وفهم ما فيه فقال له
الخبر ان شيخى فلان قد حدثنا بما في هذا الكتاب على ما فهمته باسانيدى وانا احديثك
بما في الكتاب واجزت لك ان تروى عنى الحديث فيصح الاجازة على هذا الوجه ان كان
المستبشئ اى الطالب عالماً بما فيه وناظر فيه وفهما لما فيه وما هو بالاضبط ثم المستبشئ في
الاجازة ان يقول اجازلى فلان ويجوز ان يقول حدثنى فلان واخبرنى والاولى ان يقول
اجازلى ويجوز ان يقول اخبرنى ولا يجوز ان يقول حدثنى لان ذلك بالمشافهة كذا
في البردوى (قوله والافلا) اى ان لم يعلم المجازلة الاحاديث والاسانيد التى في الكتاب
بطلت الاجازة بل لا يجوز الرواية بالاتفاق لان الكتاب غير مأثور من التغيير فتحتمل
الزيادة والنقصان فلا تحل الرواية بالاتفاق وان كان الكتاب مما لا يحتمل الزيادة والنقصان

وان كان مأثوراً عن التغيير ككتب السنة من الاحاديث فلا يصح الاجازة عند ابي حنيفة
ومحمد رحمه الله (قوله خلافاً لابي يوسف رحمه الله كاله خلاف في كتاب الحكمى) قال
فخر الاسلام اذا لم يعلم المجازلة ما فيه بطلت الاجازة عند ابي حنيفة ومحمد وصح
في قياس ابي يوسف رحمه الله تعالى واصل ذلك الخلاف اختلافاً فهم في كتاب
القاضى الى القاضى والرسائل ان علم الشهود بما فيه شرط لصحة الاشهاد عند
ابي حنيفة ومحمد خلافاً لابي يوسف وانما جوز ذلك ابو يوسف فيما كان من باب
الاسرار في عادة الناس ان يشهدوا على الكتاب من غير علم الشهود بما في الكتاب
حتى لا يجوز في الصكوك الاشهاد بغير علم ما في الصكوك لانه لا سر فيها يجب كتمانها
عن الشهود بل معنى الصكوك على الشهرة وكذلك المناولة مع الاجازة مثل الاجازة
المفردة سواء فيحتمل ان لا يجوز في هذا الباب ويحتمل الجواز بالضرورة وانما لا يجوز عنده
اذا من النقصان والزيادة والاحوط قول ابي حنيفة ومحمد وان يكون قول ابي يوسف
مثله ايضا لان السنة اصل في الدين وامرها عظيم وخطبها جسيم وفي تصحيح الاجازة
من غير علم ومعرفة رفع للابتلاء وقطع باب المجاهدة وقطع باب التقصير في الطلب وقطع
باب البدعة وانما ذلك نظير سماع الصبي غير العاقل ايس من اهل التحمل وذلك امر
يتبرك به لا طريق يقرم به الحجة وكذلك هذا انتهى ملخصاً وفي هذا المقام تفصيل
في الشروح لكن لا يساعده المقام (قوله وعزيمته الحفظ) يعنى اذا حصل السماع وتم اما
بالقراءة من المحدث عليه او بقراءة الطالب عليه او بالكتابة اليد او برسالة او بالاجازة
او المناولة وجب عليه حفظ المسموع الى وقت الاداء لان المقصود الكلى من السماع
العمل والتبليغ ولا بد للعمل والتبليغ من الحفظ الى وقت الاداء وذلك نومان كالسماع تام
كامل وناقص عند المقابلة بالقسم الاول فالاول عزيمة مطلقة والثاني رخصة انقلبت
عزيمة فالقسم الاول حفظ من غير واسطة الخط يعنى من غير احتياج الى الكتاب
والقيد للمسموع بخوف النسيان بل الواجب الحفظ المستدام الى وقت الاداء
فكان رسول الله صلى الله عليه وسلم مختصاً بهذا الحفظ مع قوله تعالى سنقرئك
فلا تنسى الا ماشاء الله لقوة نور القلب استغنى عن الخط وكان الصحابة لا يكتبون
من قبل بل يحفظون ويروونها عن ظهر القلب ببركة دعاء النبي صلى الله عليه وسلم
في حقهم وقرب زمانه وملازمة صحبته فلما انقرض ذلك الزمان ومضى الامان
وجاء ايام الغفلة وبعد زمان النبوة صارت الكتابة سنة وطريقة من ضيعة في الكتاب
والحديث صيانة للعلم لافقد العصمة عن النسيان كذا في البردوى وشروحه (قوله
وهو مذهب ابي حنيفة رحمه الله) قال ابو حنيفة اذا كان الخط لا يذكر ناظر اشياء

كان الخط مقتدي ومعتدا عليه لان راوى اذا لم يتذكر الحادثة بالنظر فيه جعل الخط اماما ومقتدي يعتمد عليه كاعتد المقتدي على المقتدي وصار الخط امامه لا الحفظ وذلك بان وجد سماعه مكتوبا بخطه او غيره ولم يتذكر السماع فلا يحل الرواية بمثله بحال لان الخط للقلب بمنزلة المرآة للعين والمرآة اذا لم تقف للعين دركا ما كان عدما فالخط اذا لم يفد للقلب ذكر اكان هدر احاصله انما يعتبر المرآة لتحصيل الادراك للعين بالنظر اليها وانما تدرك العين بالنظر اليها كان وجودها كعدمها فكذلك الخط انما يعتبر للتذكر فاذا لم يتذكر بالنظر فيه كان وجوده كعدمه وهذا الحفظ معتبر عنده في اخبار الحديث والشهادة (قوله ولهنا قلت روايته الخ) اي ولاجل انحصار الرواية بالحفظ عنده دون الخط سواء كان خطه او خط غيره قلت روايته لان ضبط حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم عظيم الخطر وقد كان النقل بالمعنى مستفيضا في الصحابة فاذا قصر فقه الراوى عن درك معاني حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم واحاطتها لم يؤمن ان يذهب عليه شئ من معانيه بنقله فيدخله شبهة زائدة يخلو عنها القياس فيحتاج في مثله لكهال ورعه وتقواه فكيف يعتمد على الخط ولهنا قلت روايته حتى دخل بعض الناس الغافل بقلة الوثوق بالحديث (قوله سواء خطه هو) اي خط هذا الناظر او خط رجل معروف بالحديث او مجهول حاصله ان الرخصة انواع ما يكون بخطه موثقا بيده لا يحتمل تبديلا وكذلك ما يوجد بخط معروف لرجل ثقة موثوق بيده وما يكون بخط معروف غير موثوق بيده وما يكون بخط مجهول لان المقصود من الكتابة هو التذكر والسماع لنفس الكتابة فلا يالى بعد حصول المقصود بان حصل التذكر بالنظر او الفكر في الكتاب سواء كان بخطه او خط غيره والنسيان الواقع قبل التذكر معفو لانا اوعزنا في عدم الجواز لتعطلت الاخبار وضاعت الاحاديث لان الاحتراز عن النسيان غير ممكن فان الانسان مركب من النسيان ولا يمكن الاحتراز عنه الابحرج بين وضرر ظاهر وذلك مدفوع فاذا نظر في الكتاب وتامل وعاد اليه التذكر عاد الحفظ كما كان فيكون حجة (قوله وهذا انقسم من الكتاب الان عزيمة الخ) اي القسم الثاني وهو الحفظ بواسطة الخط اقوى من الاول حتى كانت الرواية من الكتاب اولى من الرواية عن الحفظ لتمكن الخلل في زماننا في الحفظ دون الكتابة فصارت الرخصة عزيمة بالنسبة الى زماننا اما الحفظ بغير واسطة الخط ففضل خص به رسول الله صلى الله عليه وسلم لقوة نور القلب استغنى عن الخط وكانت الصحابة لا يكتبون بل يحفظون ببركة دعائه صلى الله عليه وسلم في حقهم كما سبق ثم صارت

الكتابة سنة في الكتاب والحديث صيانة للعلم افقد العصمة عن النسيان فانقاب الكتابة والخط عزيمة لان الكتابة للحفظ عزيمة وبلا حفظ رخصة (قوله والا) اي وان لم يكن مذكرا وهو ثلاثة انواع في الحديث والصكوك وديوان القاضى (قوله فلا يكون حجة عند ابى حنيفة) اي فلا يكون جميع ما ذكر من ثلثه انواع حجة عنده فلا يعمل به على ما روى بشر بن الوائيد عن ابى يوسف عن ابى حنيفة انه لم يعمل به في ذلك كله اي في ثلثة مواضع ان لا يعتمد على الخط من غير تذكر لان الرواية والشهادة وتنفيذ القضاء لا يتصور الا بالعلم ولا يحصل بالخط العلم لان الخط يشبه الخط شبهها لا يمكن التمييز بينهما بل يحصل بالخط نوع شبهة فلا يمكن بناء الحكم عليها ويمكن الاحتراز عنها بجد في الحفظ فلا يكون الخط بدون التذكر مفيدا شيئا من العلم (قوله قال ابو يوسف رحمه الله) الكتاب يقبل في الحديث والسجل ان كان في يده اي روى عن ابى يوسف انه يعمل به في ديوان القاضى وسماع الحديث دون الصك (قوله ان كان في يده للامن عن التزوير) اي قال ابو يوسف رحمه الله تعالى يقبل في السجل وهو ديوان القاضى وعمل به ان كان محفوظا تحت يده ومخبوما بخاتمه للامن عن التزوير الدوان الجرايد يقال دون الكتب اي جمعها ويقال اول من دون الجرايد للولاية وانفضاة عمر رضى الله عنه (قوله سواء كان بخطه او بخط رجل معروف) لان القاضى يحجز بنفسه ان يكتب كل حادثة بخطه وفهمه لكثرة اشتغاله بورود الحوادث عليه واذا كانت الكتابة بخط غيره وكان تحت يده او في يده مخبوما بخاتمه فالظاهر ان لا يصل اليه مغير والقاضى مأمور باتباع الظواهر بخاتمه به العمل وان لم يتذكر (قوله فلان التبديل فيه غير متعارف) اي اما في الحديث فان العمل بالخط جائز وان كان في يد غيره واذا كان خطأ معررفا لا يخاف عليه التبديل في غالب العادة ويؤمن فيه الغلط لان التبديل في الحديث غير متعارف لانه من الامور الدينية فلا فائدة في تغييره للتغير فالمحفوظ بيد الغير كالمحفوظ بيد المحدث فيجوز الرواية عنه كما في البردوى (قوله ولا يحل به العمل الخ) اي التزوير في ديوان القاضى غالب لاتصاله بالمظالم وحقوق الناس فلا يعمل به (قوله حتى اذا كان في يد الشاهد يقبل) اي اذا كان الخط في يد الشاهد يقبل القاضى بشهادته ويجوز للشاهد الشهادة من غير تذكره لوقوع الامن عن التغير كما كان السجل في يد القاضى فيعمل العمل به للقاضى وللشاهد (قوله بل يقبل في الحديث) وان كان في يد غيره اذا كان خطا معررفا الخ (قوله ومحمد ووافق ابى يوسف رحمه الله) قال فخر الاسلام وروى ابن رستم عن محمد انه يعمل بالخط في السجل انتهى ثم قال

وكذلك يعني مثل قول ابي يوسف قول محمد زجه الله في جميع ما ذكر من ديوان
القاضي وكتب الحديث الا في الصكوك فانه يجوز العمل في الصكوك بمجرد الخط
بدون التذكرة وان لم يكن في يده استحسانا توسعة على الناس اذا احاط علما بانه خطه
ولم يلحقه شك وشبهة لان الغلط في الخط نادر بقي فضل لم يكن داخلا في الاقسام
وهو كتاب يجده بخط ابيه او خط رجل معروف في كتاب معروف فيجوز ان يقول
الراوي وجدت بخط ابي او بخط فلان لا يزيد على هذا واما الخط المجهول فعلى
وجهين اما ان يكون مفردا بان يكون حديثا واحدا وذلك باطل واما ان يكون
مضمونا من الاحاديث الكثيرة مضافا الى جماعة لا يتوهم التزوير في مثله والنسبة
تامة بان ذكر اسم ابيه وجده يقع بها التعريف ليكون المجهول كالمعروف (قوله
طرف الاداء) اي طرف التبليغ وهو قسمان ايضا عزيمة ورخصة (قوله او عزيمة
انقل) اي التمسك باللفظ المسموع (قوله النقل بالمعنى) اي النقل من اللفظ
المسموع الى اللفظ نختاره الناقل لان النظم من السنة غير معجز وانما المطلوب منه
الحكم الذي تعاقب بمناه دون نظمه بخلاف القرآن والاذان والشهاد حاصله ان يعلم
قطعا ان النظم في باب النظم غير مقصود بل المقصود هو المعنى فلا يلتفت الى
اختلاف اللفظ كالشهادة المقصودة منها المعنى دون اللفظ واهذا صح ادائها
باي لفظ شاء الشاهد عربيا او فارسيا او تركيا وقد كان النقل بالمعنى مستفيضا
من الصحابة رضي الله عنهم ولا زدراء فيه معاذ الله من ذلك بخلاف القرآن والاذان
والشهادة اما القرآن فلانه معجز مقصود واهذا تعلق جواز الصلوة به وحرمة
المس والقراءة على الجنب والحائض فلا يجوز ان ينقله بالمعنى فان قيل لا نزاع
ان تفسير القرآن يجوز بلفظ اخر وهو نقل بالمعنى قلنا بينهما فرق وهو ان التفسير
كشف المعنى باي عبارة شاء والنقل تبديل اللفظ بلفظ آخر على الموضوع الاول
بدون الكشف فان قيل لما جاز الكشف بلفظ آخر جاز النقل ايضا بلغة اخرى
قلنا جواز التفسير بلغة اخرى لا يدل على جواز النقل بالمعنى لان في التفسير ضرورة
الكشف ولا ضرورة في النقل بالمعنى والدليل عليه ان التفسير بجميع اللغات يجوز
ولا يجوز النقل بجميع اللغات واما الاذن والشهادة فلانهما لا يجوز اداءهما بالمعنى
ايضا لان اللفظ فيهما مقصودان (قوله ومنعه بعض ائمة الحديث) اعلم ان نقل
الحديث بلفظ النبي صلى الله عليه وسلم اولى واخرى واما نقله بالمعنى فقد اختلف
فيه فذهب الصحابة والتابعون والفقهاء وائمة الحديث الى انه جائز ولو كان بشرط
ان يكون الناقل عارفا باللفظ ودلالة اللفظ واختلاف الاستعمالات مع جميع

الشرايط وذهب بعض الصحابة منهم ابن عمر رضي الله عنهما ومن التابعين
وبعض ائمة الحديث الى انه لا يجوز نقله بالمعنى ولا رخصة في هذا الباب وقال فخر
الاسلام واطنه اختيار ثعلب من ائمة اللغة (قوله لقوله صلى الله عليه وسلم نضر الله
الح) يعني ائمة الحديث منعوا وتمسكوا بالمتقول والمعقول اما المتقول فقوله
صلى الله عليه وسلم نضر الله امرأ سمع منا الخ يقال نضر الله وجهه اي حسن
قال الله جل وعلا وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة ويقال نضره الله اي حسنه
وهذا مع التخفيف يحيى متعد يا ولازما وعليه الحديث ويروى عن الاصمعي
في المغرب بالشديد بمعنى نعمة وقيل في الاول ان المراد من الحسن الحسن في الجاه
فالقدر دون الوجه اي زاد في جاهه وقدره بين خلقه وهو من حد دخل والرواية
بالشديد يقوى الاول ووجه التمسك انه صلى الله عليه وسلم رغب في الاداء وحث
عليه كما سمع ووعدله الحسن والقدر والجاه فثبت ان رعاية اللفظ وصيانة العبارة
عن التغيير واجب (قوله قرب حامل فقهه الى غير فقيه الخ) يعني تمسك بعض
الائمة بالمعقول ايضا فقالوا فقد اشار النبي صلى الله عليه وسلم في الحديث الاخر
قرب حامل فقهه الى غير فقيه ورب حال فقهه الى من هو افقه منه فاذا نقل بالمعنى
فربما يؤدي نقله الى احتمال معنى الحديث فان الناس متفاوتون في ادراك المعنى
من اللفظ الواحد الا ترى ان كل واحد من العلماء بحمل اللفظ على معنى اخر
لا يخطر ببال احد ويستخرج من اللفظ فوائد لم يستخرجها المتقدمون فثبت
انه لا يجب ان يطلع كل احد على جميع فوائد اللفظ وان كان فقيها مبرزا او تقيا
محتزا او عاينا ذا كرا (قوله ولانه صلى الله عليه وسلم مخصوص بجوامع الكلم) لقوله
عابد الصلوة والسلام اوتيت بجوامع الكلم فكيف يعرف غير الرسول جميع
الفوائد المدرجة في الجوامع ولانه صلى الله عليه وسلم اوضح الناس بيا واتباننا
واحسنهم عبارة وادفهم اشارة واتبهم دلالة فلوجوزنا النقل بالمعنى لوقع الخلل
في المعنى ولانه لو جاز تبديل لفظ النبي لجاز تبديل لفظ الراوي بالطريق الاولى
ولجازت في الطبقة الثالثة والرابعة الى هذا الزمان والناقل وان تبدل المجهول في تطبيق
الترجمة لا يخاف عن المخرج والعسر ونوع تفاوت فاذا كثرت النقل ظهرت التفاوت
البتة فصار القليل كثيرا فلا يبقى الاعتماد على الحديث ولا يؤمن من الزيف ولا يسلم
عن الفساد (قوله فان الحديث في النقل بالمعنى انواع) اي السنة في باب النقل بالمعنى
حسة انواع ما يكون محكما لا يشبهه معناه ولا يحتمل غير ما وضع له وظاهر يحتمل غير
ما ظهر من معناه من عام يحتمل الخصوص او حقيقة يحتمل المجاز ومشكل او مشترك

لا يعمل به الإبتأ ويل ومجمل أو مشابه وقد تكون السنة من جوامع الكلام التي اختص
 بها رسول الله صلى الله عليه وسلم فيما يحكي من اختصاصه بقوله عليه الصلاة
 والسلام فضلت بست اعطيت جوامع الكلم ونصرت بازعاب واحلت لي الغنائم
 وجعلت الارض مسجدا وطهورا وارسلت الى الخلق كافة وختم بي النبيون فتكون
 السنة حسة اقسام (قول ففما فوق الظاهر) اي النص والمفسر والمحكم والمراد
 بالمحكم المحكم الذي لا يحتمل الالامعنى واحد لا المحكم الذي لا يرد النسخ عليه
 كافي القرآن (قوله يجوز النقل بالمعنى للعالم باللغة) فانه لما لم يشبهه معنى النص والمفسر
 والمحكم لا يمكن فيها الزيادة والنقصان اذ نقلت بعبارة اخرى الخ يعني اذا كان
 نصا محكما مفسرا فلا بأس لمن له بطر بوجوه اللغة ان ينقله الى لفظ يؤدي معناه
 لانه امن فيه الغلط على اهل العلم بوجوه اللغة فيثبت النقل رخصة وتيسير امثاله
 قوله صلى الله عليه وسلم المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلوة فلو قال لا وان كل
 صلوة جاز وذكر في شرح التقويم نظيره قوله صلى الله عليه وسلم من دخل دار
 ابي سفيان فهو آمن فلو قال فهو مأمون او معصوم او سالم جاز او قال قعد
 رسول الله عليه السلام على رأس الركعتين مقام جلس رسول الله على رأس الركعتين
 وامثال هذا كثير فقد ثبت في كتاب الله تعالى ضرب من الرخصة مع ان النظم معجز
 قال النبي صلى الله عليه وسلم انزل القرآن على سبعة احرف وانما ثبت تلك الرخصة
 ببركة دعوة النبي عليه الصاوة والسلام وهو ماروي في المصاحح ان النبي
 صلى الله عليه وسلم قال لاني رضى الله عنه يا ابي ارسل الي ان القرآن قرئ على
 حرف فرددت ان هون على امتي فرد الى الثانية اقرأه على حرف فرددت ان هون
 على امتي فرد الى الثالثة اقرأه على سبعة احرف ويعرف هذه الوجوه في معاني
 الاخبار بتامها والمراد من الحرف لغة قرئش والمراد من قوله رددت اي سألت
 الرد على امتي بطريق الدعاء والتضرع الا ان تلك الرخصة رخصة اسقاط
 وهذه رخصة تخفيف وتيسير مع قيام الاصل (قوله وفيه اي في الظاهر الخ) اي
 لا رخصة للنقل بالمعنى فيما كان ظاهرا يحتمل غير ما ظهر من معناه الا لمن كان جاهعا
 بين العلوم الثلاثة علم اللغة وعلم الفقه والعلم بطريق الاجتهاد لانه اذا لم يكن كذلك
 لم يؤمن عليه ان ينقله الى ما لا يحتمله ما احتتمله اللفظ المنقول من خصوص او مجاز ولعل
 المحتمل هو المراد مثاله قوله صلى الله عليه وسلم من بدل دينه فاقتلوه فوجبه
 العموم لان كلمة من يتناول الذكر والاشي والصغير والكبير لكن المراد منه محتمله وهو
 الخصوص اذا لاني والصغير ايسا برادين منه لما عرف فلو لم يكن للنقل معرفة

بالفقه ربما ينقله بلنظ لم يبق فيه احتمال خصوص بان قال مثلا كل من ارتد
 فاقتلوه ذكرا كان او انثى وح يفسد المعنى وقوله صلى الله عليه وسلم لا وضوء لمن
 لم يسلم فان وجبه وحقيقته نفي جوازه ومحتمله نفي الفضيلة والمحتملة هو المراد
 للدلائل دلت عليه فلو لم يكن الناقل بالمعنى فقيهار بما ينقله بلفظ لا يبق فيه هذا
 الاحتمال بان قال مثلا لا يجوز وضوء لمن لم يسلم فيتغير الحكم ويفسد المعنى وعل
 ناقل يزيد عموما فيخل بمعانيه فقها وشريعة مثل ان يذكر جمع الكثرة مقام
 القلة او يذكر لفظ الجماعة مكان الطائفة او يذكر لفظ الجنس مقام العام صيغة
 ومعنى (قوله الخراج بالضمان) اي غلة العبد المشتري الحاصلة قبل الرد بالعب
 طيبة للمشتري لانه لو هلك قبل الرد هلك من ماله كذا في باب الغريين وفي الفائق
 كل ما خرج من شئ فهو خراجه فتحراج الشجر ثمرة وخراج الحيوان دره ونسله
 وقوله صلى الله عليه وسلم لا ضرر ولا ضرار في الاسلام وقوله عليه الصلوة والسلام
 الغرم بازاء الغنم وقوله عليه السلام بينة على المدعي واليمين على من انكر وقوله العجما
 جبار وذلك اكثر من ان تحصى (قوله وقد جوز بعض مشايخنا بنقلها بالمعنى) اي
 ومن مشايخنا من لم يفصل بين الجوامع وغيرها يعني يجوز نقل الجامع بالمعنى عندهم
 كما يجوز نقل سائر الظواهر والحكمات لكن بالشرط الذي ذكرناه في الظاهر
 في العلم باللغة والفقه وطرق الاجتهاد لانه اذا كان عالما يؤمن عليه الغلط (قوله وكل
 مكلف بما في وسعه الخ) هذا جواب سؤال مقدر وهو انه لما كان المقصود من
 الحديث المعنى ولا يمكن نقل هذه من حيث المعنى فينبغي ان لا يجب عليه نقلها لانه
 مكلف بما في وسعه فاجاب بقوله وكل مكلف بما في وسعه يعني ان ام يقدر على درك
 المعنى وضبطه يقدر على نقل اللفظ وتبليغه بدون التغير فيكون مكلفا بما كان في
 وسعه وهو نقل عين ذلك النظم قال فخر الاسلام لكن هذا احوط الوجهين عندنا
 اي عدم الجواز احوط الوجهين عند ائمة الاصول وهو مختار شمس الائمة
 لكن في كلام شمس الائمة وفخر الاسلام دلالة على جواز نقل الجوامع فان صيغة
 التفضيل لا يمنع اصل الصحة (قوله اما في الخفي والمشكل فلان المراد منهما لا يعرف الا
 بتأويل) اقول فيه نظر لان الخفي يعرف بالطلب ولا يحتاج الى التأويل قال فخر الاسلام
 الخفي اسم لكل ما اشبهه معناه وخفي مراده بعارض غير الصيغة لا ينال الا بالطلب اي
 لا يدرك الا بالطلب مثل الطرار والنباش والمشكل فوق الخفي لا ينال بالطلب بل بالتأويل
 انتهى ملخصا وكذا في التقويم فعلى هذا يكون قوله فلان المراد منهما لا يعرف
 الإبتأ ويل ايس بشي ولاجل هذا قال فخر الاسلام ههنا مشكل او مشترك لا يعمل

الابتداء ويل انتهى وقال ايضا واما المأول فترجح من المشترك بعض وجوهه بغالب
الرأى مأخوذ من آل يؤل اذا رجع واوانته بضم التاء اذا رجعت وصرفته بفتح التاء
لا لك لما تأملت في موضع اللفظ وصرفت اللفظ الى بعض المعاني خاصة فقد اوانته
وصار ذلك عاقبة الاحتمال بواسطة رأى انتهى ويمكن ان يجاب عن جانب
المص بقول صاحب الميراث ان الخفي والمشكل والمشترك والمجمل اذا خفيها البيان
بدليل قطعي يسمى مفسرا واذا زال الاشكال من المشكل او الخفاء من الخفي بدليل
فيده شبهة كخبر الواحد والقياس يسمى مأولا وذكر في التفويج بعد ذكر المأول
وتفسيره كما فسره فخر الاسلام وقال وكذا المراد من الكلام متى خفي مدقته فارضح
بأرأى كان مأولا انتهى (قوله فلهذا قدم وقوف على معناه) اما المجمل فلانه هو
ما ازدحت فيه المعاني واشبه المراد اشباها لا يدرك بنفس العبارة بل بالرجوع
الى الاستفسار ثم بالطلب ثم بالتأمل لانه يقابل المفسر واما المشابه فلا طريق لدركه
الا التسلیم لان عندنا لا حظ للرايين في العلم من المشابهة الا التسلیم على اعتقاد حقيقة
المراد عند الله تعالى وان الوقف على قوله الا الله واجب

فصل في بيان حكم فعله صلى الله عليه وسلم

لما فرغ من بيان اقسام الخبر من حيث اللفظ ومن حيث المعنى شرع في بيان اقسام
افعاله صلى الله عليه وسلم وهي اربعة اقسام مباح ومستحب وواجب وفرض او فيها
قسم آخر وهو الزلة لکنها ليست من هذا الباب ولهذا قال المص رحمه الله سوى
الزلة لانها لا تصلح للاقتداء بها لانه بطريق السهو وانسيان مثل تسليمه صلى الله
عليه وسلم على رأس الركعتين في الظهر حتى قال ذواليدن اقصرت الصلوة
ام نسبت وروى انه سهى فسجد (قوله قيده) اي بالقصد اعلم ان افعال المكلفين
على ضربين اختياري وغير اختياري فالذي لا يكون اختياريا بعض افعال النائم
والساهى والغمى عليه لا يصلح للاقتداء به لانه لا يوصف بحسن حتى يقضى
به الامة (قوله وهي اسم لفعل حرام غير مقصود الخ) قال شمس الأئمة اما الزلة
فلانوجب فيها القصد الى عينها ولكن يوجد القصد الى اصل الفعل وبيان
هذا ان الزلة اخذت من قول القائل زل الرجل في الطين اذا لم يوجد القصد الى
الوقوع والى الثبات بعد الوقوع ولكن يوجد القصد الى المشي في الطريق
فعرفنا بهذا ان الزلة ما يتصل بافعال عند فعله مالم يكن قصده بعينه ولكنه زل
فاشغل به عما قصده بعينه والمعصية عند الاطلاق اما يتناول ما قصده
المباشر بعينه وان كان قد اطلق الشرع ذلك على الزلة مجازا (قوله ولهذا عصم

الانبياء عليهم الصلوة والسلام اقول ان كان الحرام كفرا فلا يجوز عليهم لا قبل
النبوة ولا بعده عندنا وكذلك الكبار عند عامة المسلمين وعن الصغار عند اصحابنا
وان لم يعصموا عن الزلات ويجوز الصغار قبل النبوة على سبيل الذرة عند بعض
الاشعرية (قوله وان لم تخل عن بيان) وصلية الظاهر ان يقول ولا يتخلو عن بيان
مفرون به من جهة الفاعل او من الله تعالى او يقول وان لم تخل عن بيان او يقول
وانها لم تخل بارجاع الضمير الى فعل الزلة او الى الزلة حاصله ان هذا القول جواب
سؤال مقدر وهو ان الامة وجب عليهم اتباع الانبياء لانهم لم يعرفوا الزلة عن
غيرها فاجاب بقوله انها لا تخلو عن بيان اما من الفاعل او من الله تعالى فكيف
يكون الاتباع بالزلة التي بين انهازلة (قرله حين وكز القبطي فقتله) قال هذا من
عمل الشيطان قال الله تعالى في اول القصص فوكره موسى فقضى عليه الآية
وقال ايضا وى رحمه الله في تفسيرها فضرب القبطي بجميع كذبه فقتله واصله انهى
حياته وانا وجدت في الصحاح هكذا وكزه اي ضربه بجميع يده على ذنوبه قال ابن سبويه
رحمه الله فضرب موسى عليه السلام بجميع آفة ذات القبطي انتهى يعنى بين موسى
عليه السلام ان قتله القبطي من عمل الشيطان روى ان مؤمنا وقبطيا تنازعا فرأى
المؤمنون عليه فتمع موسى عليه السلام القبطي فلم يمتنع فضربه ذات فندم موسى
عليه السلام واضاف فعل القتل الى الشيطان وتال هذا من عمل الشيطان لانه
سبب لانه هيج غضبه حتى ضربه فوق قتل فاضافه اليه تسبيا وانما جعل قتل
الكافر من عمل الشيطان لانه لا اذن له في قتله وقيل لانه كان مستأمنافيهم واپس
المستأمن قتل الكافر الحربى وهو لم يقصد قتله فكان زلة (قوله او من الله تعالى كما
قال عز وجل وعصى آدم ربه) اي او البيان من الله تعالى روى ان آدم عليه الصلوة
والسلام اكل من الشجرة المنهية فاخبره الله تعالى بقوله وعصى آدم ربه فغوى اي
اخطأ وقيل فعل فعلا غير صواب وقيل اخطأ حيث طلب الملك والخلد باكل
ما نهى عنه والعصيان ترك الامر او ارتكاب المنهى عنه الا انه ان كان عمدا كان
ذنباً وان كان خطأ كان زلة واذا كان البيان مقرونا بفعل الزلة علم انه غير صالح
للاقتداء (قوله وسوى فعل الطبع) لان الافعال التي لا يتخلو ذوالروح عنها كالتفكير
والقيام والعود والاكل والشرب ونحوها فانها على الاباحة بالنسبة الى النبي والى
امته بلا خلاف (قوله وسوى بيان المجمل) يعنى لا بد لتلخيص محل النزاع من قيود
اخرى وهي ان لا يكون هذا الفعل بيانا للمجمل الكتاب فانه حينئذ يكون تابعا للمبين
بالفتح في الوجوب والندب والاباحة وان لا يكون امثالا وتنفيذا لامر سابق فانه

تابع الامر ايضا بالاتفاق في الوجوب والندب وان لا يكون مختصا به كوجوب
الضحى والتهجد والزيادة على لاربعة في النكاح ونحو الخمس فانه لا يدل على
النسب بك بيننا وبينه بالاتفاق (قوله اذا ما يقتدى به من افعاله صلى الله عليه
وسلم اربعة الخ) قسم فخر الاسلام وشمس الائمة افعاله صلى الله عليه وسلم سوى
الزكاة والعبادة فمن قصد على اربعة قسام فرض وواجب ومستحب ومباح
(قوله وقيل ثلثة) يعني قسم القاضي الامام ابو زيد وسائر الاصوليين على ثلثة
اقسام واجب ومستحب ومباح واراد بالواجب الفرض وهذا اقرب الى الصواب
لان الواجب الاصطلاحي ما ثبت بدليل فيه اضطراب ولا يتصور ذلك في حقه
صلى الله عليه وسلم لان الدلائل الموجبة كلها في حقه قطعية (قوله ووجهه بانه
تقسيم لافعاله الخ) اى وجه تقسيم الشيخين الى الاربعة لانه يمكن ان يجعل على
ان المراد تقسيم افعاله بالنسبة اليها وح يتحقق فيها الواجب الاصطلاحي
لتصور ثبوت بعض افعاله في حقا بدليل مضطرب (قوله فامته مثله في العبادات
وغيرها فيها الخ) يعنى الفعل القصدى بعد سوى الزكاة وفعل الطبع وبيان
المجمل والمخصوص به اما ان علمت صفة ذلك الفعل في حقه اولا فان علمت صفة
فالجهور على ان امته مثله في كونهم متعبدين في اتناسى به ببيان مثل ذلك الفعل
على تلك الصفة وذهب شاذية الى ان حكم ما علمت صفة حكم ما لم تعلم صفة
هكذا ذكر بعض الاصوليين قال ابو البسر واما اذا قام دليل على صفة فعل
رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ابو الحسن الكرخى من اصحابنا وجيع الاشعرية
وابو بكر الدقاق من اصحاب الشافعى رحمه الله بان رسول الله صلى الله عليه وسلم
مخصوص به حتى يقوم دليل على مشاركة غيره اياه وقال ابو بكر الرازى وابو عبد الله
الجزائى من اصحابنا والشافعى وجيع المعتزلة انه ثبت لامته عليه السلام شركة حتى
يقوم الدليل على الخصوص وان لم يعلم صفة بان كان ذلك الفعل من جملة المعاملات
ففعاله يدل على الاباحة بالاجماع كذا قال ابو البسر وان كان من جملة القرب فاختلف فيه
فقال بعضهم يجب الوقف في هذه الافعال التي لم تعرف صفتها فلا يحكم فيها بوجوب
والندب والاباحة ولا ثبت لنا فيها متابعتها حتى يقوم دليل تبين الوصف ويثبت الشركة
وايه ذهب عامة الاشعرية وجماعة من اصحاب الشافعى كالغزالي وابو بكر الدقاق
وابى القاسم بن كجي وقال بعضهم يلزمنا اتباع النبي صلى الله عليه وسلم في تلك الافعال
فتكون واجبة في حقه وفي حقا وهو مذهب مالك وبه قال من اصحاب الشافعى
ابو العباس بن شريح والاصطخري وابو على بن ابي هريرة وابو على بن جبران

والحنابلة وجماعة من المعتزلة وقال ابو الحسن الكرخى بمتقدا لابيحة فيها في حق النبي
صلى الله عليه وسلم ولا يثبت الفضل على الاباحة وهو الوجوب وان ندب في حقه الابدال

فصل في تقريره صلى الله عليه وسلم

(قوله ولم يذكره كارتقيراله على ذلك الفعل) لان النبي صلى الله عليه وسلم معصوم
عن القرار والتقرير على الخطاء واما غيره فلا يهضم عن القرار والتقرير على الخطاء
وان كان معصوما عن التقرير على الخطاء كان ماقدر بسكوته صوابا بلا شبهة فيجوز
ذلك الفعل من فاعله ومن غيره (قوله فان كان مما سبق تحريمه فهذا نسخ لتحريمه)
اى ان كان الفعل مما سبق تحريمه ولم يعلم انكاره من فاعله وسكت النبي صلى الله عليه
وسلم عن منع ذلك الفعل كان سكوته نسخا لتحريمه لان تقريره على المحرم محرم عليه
صلى الله عليه وسلم لانه مبعوث ابيان الدين والشرايع (قوله اى استبشار الرسول مع
سكوته وعدم انكاره ادل على الجواز من مجرد سكوته) لان النبي صلى الله عليه وسلم يشاور
في الحوادث عند عدم النص ويعمل بالرأى خاصة لا ترى انه شاو مع الاصحاب في اسارى
بدر وكان رأى عمر رضى الله عنه في القتل فاخذ برأى ابي بكر رضى الله عنه وكان
ذلك هورا ياعنده فن عليهم حتى نزل قوله تعالى لولا كتاب من الله سبق لمسكم
فما اخذتم عذاب عظيم ففان رسول الله صلى الله عليه وسلم اوتزل بنساعذاب ما يجازى
الاعمر وكاشاور سعد بن معاذ وسعد بن عباد رضى الله عنهم يوم الاحزاب في بذل شطر
ثمار المدينة ثم اخذ برأى بهما وكذلك اخذ برأى اسيد بن حضير رضى الله عنه في النزول
على الماء يوم بدر وكان يقول لابي بكر وعمر رضى الله عنهما قولاً فأتى فيما لم يوح
الى مثلكما ولا يحل المشورة مع قيام الوحي وانما يحل الشورى في العمل خاصة الان النبي
صلى الله عليه وسلم معصوم عن القرار على الخطاء واما غيره فلا يهضم عن القرار على
الخطاء واذ كان كذلك كان اجتهاده ورأيه بعد ما قرره عليه صوابا بلا شبهة فيكون
استبشار الرسول صلى الله عليه وسلم ادل على الجواز من مجرد سكوته لان اجتهاده
ينظم الى اجتهادهم فدل انه مصيب ييقن وان كان اجتهاده لا يحتمل القرار
على الخطاء واجتهاد غيره يحتمل الخطاء ويجوز ان يكون قوله والاستبشار معه
الاستبشار بلباء واحدة فيكون من طلب البشارة والسرور ويؤيده قوله بل استبشر
لان النبي عليه السلام سريقول القائف في اثبات النسب بين زيد بن حارثة واسامة كذا
في الهداية (قوله تنيب) لما كان هذه المناجاة تابعة للكتاب والسنة ارد فهم بابها الخ
هذا جواب سؤال مقدر تقديره لما اتصل شرايع من قبل نبينا لانها بقيت الى اوان بعثته
وظهوره فكانت مقدمة بسنة نبينا فوجب تقديرها فاجاب بقوله لما كان هذه

المباحث تابعة لاكتتاب السنة الخ اما بعبارة شريعة من قبلنا بالكتاب بعد بيان النبي
وتقريره فلقرله تعالى شرع لكم من الدين فارتضى به نوحا وقوله تعالى بل ملة ابراهيم
حنيفا وقيل شرع موسى وعيسى عليهما الصلوة والسلام في امهات المسائل
فانها لا تختلف باختلاف الابداء والزمان والكان نحو التوحيد والصفات وحرمة
الشرك والاعتقاد باحكام الآخرة واما بدعيتهما اسنة نبينا صلى الله عليه وسلم
فلاكونه اختلف في كونها شريعة لنا قال بعض الناس كابي الحسن البصري
وجاعة من المتكلمين لا يتبع شريعة احد قبل البعث والوحي وبعده لا يجوز وقال
بعضهم متبعا بشريعة نوح وشريعة ابراهيم وشريعة موسى وعيسى عليهم الصلوة
والسلام وتوقف بعض الناس والصحيح عندنا انه كان معتقدا بجميع الانبياء وجميع
الكتب السماوية غير المحرفة وهو مذهب الشيخ ابو منصور والقاضي الامام ابو زيد
وشمس الأئمة وفخر الاسلام وغيرهم فيجب تأخيرها بدين نبينا لهذا الاختلاف

باب شرايع من قبلنا

(قوله فقبل اركل شريعة الخ) قال بعض العلماء منهم كثير من اصحاب ابي حنيفة
والشافعي رحمهما الله ومن المتكلمين يجب علينا اتباع شرايع من قبلنا من الانبياء حتى
يقوم الدليل على النسخ كما يلزمنا اتباع شريعة نبينا صلى الله عليه وسلم حتى يقوم
الدليل على النسخ (قوله وقيل ان شريعة كل نبي ينتهي بوفاته او بعث نبي اخر) قال
بعض طائفة من اصحابنا واصحاب الشافعي واكثر المتكلمين الى انه صلى الله عليه وسلم
لم يكن متعبدا بشرايع من قبلنا وان شريعة كل نبي ينتهي بوفاته على ما ذكره صاحب
الميزان او بعث نبي آخر على ما ذكره شمس الأئمة (قوله اما لا يحتتمل التوقيت والنسخ)
اي لا يحتتمل المسائل التوقيت بالزمان والمكان نحو عم التوحيد والصفات والنسخ واحكام
الآخرة واما الفروع فيختلف باختلاف الزمان كزمان آدم وداود وسليمان عليهم السلام
مع زماننا في حل الاخوة وكثرة الأزواج وباختلاف المكان كافي حق الحد والشق واتخاذ
التابوت وغيرها وباختلاف الاقوام كافي الاياس ووقته و بهذا التحقيق ثبت ان الشرايع
يختلف في الفروع دون الاصول (قوله يلزمنا العمل الخ) اي قال بعضهم يلزمنا العمل
بما نقل من الشرايع على انها شريعة متناهية في العلم ثبتت انتساخه (قوله ولم يفرقوا بين ما ثبت
الخ) اي لم يفصل انه ثبت بالكتاب او السنة او بقول الأئمة والسليمان وانما اقيده بالمسلمين
لان رواية مسلم واحد اسلام الكفار ولا يعمل وكذا اهل الذمة لان اهل الذمة يحرفون
كتابهم بدليل قطعي وهو قوله تعالى يحرفون الكلم عن مواضعه فلا يجوز العمل به
بامر مشهور من ان النحر يف من اهل الكتاب كان امر اظاهرا وكذلك الحسد والعداوة
والتلبس كثير منهم ووقعت الشبهة وقيد بقوله عما في ايديهم من الكتاب ايضا

لان نظرا هل الاسلام وفهمهم من كتبهم لا يعتبر لانه يجوز عليه الغلط (قوله وذهب
اكثر مشايخنا) اي الشيخ ابو منصور والقاضي ابو زيد وشمس الأئمة وفخر الاسلام
وهو الصحيح عندنا (قوله اذا قصها الله تعالى) يعني يلزمنا العمل اذا قص الله عز وجل
في القرآن منها علينا من غير انكار (قوله ورمول الله صلى الله عليه وسلم) اي قص
رسول الله من غير انكار (قوله اما زومها فقوله تعالى ثم اورثنا الكتاب الذين الابنة) يعني
احتج اهل المقالة الثالثة وهم الذين يقولون انها يلزمنا على انها شرعية لتمام ما لم يثبت
انتساخه بان النبي صلى الله عليه وسلم كان اصلا في الشرايع وكانت شرعته عامة لا كفاة
الناس من العرب وغير العرب ولم تكن مخصوصا بمكان دون مكان وكان الرسول
صلى الله عليه وسلم وارثا لما مضى محاسن الشريعة ومكارم الاخلاق قال الله تعالى ثم
اورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا لاية والميراث ينتقل من المورث الى الوارث
على انه يصير ملكا للوارث ومضافا اليه لان يبقى ملكا للمورث بعد اذ انتقل فكنا
ينتقل شرايع من قبلنا الى رسولنا صلى الله عليه وسلم بان صارت شرعا مضافا
اليه لا ان يكون باقيا على ما كان شريعة لهم ووجه ما قاله شمس الأئمة ان الله
تعالى اخذنا لياتق على النبيين قال الله تعالى لما اتاهم الكتاب والحكمة وجاء رسول مصدق
لما هم اتؤمنن بهذا الرسول قال الله تبارك وتعالى واذا اخذ الله النبيين لما اتيتكم
من الكتاب والحكمة وجاء رسول مصدق لما هم اتؤمنن به فهذا دليل على ان هؤلاء
الانبياء بمنزلة الامة لمحمد صلى الله عليه وسلم في وجوب اتباعه عليه وعليهم وبهذا
اظهر انه اصل لكل الشرايع واشرف الانبياء ولانبي بعده فكان جميع الانبياء
بمنزلة التبع له وانه صلى الله عليه وسلم بمنزلة الرأس بشخص النبوة وكل الانبياء بمنزلة
الاطراف واذا ثبت هذا فلا يجوز ان يكون صلى الله عليه وسلم تابعا للشرايع الماضية لانه
يصير كواحد من امة تقدم عليه وهذا دليل نقصانه وخط درجته مع جلالة قدره
وعلم مرتبته لكل نبي كان مخصوصا باهله او يقوم معين مع انه نبي الكفاة الناس
فلا يبق بحاله صلى الله عليه وسلم لانه لا يصير تابعا بعد ان كان متبوعا لجميع الخلائق
فان قبل ان الانبياء كانوا متقدمين عليه فكيف يجوز ان يكونوا تابعين له مع تقدمهم
عليه قلنا التقدم لا يمنع الشعبية الا ترى ان سنة الفجر وسنة الظهور كانتا مقدمتين
على القرص ومع هذا يكون تبعته واعلم ان الانبياء كلهم خلقوا من نور محمد
صلى الله عليه وسلم وكان نوره مقدما على جميع الخلق قال عليه السلام اول
ما خلق الله نوري وكان جميع المكنونات تبعه لوجوده ولهذا قال الله تعالى لولاك
لولاك لما خلقت الافلاك اي العالم وقال صلى الله عليه وسلم آدم ومن دونه تحت لوائه

وقال الله تعالى وخاتم النبيين لان ختم به الانبياء يقتضى ان يبلغ الى درجة الكمال وقد ثبت بالاخبار المشهورة ان عيسى عليه الصلوة والسلام ينزل اخر الدهر الى الدنيا ودعا الناس الى شرع محمد صلى الله عليه وسلم لالى شرعه ولهذا يقاتل مع الدجال مع ان شرعه لم ينطق بالقتال فثبت ان نبينا محمدا صلى الله عليه وسلم كان اصلا في الشرايع كلها (قوله وقد قال صلى الله عليه وسلم حين رأى صحيفة من النورية في يد عمر رضي الله عنه الخ) ثم استدلل المص رحمه الله بالحديث المذكور ان نبينا صلى الله عليه وسلم كان اصلا لجميع الشرايع ورسولا الى كل الخلائق ومثوبا لكل الانبياء لان قوله صلى الله عليه وسلم امته وكون اى متخيرون انتم كانهوكت لليهود والنصارى وقوله عليه السلام لو كان موسى حيا لما وسعه الاتباعى دليل على ان الرسل المتقدمة صاروا امته لو بعد ارساله حيث لم يسعهم الاتباعية وان شرايع كل الانبياء انتقلت اليه وصارت شرعاه (قوله احتجاج محمد رحمه الله) يعنى ان الدليل على ان مذهب اصحابنا هذا احتجاج محمد في تصحيح المهابة والقسمه بشريعة صالح عليه السلام قال الله تعالى ونبتهم ان الماء قسمه بينهم وقال لها اى للناسقه شرب ولكم شرب يوم معلوم وجه التمسك ان محمدا رحمه الله تمسك في صحة القسمه والمهابة بقصة صالح عليه الصلوة والسلام فلولا تكن تلك الشريعة شريعة لرسولنا صلى الله عليه وسلم لما يصح الاحتجاج بهذا لانه لا يلزم من جواز القسمه في تلك الشريعة جواز القسمه في هذا الشرع فثبت انه اعتقد ذلك اقبان في شرع محمد شرعا لمحمد صلى الله عليه وسلم لانه يبين احكام شرع محمد لا شرع من قبلنا فاحتج محمد رحمه الله بهذا النص لاثبات الحكم في غير النصوص عليه مما هو نظيره كالبيت الصغير والطاقحونة والحمام والدكان الضيق فثبت ان المذهب هو القول الذى اختاره اصحابنا وهو الصحيح اقول ان المص رحمه الله لم يذكر حتى الفريقين الاولين لان المصنف ذكر احتجاج المذهب المختار الصحيح فان اردت التفصيل فاستمع لما يتلى عليك اقول احتج الاولون بقوله تعالى او تلك الذين هدى الله فبهداهم اقتده والهدى اسم يقع على الايمان والشرايع ولا يثبت حقيقتها دين الله تعالى ودين الله حسن مرضى عنده قال الله تعالى لانفرق بين احد من رسله وقال مصدقا لما بين يديه من الكتاب ومهيمنا عليه فصار الاصل هو الموافقة واحتج اهل المقالة الثانية بقوله تعالى لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا ولان الاصل في الشرايع الماضية الخصوص الا ترى انها كانت يحتمل الخصوص في المكان في رسولين بعثنا في زمان واحد في مكانين

الا ان يكون احدهما تهما الاخر كما قال في قصة ابراهيم عليه السلام فامن له او ط عليه السلام وكان هر و ن لموسى عليهما السلام فكذلك في الزمان ايضا فصار الاختصاص في شرايعهم اصلا لا بدليل (قوله واحتجاج ابى يوسف رحمه الله في جريان الاختصاص بين الذكر والاثنى بقوله تعالى وكتبنا عليهم فيها) اى في انورية ان تنفس بالنفس فتحكم بقصاص الذكر بالاثنى وبالعكس استدلالا بشريعة موسى عليه الصلوة والسلام فثبت ان المذهب عندنا هذا لاستدلال كبار علمنا بشرايع من قبلنا وكذا استدلال الشافعى رحمه الله برجم النبي صلى الله عليه وسلم بحكم التورية على وجوب الرجم على اهل الكتاب ولم يشترط الايمان لاحصان الرجم لانه صار شريعة لنبينا صلى الله عليه وسلم بتقريره وقوله انا احق باحياء سنته فدل هذا على ان الشافعى رحمه الله يوافقنا في ذلك ونحن لانكر فعل النبي صلى الله عليه وسلم الا ان نقول نسخ ذلك بشرط الايمان لاحصان الموجب للرجم اذا زيادة نسخ عندنا

فصل متابعة اصحاب النبي والافتداء بهم

(قوله ويجب على غير الصحابي تعابده) اى يجب على غير الصحابي متابعة اصحاب النبي والافتداء بهم فيما اتفقوا فيه بالقول او بالسكوت اجماعا واما فيما اختلفوا فيه فلا يجب اجماعا وفيما لم يعلم اتناقهم واختلافهم فقبه باختلاف سياى تفصيله (قوله وهو عبارة عن اتباع الغير الخ) قال صاحب التحقيق التقليد اتباع الانسان غيره فمى يقول او يفعل معتقدا للحقية فيه من غير نظر وفكر في الدليل كان هذا المتبع جعل قول الغير او فعله قلادة في عنقه من غير مطالبة دليل فعلى هذا لا يكون اتباع الصحابة تقليدا حقيقه لانه عمل بالدليل يعنى كتقليدنا الانبياء الاله سمي تقليدا باعتبار الصورة انتهى (قوله ايس بحجة على صحابي آخر) قال صاحب الكشف لاختلاف ان مذهب الصحابي اما ما كان او حاكما او مفتيا ايس بحجة على صحابي آخر انما الخلاف في كونه حجة على التابعين ومن بعدهم (قوله وحجة على غيره) يعنى ان مذهب الصحابي حجة على غير الصحابي من التابعين ومن بعدهم فتقليده واجب بالاتفاق فيما شاع بين الاصحاب فسلموه (قوله فيما شاع بين الاصحاب فسلموه) متملق بالتقليد او يجب والتسليم اما بالقول او بالسكوت فيكون اجماعا معنى (قوله قيد المحكمين مع الحكم الاول تقليده فيما شاع الخ) والثانى لافيا اختلفوا فيه فنه ايس بحجة على غيره بل يجوز مخالفته قال في التلويح محل الخلاف قول الصحابي الاجتهاد هل يكون حجة على مجتهد غير صحابي ام يظهر له دليل من كتاب او سنة انتهى وقال صاحب التقرير لاختلاف ان مذهب الصحابي اما ما كان او مفتيا ايس بحجة على صحابي آخر انتهى

فعلى هذا يكون في قواه اجماعا قيدا للمحكمين معانظر فتأمل (قوله فقيل لا يجوز
 تقليدهم) اي قال الشافعي رحمه الله في قوله الجديد لا يقلد احد منهم سواء كان
 مما يدرك بالقياس او لا ولا يكون حجة على احد وهو مذهب الاشعري والمعتزلة
 ومنهم من جوز التقليد وان كان لا يوجب كذا في التحقيق وقيل قوله لا يقلد
 لا يوجب عدم الجواز بل يجوز التقليد ولا يوجب وهذا معنى قول صاحب التحقيق
 وقيل هذا اللفظ وهو قوله لا يقلد يوجب عدم الوجوب وعدم الجواز وهو معنى
 قول المص فقيل لا يجوز تقليدهم (قوله كما لا يجوز تقليد التابعي ومن بعدهم) اي
 لا يجوز تقليد مجتهد آخر الصحابي لم يعلم اتفاق الاصحاب واختلافهم في قوله
 او مذهبه كما لا يجوز تقليد مجتهد آخر للتابعين ومن بعدهم (قوله وقيل يجب
 تقليدهم) الظاهر ان يقال تقليده فتأمل (قوله مطلقا) اي قال ابو سعيد البردعي
 وابو بكر الرازي وجاعة من اصحابنا تقليد التابعي ومن بعدهم من المجتهدين
 بالصحابية في فعله او مذهبه واجب مطلقا اي سواء كان فيما لا يدرك بالقياس او يدرك به
 وهو مختار الشيخين وابي البسر وهو مذهب مالك واحمد بن حنبل في احدي
 الروايتين والشافعي في قوله القديم فانه ذكر الصحابة في رسالته القديمة وثني عليهم
 ثم قال وهم فوقنا في كل علم واجتهاد وورع وعقل استدرك به علم واستنبط وآراءهم
 لنا اول من اراءنا عندنا لانفسنا ونص في موضع آخر ان الصحابة اذا اختلفت فالائمة
 الاربعة اولى فان اختلفت الائمة الاربعة فنقول ابي بكر وعمر رضي الله عنهما اولى وذكر
 في موضع آخر انه يجب الترجيح بقول الاعلم والاكثر قياسا لان زيادة علمه يقوى
 اجتهاده ويبيده عن التفسير (قوله لان قواه ان كان عن سماع فيها وهو الغالب)
 لانهم كانوا مصاحبين لرسول الله صلى الله عليه وسلم في كل زمان لانفاقون من
 حضرته ليللا ونهارا فافتوا بقوله ويسكتون عن الاسناد (قوله واهم زيادة
 احتياط الخ) اي ولان لهم زيادة جد واجتهاد في بذل الجهود وطلب الحق في
 حفظ الاحاديث وضبطها والتأمل فيها وفيما لانص له فيه غاية التأمل فثبت
 ان لهم فضل درجة وزيادة اصابة ونور وبصيرة كما نطق به النصوص والخبار
 قال الله تعالى والسابقون الاولون من المهاجرين والانصار والذين اتبعوهم باحسان
 وقال صلى الله عليه وسلم خير رهطى الذين بعثت فيهم وقار عليه الصلوة والسلام
 او اتفق احدكم مثل احد ذهبها ما ادرك مدا حدهم ولا نصفه وهذه الدلائل دللت
 على اصابة الحق وانهم كاملون في الدين متكلمون باليقين يتبعون عن الخطأ فهذا
 وجب ترجيح رأيهم على رأي غيرهم وقيل كان مثله عند البعض وهو رواية
 لسواد وهو الصحيح الى هنا (قوله وقيل يجب تقليدهم فيما لا يدرك بالقياس

قال صاحب التحقيق قال ابو الحسن الكرخي وجاعة من اصحابنا واه مال انقاضي
 ابو زيد على ما يشير تقريره في التقويم وقال الشافعي رحمه الله لا يقلد احد من
 الصحابة ولا يكرن قوله حجة مطلقا سواء كان فيما لا يدرك بالرأى او لا واليه مال
 الاشاعرة والمعتزلة لانه يمنع تقليد المجتهد وجوابه قول المص رحمه الله ان لا وجدله فيما
 لا يدرك بالقياس الا السماع او الكذب والشائى منتف فثبت ان قوله بالسماع فيجب
 تقليدهم وقد اتفق عمل اصحابنا وهم ابو حنيفة واصحابه بالتقليد فيما لا يعقل بالقياس
 كافي اقل الخبيص فان عمر رضي الله عنه قال افله ثلثة واختلف عمل اصحابنا فيما
 يعقل كلاجير المشترك فان الامامين ضمناه فيما يمكن الاحتراز عنه كالمسرف في
 الغالب كالخريق ولا يقول على رضي الله عنه ولم يضمنه الامام رحمه الله بالرأى وقد
 اختلف المشايخ في لافته فقال قاضيخان في فتاواه الفتوى على قول ابي حنيفة رحمه الله
 وذكر الزبلي ان ائمتوى على قولهما وفي الظهيرية اختار ائمتا آخرون الصلح على
 نصف القيمة كما في الدرر اقول لم يذكر المص رحمه الله بعض المذاهب قال فخر الاسلام
 ومنهم من فصل في التقليد فقيل الخلفاء الراشدين يامثالهم انتهى يعني قال بعض
 العلماء بوجوب تقليد الخلفاء الراشدين كابى بكر وعمر وعثمان وعلي وامثالهم رضي الله
 عنهم اجمة في الفقه والضبط مثل العبادلة والشيعة وزيد بن ثابت ومعاذ بن جبل ومنهم
 من قلدا الخلفاء الراشدين فقط لقوله صلى الله عليه وسلم من تمسك بى سنتى الخلفاء
 الراشدين من بعدي ومنهم من قلدا الشيخين ابي بكر وعمر فحسب محنجا بقوله
 صلى الله عليه وسلم اقتدوا بالذين من بعدي ابي بكر وعمر رضي الله عنهما ونقل عن
 الشيخ ابي منصور ان تقليد الصحابي واجب اذا كان من اهل الفتوى والتمتوى ولم يوجد
 من اقرانه خلاف ذلك اما اذا وجد من اقرانه خلاف ذلك فلا يجب تقليده ولكن
 يجب الترجيح بالدليل انتهى واعلم ان اكثر اختلاف الائمة من هذا القبيل (قوله والثانى
 منتف) اي تكذيب الصحابة باطل بشهادة النبي صلى الله عليه وسلم ولانه لا يجوز
 حمله على المجزفة فانهم عقلاء ارباب الرأى والدين فلا بد من العمل بقول الصحابي
 جملة على السماع من رسول الله صلى الله عليه وسلم (قوله واما اذا ادرك بدفلا) اي
 اذا ادرك قول الصحابي او مذهبه بالقياس فلا يجب تقليد مجتهد آخر له (قوله لان
 القول بارأى مشهور) اي ان الفتوى بالرأى من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم مشهور
 لا يخفى على احد من اهل العلم ولا يشكره احد من ارباب الفضل (قوله والمجتهد يخفى
 وبصعب) اي احتمال الخطأ في اجتهادهم ورأيهم ثابت لكونهم غير معصومين
 من الخطأ في الرأى كاحتمال الخطأ في سائر المجتهدين وقد كان يخالف بعضهم بعضا

في فتواه في زمانهم وكانوا لا يدعون الناس الى اقوالهم وكان ابن مسعود رضي الله
عنه يقول ان اخطأت فن الشيطان واذا كان كذلك لم يميز تقليد مجتهد آخر
للصحابي في الرأي (قوله وانابعي قبل مثله وفي تقايد خلافة ع. نا) فظاهر الرواية
عن ابي حنيفة رحمه الله انه لا يصح تقليده لانه دون الصحابي وانما جعل حجة الاحتمال
اسماعه وفضل اصابتهم في الرأي ببركة الصحبة ومشاهدة احوال التنزيل وذلك
مفقود في حق اتابعي وان زاحمهم الفتوى - تي روى عن ابي حنيفة رحمه الله انه
قال لا اقدرهم رجال ونحن رجال وقال شمس الأئمة السرخسي لا خلاف في ان قول
التابعي ايسر بحجة فيما يترك به لقياس فقد روى عن ابي حنيفة رحمه الله انه كان يفتي
بخلاف رأيهم وانما الخلاف في ان قوله هل يعتد به في اجماع الصحابة حتى لا يتم
اجماعهم مع خلافه فعندنا يعتد به وعند الشافعي لا يعتد به وكان شمس الأئمة لم يعتبر
رواية النوادر وفخر الاسلام قد استبرأ وتبعه المص فقال ان ظهر فتواه في زمانهم
وقيل كان مثله عند البعض وهو رواية النوادر وهو الصحيح (قوله لان علة وجوبه
مفقودة في حق التابعي) اي علة وجوب قوله وهي قوله صلى الله عليه وسلم
اصحابي كالنجوم فبأيهم اقتديتم اهتديتم مفقودة في حق التابعي اقول في هذا الحديث
بحث قال ابو حيان في البحر اصحابي كالنجوم الخ وهو حديث موضوع لا يصح بوجه
عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال الخافظ ابو محمد بن علي بن احمد بن حزم في رسالته
في ابطال الرأي والقياس والاستحسان والتعايل واتقليد مانصه وهذا خبر مكذوب
موضوع باطل لم يصح قط وذكر اسناده الى البرار صاحب المسند قال - اتم عن ماروي
عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال انما مثل اصحابي كمثل النجوم او كالنجوم بايها
اقتوا واهتدوا وهذا الكلام لم يصح عن النبي صلى الله عليه وسلم رواه عبد الرحيم
ابن زيد العمري عن ابيه عن سعيد بن المسيب عن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم
ولم يثبت والنبي صلى الله عليه وسلم لا يبيح الاختلاف بعده من اصحابه هذا نص كلام
البرار قال ابن مغني عن عبد الرحيم ابن زيد كذاب خبيث ايسر بشيء وقال البخاري
رحمه الله هو متروك ورواه ايضا حرة الجزري يعني قال ساقط متروك انتهى اقول في
الجواب ان ابا حيان من متعصب الشافعي والحديث ثابت عند الحنفية رواه
الثقة من الأئمة واختاره شمس الأئمة والقاضي ابو زيد وفخر الاسلام وغيرهم

كتاب الاجماع

لما فرغ من بيان الكتاب والسنة شرع في بيان الاجماع وهو الاصل ثالث وقدمه على
القياس لانه يستند اليه (قوله الاول العزم) يقال اجمع فلان اي اما كون الاجماع بمعنى

العزم فيقال اجمع فلان اي عزمه ومنه قول تعالى فاجمعوا امركم اي اعزموا وقوله صلى الله
عليه وسلم لا صيام لمن لم يجمع الصيام من الليل اي لم يعزم يعني لم ينو من الليل كذهب
الشافعي في تصور من واحد فهذا فرق بين المعنيين (قوله والثاني الاتفاق فلا
يتصور الا من اثنين فافوقهما) وهذا ما ثبت باصطلاح (قوله وبين بامد محمد يخرج
اتفاق مجتهدى الشرايع السائمة الخ) يعني اجماع هذه لانه جعلت حجة كرامة لهذه
الامة دون الامة السالفة بالنصوص الواردة بلفظ الامة قال الله تعالى كنتم خير امة
وقال الله تعالى امة وسطا وقال عليه السلام لا تجتمع امتي على الضلالة (قوله في عصر
حال من المجتهدين) فيه بحث قال ابن مالك ان كان المضاف اليه جزءا نحو قوله تعالى
وتزعمنا ما في صدورهم من غل اخوانا فواخوانا حال من ضمير صدورهم او كجزء نحو قوله
تعالى واتبع ملة ابراهيم حنيفا فحنيفا حال من ابراهيم قال ولو كان غير جزء ولا يجوز
ان يجوز مجيء الحال من المجزور بالاضافة نحو ضربت غلام هند ضاحكة فهذا
لا يجوز بلا خلاف انتهى فملى هذا التحقيق لا يجوز ان يكون في عصر حال
من المجتهدين المضاف اليه لقوله اتفاق لان لفظ المجتهدين ليس بجزء للاتفاق
ولا بجزء اقول يمكن ان يجاب عنه فان في قوله بلا خلاف خلافا لان بعض البصر بين
اجاز مجيء الحال من المضاف اليه الصريح وان لم يكن مأولا قال صاحب البديع
ان لم يكن المضاف اليه فاعلا ولا مفعولا قلت الحال منه كقولك جاني غلام هند
ضاحكة انتهى ويمكن ان يجاب ايضا بقول ابي حيان في الارشاد انه قال فان
كانت الاضافة محضة فاما ان يكون في تأويل رفع او نصب اول فان كانت في تأويل
رفع او نصب فيجوز مجيء الحال منه نحو يجيني قيام زيد مسرعا وركوب الفرس
عريا وان لم يكن في تأويل ذلك فلا يجوز مجيء الحال منه نحو ضربت غلام هند
ضاحكة وسواء كان جزءا او بجزء انتهى وانت خير بان قوله المجتهدين في تأويل
الرفع ثم اقول ان قوله سواء كان جزءا او بجزء مخالف لقول ابن مالك لانه جوز
فيما كان جزءا او بجزء ان يكون حالا وان لم يكن في تأويل رفع او نصب فتأمل
(قوله وفائدته الاحتراز عما يرد على من ترك هذا القيد الخ) اعلم ان تعريفات
الاجماع كثيرة قال بعضهم هر عبارة عن اتفاق امة محمد صلى الله عليه وسلم
على امر من الامور الدينية واعترض عليه بانه يلزم من هذا التفسير ان الاجماع
لا يوجد الى يوم القيمة لان اجماع امة محمد جليلة لا يوجد الا في يوم القيمة وبانه غير
مطرد وغير متعكس وقال بعضهم هو اجتماع جميع اهل الاجماع على حكم
من امور الدين عقلي او شرعي واعترض عليه ايضا بانه ذكر لفظ الاجماع

في تعريفه وبان الاجتماع على امر عقلي ليس باجماع وقال صاحب الكشف
وقيل وهو الصحيح انه عبارة عن اتفاق المجتهدين من هذه الامة في عصر على امر
من الامور فارد بالاتفاق الاشتراك في الاعتقاد او القول او الفعل واطبق بعضهم
على الاعتقاد وبعضهم على القول او الفعل الداين على الاعتقاد واحتز بلفظ
المجتهدين معرفا باللام المستغرق للجمع عن اتفاق غيرهم كالعامة واتفاق بعضهم
وبقوله من هذه الامة عن المجتهدين من ارباب الشرايع السانفة وبقوله في عصر
عن ايهم ان الاجماع لا يتم بالاتفاق مجتهدي جميع الاعصار في يوم القيمة لتناول
لفظ المجتهدين جميعهم (قوله ولا ينبغي ان من تركه انما تركه لوضوحه الخ) هذا
جواب الاعتراض على التعريف الذي ذكرناه اول حاصله ان المراد من المجتهدين
المجتهدون الموجودون في عصر من الاعصار (قوله ويمكن هو اي الاجماع
نفسه خلا فالنظام الخ) اي يتصور انعقاد نفس الاجماع لكن انكر النظام
من المعتزلة والرافض انعقاد الاجماع (قوله قالوا اولي) يعني انكر النظام وبعض
الرواض تصور انعقاد الاجماع على امر مستدين بدليلين اولهما ان انتشار اهل
الاجماع في مشارق الارض وغار بها يمنع الحكم اليهم عادة واذا امتنع ذلك عادة
امتنع الاتفاق الذي هو فرع تساويهم في نقل الحكم اليهم (قوله وجوابه المنع
فمن يجد في الطلب والبحث) يعني ان الانتشار انما يمنع عن النقل عادة انا لم يكونوا
مجدين وباحثين واما اذا كانوا مجدين وباحثين فلانسلم ان الانتشار يمنع عن النقل
عادة (قوله وثانيا ان اتفاقهم لو كان عن قاطع النقل الخ) اي قالوا في انكار تصور
انعقاد الاجماع على امر مستدين ثانيا بان اتفاقهم لا بد من ان يكون عن قاطع او ظن
اذلثات ولا بد للاجماع من مستند فان كان عن قاطع فالعادة تحيل عدم نقله
وتواطؤ الجمع الكثير على اخفائه وحيث ام ينقل دل على عدمه وان كان عن ظني
فالاتفاق ممتنع عادة ايضا لاختلاف القرائح كما ان العادة تحيل اتفاقهم على اكل
طعام واحد معين في يوم واحد (قوله وجوابه ان الاجماع اغنى عن نقل القاطع
الخ) اي جواب الدليل الثاني ان العادة لا تحيل عدم نقل القاطع اذا استغنى عن نقله
بدلانة غيره على حكمه كالاجماع في مثالنا فانه اغنى عن ذكره وكذا اختلاف القرائح
انما يمنع عن الاتفاق فيما هو خفي من الظن لا فيما هو جلي منه بحيث لا يختلفون فيه
بل يؤدي اجتهاد الكل بالنظر فيه الى حكم واحد (قوله مع جواز خفاء بعضهم عمدا)
اي يجوز خفاء بعض المجتهدين المعاصرين لئلا يلزمه الموافقة او المخالفة فلا يكون
اجماعا (قوله وانقطاعه) اي انقطاع بعض المجتهدين بطول غيبته فلا يعلم خبر

(قوله او خبره بنام شدن) فلا يعلم اثره (قوله او اسيرة في مطهورة) وفي شرح
عضد اي في سجن وهذا ليس بمناسب لان السجن لا يمنع الاجماع بل المراد كونه
اسيرا في حفرة خفية في مكان بعيد وخال لا يطلع على حاله احد من الناس لان
المطهورة هي حفرة يطير فيها الطعام اي يستتر (قوله اركذبه خوفا) اي كذب
المجتهد في قوله رأيت في هذه المسئلة كذا خوفا والعبارة في الاجتهاد في رأى دون
اللفظ (قوله او تغيير اجتهاده قبل السماع عن الباقين) يعني ان صدق فيما قاله لكن
لا يمكن السماع من جميع المجتهدين في آن واحد بل في زمان متداول فر بما يتغير
اجتهاد بعض فيرجع عن ذلك الرأى قبل قول الاخرين فلا يجتمعون على
قول في عصر (قوله وجوابه انه تشكيك في الضروري للقطع باجماع الصحابة) يعني
ان تشكيكهم في انعقاد الاجماع على امر ان كان في امر غير ضروري فسلم لكن
تشكيكهم في امر ضروري والتشكيك فيه غير مسلم فيبطل جميع ما ذكروا للقطع
بوقوع اجماع الصحابة والتابعين فانما يعلم علما لامرآه فيه باجماع الصحابة على
تقديم النص القاطع على ما ليس كذلك وباجماع جميع الحنفية على وجوب اخفاء
التسمية في الصلوة وباجماع جميع الشافعية على بطلان النكاح بغير ولي وهم كانوا
محصورين مشهورين دينين وام يرجع احد منهم فالوقوع دليل الجواز ضرورة
بل زبادة (قوله الى الصحيحه) اي يمكن نقل الاجماع من يعلم الاجماع الى من احتج
بالاجماع (قوله الاحاد لا تفيد القطع) اي قال البعض لا يمكن نقل الاجماع
الى من احتج بدلانه خبر الاحاد وخبر الاحاد لا يفيد القطع (قوله ويجب في التواتر الخ)
هذا جواب سؤال يقدر تقديره ان نقل الاجماع بالتواتر لا يخبر الواحد فاجاب
بقوله ويجب في التواتر استواء الطرفين والواسطة يعني لا يمكن نقله بالتواتر لان
في التواتر يجب ان يكون اوله كآخره وآخره كاوله ووسطه كاوله وآخره ويستحيل عادة
مشاهدة اصل التواتر جميع المجتهدين شرفا وغربا في الطبقة الاولى واوسطها واخرها
الذي يتصل بمن احتج بالاجماع (قوله وجوابه ما مر للقطع الخ) اي جوابه ما ذكر
من قطع وقوع اجماع الصحابة والحنفية والشافعية تواترا فيبطل جميع ما ذكروا
(قوله لاجمعوا على تقديمه على القاطع الخ) يعني ان الاجماع حجة قطعية عقلا لانه
لو لم يكن حجة قطعية لم يجمعوا على تقديم الاجماع على الدليل القاطع وقد اجمعوا على
تقديمه على القاطع والاى وان لم يجمعوا على تقديم الاجماع على القاطع بل اجمعوا على
تقديم القاطع عليه معارض هذا الاجماع اجماعهم على ان غير القاطع لا يقدم على القاطع
وهو محال (قوله ولا ينافيه ثبوت لا ادري الخ) كما قيل ابو حنيفة رحمة الله عن الدهر

فقال لادري وتوقف ابو حنيفة رحمه الله تعالى في ثنية مسألة كما في القهستاني
 (قوله وركنه الاتفاق) اعلم ان المص رحمه الله شرع في التام في الاجماع في ركنه
 واهلية من يعتقد برأيه بشرطه وحكمه وسببه فقام وركنه الاتفاق اي اصله
 ما يقوم به الاجماع فهو نوعان عن يمينه ورخصة (قوله والزيادة فيه تكلم الكل)
 فالزيادة على نواحيهما تكلم الكل بما يوجب الاتفاق منهم بان قالوا
 اجماعنا على كذا (قوله او عملهم) اي ثابتهما مشروع كل علماء العصر في الفعل
 فيما كان المجمع عليه من باب الفعل نحو انعقاد الاجماع على صحة اجارة الحما
 ثبت بدخول كل العلماء في الحما وعدم الامتناع والمنع من الكل (قوله وهذا القسم
 يفيد الجواز الخ) ذكر في الميزان اذا وجد الاجماع من حيث الفعل فانه يدل على حسن
 ما فعلوا وكونه مستحبا ولا يدل على الوجوب ما لم توجد قرينة تدل عليه على ما روى
 ما اجتمع اصحاب رسول الله على شيء كاجتماعهم على الاربعة قبل الظهر وانها
 ليست بفرض ولا واجب (قوله والرخصة في الاتفاق تكلم بعضهم الخ) سمي
 هذا القسم رخصة لانه جعل اجاعا ضرورة الاحتراز عن نسبتهم الى الفسق
 والتقصير في امر الدين صورة المسئلة ما اذا ذهب واحد من اهل الحل والعقد في عصر
 الى حكم في مسئلة قبل استقرار المذاهب على حكم تلك المسئلة وانتشر ذلك بين
 اهل عصره ومضى مدة التأمل فيه وام يظهر له مخاف كان ذلك اجاعا مقطوعا به
 عند اكثر اصحابنا وكذلك الفعل يعني اذا فعل واحد من اهل الاجماع فعلا وعليه
 اهل زمانه ولم ينكر عليه احد بعد مضي مدة التأمل يكون ذلك اجاعا منهم على
 اباحة ذلك الفعل ويسمى هذا اجاعا سكوتيا عند من قال انه اجاع (قوله
 وبعد مضي مدة التأمل) وهي ثلاثة ايام او مجلس العلم ويسمى هذا اجاعا سكوتيا
 لا يكره جاحده وان كان من الادلة القطعية بمنزلة العام من النصوص (قوله ووجه
 كون هذا القسم اجاعا) اي كون سكوت الباقيين اجاعا اذا كان عليهم تكليف في معرفة
 حكم الحادثة لكون سكوتهم تصويبا ورضاء بذلك الحكم اذ لو لم يكن كذلك يلزم
 منهم الاجماع على ترك ما يجب عليهم من النهي عن المنكر المستلزم للمحال اقول
 تعالى كنتم خیرامة اخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وما يؤدى
 الى المحال فاسد واما اذا كانت المسئلة اجتهادية بان كانت من الفروع التي هي
 من باب العمل دون الاعتقادات فالجواب فيها وفي المسئلة الاعتقادية سواء يعني
 يكون ذلك اجاعا عند اكثر اصحابنا وهو اختيار بعض اصحاب الشافعي كصاحب
 القواطع ومن تابعه واما اذا لم يكن عليهم في معرفتها تكليف نحو ان يقال ان ابهريرة

افضل من انس بن مالك فترك الانكار على من يقول فيها لا يكون اجاعا لانه
 لما لم يكن عليهم تكليف في معرفة ذلك الحكم لم يلزمهم النظر فيه فلم يحصل لهم
 العلم بكونه صوابا او خطأ فلا يلزمهم الانكار انما يلزمهم عند معرفة كونه خطأ
 فلا يكون سكوتهم بائلا للتسليم والرضى (قوله فشرط سماع النطق من الكل
 متعذر) يعني انما اشترط في انعقاد الاجماع تنصيص كل مجتهد لان شرط النطق
 من الكل متبذرة عادة كالتعذر هيئة فلا يتصور الاجماع البتة وقد رفع عنا ما ليس
 في وسعنا بالنص لان العادة في كل عصر ان يتولى الكبار الفتوى ويسلم سائرهم (قوله
 على ان السكوت عند العرض) هذا جواب اخر من قول الخصم وهو ان السكوت
 قديكون مهابة كما قيل لابن عباس رضى الله تعالى عنهما ما منعك ان تخبر عمر
 بقولك في رد العول فقال درته وقديكون للتأمل فلا يصلح حجة خصوصا فيما يوجب
 العلم قطعا فاجاب بقوله على ان السكوت بعد العرض وطلب الفتوى ومضى مدة
 التأمل فسق وحرام اذا لم يجعل السكوت تسليما لكن الاولى ان يقول ولان لم يجعل
 السكوت بعد العرض تسليما كان فسقا كما قال فخر الاسلام لان هذا جواب قوى
 والاولوية تبدل على الضعف (قوله او الاشتهار المنزل منزلة) اي او السكوت عند
 الاشتهار المنزل منزلة العرض (قوله رقت المناظرة وطلب الفتوى الخ) ظرف السكوت
 (قوله فسق وحرام خبران) اي ان السكوت عن الحق فسق وحرام لانه امتنع عن
 اظهار الحق وترك الواجب عليه قصد افهوه فسق عظيم ولا يتوهم ذلك مع العدالة
 فكيف من الصحابة والعلماء المتقين فيكون حكاية ابن عباس رضى الله عنهما افتراء
 لان عمر رضى الله عنه اعدل الصحابة واعلى درجة واقوى اجتهادا قال فخر الاسلام
 واما حديث الدرة فغير صحيح لان الخلاف والمناظرة بينهما اشهر من ان يخفى وكان
 عمر رضى الله عنه ابن الحق واشد انقياد له من غيره وان صح فتاويل قوله ابلاء
 العذر في الكف عن منظرته بعد ثباته على مذهبه انتهى (قوله فان المشهور عنه
 بس اجاعا ولا حجة) اقول في قوله فان المشهور عنه الخ اشارة الى ان عند الشافعي
 اقوال نقل عن الشافعي انه بس باجماع ولا حجة واليه اشار فخر الاسلام وهو مذهب
 عيسى بن ابان من اصحابنا والقاضي الباقلاني وداود عن الاشعرية وبعض المعتزلة
 منهم ابو عبد الله البصرى ونقل عن ابى الحسن الكرخي وبعض اصحاب الشافعي
 انه حجة ولبس باجماع وقبل هو مذهب الشافعي فانه قد نص في موضع ان الصحابي
 اذا انتشر ولم يخالف فهو حجة وروى عنه انه قال من نسب الى ساكت قولا
 فقد افترى عليه فمر فانه حجة عنده ولبس باجماع واليه ذهب ابو هاشم وجاعة

من المعتزلة ويحكي عن الشافعي انه كان يقول ان ظهر القول من اكثر العلماء
والساكتون فريسيه يثبت به الاجماع وان انتشر من واحد او اثنين والساكتون
اكثر علماء العصر لا يثبت به الاجماع ونقل عن الجبائي انه اجماع ووجه بشرط
انقراض امره وقال علي بن ابي هريرة ان كان ذلك فتوى وانتشر ولم يعرف
مخالف يكون اجماعا وان كان حكما لا يكون اجماعا ولا حجة وقال ابو اسحق
المروزي ان كان حكما يكون اجماعا وان كان فتوى لا يكون اجماعا واما عند جمهور
اصحاب ابي حنيفة رحمه الله وبعض اصحاب الشافعي كصاحب القواطع ومن تابعه
ان الاجماع ينعقد بتخصيص البعض وسكوت السابقين سواء كان في الاعتقادات
او العبادات كما سبق (قرله كما سكت علي رضي الله عنه) يعني احتج الشافعي بأثر
الصحابية ونوع من العقول وقال ان عمر رضي الله عنه شاور الصحابة في مال فضل
من مال الخمس عنده بعد قسمة الغنائم فاشارت بتأخير القسمة ووضعها في بيت المال
الى وقت الحاجة وعلى رضي الله عنه كان حاضر في القوم ساكتا فقال له عمر ما تقول
يا ابا الحسن فقال علي رضي الله عنه لم يجعل يقينك شكاً وعلمك جهلاً اري ان تقسم
ذلك بين المسلمين فلم يجعل سكوته تسليماً مع ان الحكم عنده على خلاف ما رأى عمر
رضي الله عنه فثبت ان لسكوت لم يصلح دليلاً على البيان (قوله وفي اسقاط
الجنين فاشاروا الى ان لا غرم ثم سأله فقال اري الخ) روى ان امرأة كانت في عهد
عمر رضي الله عنه غاب عنها زوجها فسمع عمر رضي الله عنه انها تجلس مع الرجال
فبعث اليها واحدا ليؤدبها فلما اراد المبعوث ان يضربها املصت اى الترتقت
بطننها اى جنبنها فشاور عمر رضي الله عنه الصحابة في ذلك فاشاروا الى ان لا شيء
اى لا غرم عليك فقال عمر اعلني رضي الله عنه ما تقول يا ابا الحسن فقال ان جمهور
رأيهم فقد اخطأوا وان قاربوك اى طلبوا قربتك فقد غشوك اى خانوك اري
عليك الغرة فقال انت صدقتني ولم يجعل عمر رضي الله عنه سكوته دليل الموافقة
حتى استنطقه والغرة بمعنى الغرم يستعمل في الجنين (قوله وقيل لابن عباس
رضي الله عنهما ما يملك ان تخبر عمر رضي الله عنه الخ) يعني قال الشافعي ولان
السكوت قد يكون مهابة كما قيل لابن عباس رضي الله عنه وقد يكون للتأمل
فلا يصلح حجة فضلا عن الاجماع (قوله مع انه خلاف المعلوم من عادتهم) لان
عادتهم ان يقولوا الحق لانهم القدوة الا ترى كيف عترض ابوذر على عمر
رضي الله عنه في خطبته على ملاء الناس وقال الانفعل بقولك لانك خالفت
رسول الله صلى الله عليه وسلم واما بكر رضي الله عنه فاني رأيت قدريين علي بابك

يعليان وام بك لثني صلى الله عليه وسلم ولابي بكر رضي الله عنه الا قدر واحد فقيل
عمر رضي الله عنه ذلك واعتذر وقال ان في احدهما دواء وفي الاخر طمس اما
وعمر رضي الله عنه قسم حملا بين الصحابة فاطى اكل واحد حلة ثم خطب
في حلتين وقال في خطبته اسمعوا فقال سفيان لانسمع كلامك لان فعلك يخالف قولك
فانك قد جرت في القسمة واخذت حلتين واعطيت غيرك حلة واعتذر فقال
استعرت احديهما من ابني وابس لي الاحلة واحدة فقال الان نسمع قولك فيما
سألو اماراً و علي خلاف التقوى ولم يسكتوا عما هو داخل في حد الاباحة فكيف
يظن بهم السكوت فيما كان الحق بخلافه عندهم (قوله كما قال عمر رضي الله عنه
حين نبي المغالة في المهر الخ) يعني لما نهى عمر المغالة في المهور في خطبته قالت
امرأة اما سمعت قول الله تعالى واتيتهم احديهن فوطاها فبئنا عا اعطانا الله
تعالى فقال امرأة خاصمت رجلا فخصمته وفي رواية فبكي وقال كل الناس ا فقد
من عمر حتى النساء في الخجل اى في البيوت ولما عزم على جلد الحامل قال له معاذ
ان جعل الله لكم على ظهرها سبيلا فيجعل لك على ماني بطننها سبيلا فقال لولا
معاذ اهلك عمر وسمع رجلا يقرأ قوله تعالى والسابقون الاولون من المهاجرين
والانصار والذين اتبعوهم بالواو وهو كان يقرأ بغير واو فقال من اقرأك قال ابي
فدعاه فقال اقرأني رسول الله صلى الله عليه وسلم وانك تتبع القرط بالبيع فقال
صدقت وان شئت قلت شهدنا وغيبتم ونصرنا وخذلتم واوبنا وطررتم واذا كان
كذلك كيف يستقيم ان يقال انه امتنع عن اظهار قرله وحبته مهابة له فثبت
ان حديث الدرّة وهو قول ابن عباس رضي الله عنهما بمعنى درته فغير صحيح
فالاولى للمص رحمه الله ان يترك قوله كما قال عمر الخ (قوله وحديث الدرّة غير صحيح
لما ذكرنا في القول السابق) ولان المناظرة في العول كانت مشهورة بينهم فن البعيد
ان ابن عباس رضي الله عنهما لم يخبر بقوله عمر رضي الله عنه مهابة له مع ان عمر
كان يقدمه ويدعوه في الشورى مع الكبار من الصحابة لما عرف من فطنته وقوة
ذهنه وقد اشار عليه باشياء فقبلها منه واستحسنها وكان يقول له عس يا غراب
شئشئ اعرفها من اخزم يعني انه شبه العباس في روايته وذهابه (قوله واعتذر
ابن عباس انما هو للكف عن المناظرة) اى ان صح الحديث فأنويله ان يقال
واعتذر ابن عباس رضي الله عنه انما هو للكف عن المناظرة لان ابن عباس لما علم
ان عمر ثابت على قوله ورأه ولم يرجع الى قوله فكف نفسه عن مناظرة بعد ثباته
على مذهبه لان المناظرة اظهار الحق والرجوع اليه والحق عند عمر رضي الله عنه

ما عنده وعند ابن عباس رضي الله عنهما عنده فلا فائدة في المناظرة فترك المناظرة
(قوله لاعن بيان مذهبه) اي لا كف عن بيان مذهبه بعد ثبته على مذهبه لان
كف نفسه عن بيان مذهبه الحق سكوت عن الحق وهو حرام وفسق

فصل في بيان اهلية الاجماع

(قوله واهله مجتهدا ناولوا اعتبر وفاق العوام لم يتصور اجماع) اقول هذا رد لمذهب
البعض منهم الباقلاني قال بعضهم ان الاجماع لا ينعقد الا باجماع اهل الحق واهل
البدع والضلال لان الحقية وهي قوله عليه السلام لا تجتمع امتي على الضلالة اجماع
الامة واسم الامة يتناولهم جميعا فلا يثبت الاجماع الا باتفاق الخواص والعوام من اهل
الحق والبدع والضلال واصحاب الاهواء والفساق دون اصبيان والمجانين للضرورة
وهذا مذهب القاضي ابى بكر الباقلاني الا ترى ان قوله صلى الله عليه وسلم ستفترق
امتي على ثلاث وسبعين فرقة هذا يتناول الكل فكذا فيما نحن فيه وقال ائمة الاصول
لا ينعقد الاجماع الا باتفاق اهل الاجتهاد الذين كانوا موصوفين بالعدالة والضبط
وبجانبه الهوى والبدعة واليه مال فخر الاسلام وغيره وتبعهم المص (قوله اذا العادة
تمتع وفاق العوام) اي ائمة الصحابة والتابعين وتبع التابعين تمتع وفاق العوام
لان العوام عدم قال ابو حيان في البحر قال الشافعي الانسان زجاجة والعلم نور
وحكمة الله تعالى زيت فالعلم حي والجاهل ميت يمشى في الترى ويظن
من الاحياء وهو عديم انتهى فثبت ان العوام عدم فكيف يكون الوفاق بالعدم ثم اقول
وجه التخصيص بالمجتهدين لما خص الامة في قوله ستفترق امتي عن الكفرة
والصبيان والمجانين يجوز تخصيصها عن العوام واصحاب الاهواء والفساق لان
العام اذا خص لا يكون حكمه في الباقي قطعيا فيجوز تخصيصه واهذا خص الامة
بالمجتهدين الموصوفين بالعدالة والضبط وبجانبه الهوى والبدعة (قوله غير فاسق)
وقيل يعتبر قوله في حق نفسه فقط (قوله فان وجوب الاتباع انما ثبت باهلية الشهادة
وانالم يكن عدلا لم يكن اهلا للشهادة) يعني اهلية الاجماع لكل مجتهد ائس
فيه فسق لا في الاعتقاد ولا في العمل لان النصوص الدالة على حجية الاجماع دالة
على هذا المعنى وهو الاستقامة على الدين والعدالة في الشرع المناهيتين للفسق
وتوضيحه ان حجية الاجماع انما تثبت باهلية الشهادة قال الله جل وعلا لكونوا
شهداء على الناس الاية هذا ما قاله المص رحمه الله وثبت ايضا بصفة الامر
بالمعروف والنهي عن المنكر قال الله تعالى كنتم خیرامة اخرجت للناس تأمرون
بالمعروف وتنهون عن المنكر وبانه وصف امة حبيبه صلى الله عليه وسلم بكونهم

وسطا قال الله تعالى امة وسطا والوسط هو العدل واداء الشهادة لا يصح بدون
العدالة وبكونهم خیرامة لان الخيرية المطلقة هي العدالة ويثبت ايضا بقوله
تعالى ان جاءكم فاسق بذا فتمينوا اي توقفوا والتوقف يتنافى الاتباع ويتنافى كون
قول الفاسق حجة لان الفسق يتنافى اهلية الكرامة فثبت بهذه شرط العدالة في
المجتهد بانصوص المذكورة (قوله وذلك يتنافى وجوب اتباعه ويورث التهمة
لانه لا يحتز الخ) هذا دليل معقول يورث التهمة لانه لما ثبت انه لم يحتز عن اظهار
فعل باطل ائس بمشروع في الشرع لم يحتز ايضا عن اظهار قول باطل ائس
بمشروع فبسقط العدالة لانه يضادها وذهب بعض اصحاب الشافعي الى ان قول
الفاسق معتبر ولا ينعقد الاجماع بدون لان الفاسق اذا كان مجتهدا لا يلزمه تقليد
غيره بل يلزمه ما يؤمنى اليه اجتهاده فاذا خالف اجتهاده اجتهاد غيره لا يلزمه
اتباعهم فلا ينعقد الاجماع على خلافه وجوابه ان اهلية الاجماع انما تثبت باهلية
الكرامة واهلية هذه الكرامة عبارة عن العدالة والاستقامة في الدين فلا يكون
موصوفا بنور الاجتهاد فلا يفيد اجتهاده لنفسه وللغيره فيكون من قبيل مجتهد
لا يفعل صوابا في اجتهاده اصلا فلا يعتبر (قوله فانه ان كانا) اي ان كان المبتدع
وهو صاحب الهوى مال الى بدعة ان كان عالما بما فعله كان يدعو الناس اليه فسقطت
عداته بانعصب الباطل اذا لم تعصب لا يتبع الحق مع وضوح الدليل (قوله سواء غلا
حتى كفر ببعض الروافض) اي سواء تعصب في عدم قبول الحق بحيث يكفر به كما
قال بعض الروافض قد غلط جبريل عليه السلام فاتاه الى محمد صلى الله عليه وسلم ونظير هذا
على رضى الله عنه فغلط جبريل عليه السلام فاتاه الى محمد صلى الله عليه وسلم ونظير هذا
ما نقل عن بعض المجسمة مثل الكرامية في التمكن وانفوق على العرش وكذا
ما نقل من المشبهين وكذا قول بعض اهل الرضا في علي رضى الله عنه من الحلول
كما قال بعضهم بالغلط في تبليغ الوحي الى محمد صلى الله عليه وسلم وكذا ما نقل عن
بعض اهل الهوى من نفي علم الله تعالى بالمعدوم حتى قالوا لم يعلم الله شيئا حتى
خاق الاشياء فهذا كله كفر وافتراء وضلال (قوله اولا بعضهم في امامة الشيخين)
اي اولم يغفل كما قال بعض الروافض امامة علي رضى الله عنه مقدمة على الشيخين
(قوله والخوارج) اي لم يغفل في عدم قبول الحق كانكار امامة الخوارج امامة علي
رضي الله عنه (قوله فمهموماجن) اي ان لم يكن عالما ولم يبالي بما قال وبما فعل لم يكن
عدلا لان ترك المبالاة بسقط العدالة فيل الما جن المفتي الذي يعلم الناس الخيل فلا عبرة
بقوله (قوله واي كان فلا يكون من الامة الكاملة) هذا على وفاق ما في التلويح فانه صرح

بان المبتدع من امة الدعوة دون المتابعة كالكفار ومطلق الاسم لامة المتابعة المشهود لها بالعصمة انتهى وعلى وفاق ما قاله فخر الاسلام وصاحب الهوى المشهود به ليس من الامة على الاطلاق انتهى اى على الكامل لان المطابق راجع الى الكامل قال الشراح قوله وصاحب الهوى الذى غلاني هواه حتى كفر بسببه هذا جواب من قول الختم انهم من الامة بدليل قوله صلى الله عليه وسلم ستفرق امتي الخ فقال المص انهم ليسوا من الامة على الاطلاق لانهم امة الدعوة لامة الاجابة كسائر الكفار ومطلق الامة يتناول امة الاجابة والمتابعة لامة الدعوة انتهى لكن قول المص رحمه الله تعالى وايا كان فلا يكون من الامة الكاملة مخالف لما ذكره شمس الائمة وان كان لا يدعو الناس الى هواه ولكنه مشهور به فقد قال بعض مشايخنا فيما يضل هو فيه لا يعتبر قوله لانه انما يضل لمخالفته نصا موجبا للعالم وكل قول كان بخلاف النص فهو باطل وما سوى ذلك يعتبر فلا يثبت الاجماع مع مخالفته لانه من اهل الشهادة ولهذا يشبه شهادته في الاحكام انتهى فعلى هذا لا يكون المراد من الاطلاق الكامل الذى يشترط فيه العدالة بل المراد الامة الاجابة فيكون صاحب الهوى المشهود به ليس من امة الاجابة كسائر الكفار فدخل الفاسق والماجن في الامة حتى جرز ابو حنيفة رحمه الله شهادة الفاسق على المسلم قول يمكن ان يقال ان المص اختار من المطلق امة المتابعة مطلقا فلا يكون الفاسق والماجن مثل خلاف الروافض والخوارج في امامة على رضى الله عنه من الامة مطلقا لعدم متابعتهم الرسول صلى الله عليه وسلم مطلقا والمطلق راجع الى الكامل ويؤيده ما ذكره الامام الحق ارشد بن عبد الكبير بن محمود ان حجة الاجماع انما ثبت باوصاف ثلثة بالعدالة واهلية الشهادة لقوله تعالى لتكونوا شهداء على الناس وبصفة الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لقوله تعالى تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وبصفة الوساطة لقوله تعالى امة وسطا وهو العدل المرضى والفسق ينافيه قال صاحب الهوى لا يخلوا ما ان يكفر في هواه فلا يعتبر خلافه او يضل بان يدعو الناس الى ما يتعصب فيه وانه فاسق بسبب دعوته الى الباطل ومن كان ماجنا وهو الذى يعلم الناس الخيلة فيكون متهما او لا يدعو الناس الى ما عنده لكنه مشهور بذلك فح لا يكون من الامة مطلقا لعدم متابعتهم الرسول صلى الله عليه وسلم مطلقا والمطلق راجع الى الكامل فيكون المراد من الامة امة الاجابة ومن تلك الامة الخواص الموصوفون بالعدالة والضبط ومجانبة الهوى والبدعة انتهى ويؤيده ايضا مقاله شمس الائمة والاصح عندي ان من لا يدعو الناس الى ما عنده

لكنه مشهور بذلك كان متهما بالهوى لكنه غير مظهر له انتهى فاذا اتهم بالهوى لا يجوز شهادته فلا يعتد به في الاجماع اعلم ان المص رحمه الله لم يذكر بعض المهمات فانا اشروع في تفصيله قال فخر الاسلام فاما صفة الاجتهاد فشرط في حال دون حال كما مر الحرب اما في اصل الدين المهد مثل القرآن ومثل امهات الشرايع وهى الاركان الخمسة فعامة المسلمين داخلون مع الفقهاء في ذلك الاجماع فاما ما يختص بالرأى والاستنباط وما يجرى مجراه فلا يعتبر فيه الا اهل الرأى والاجتهاد وكذلك من ليس من اهل الرأى والاجتهاد من العلماء فلا يعتبر في باب الاجماع الا فيما يستغنى عن الرأى مثل نقل القرآن انتهى

* فصل في بيان شروط الاجماع *

(قوله فلا يكتفى العترة اى لا يكتفى للاجماع عترة الرسول) اى اقرباؤه ومن الناس من زاد على شروط الاجماع فقال الزيدية والامامية من اهل الرضا لا يصح لاجماع الامن عترة الرسول صلى الله عليه وسلم فهم المخصوصون بالعرق الطيب المحبولون على سواء السبيل فتمسكوا في ذلك بالكتاب وهو قوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا اخبرني الرجس عنهم بكلمة انما الحاضرة الدالة على انتفاه عنهم فقط والخطا من الرجس فيكون منقبا عنهم فقط وبالمعقل وهو انهم اقتصوا بالشرف والنسب وكانوا اهل بيت الرسالة ومهبط الوحي والنبوة ووقفوا على اسباب التنزيل ومعرفة التأويل واقوال الرسول وافعاله صلى الله عليه وسلم بكثرة المخالطة وكانوا اولى بهذه الكرامة والجواب لهم عن الكتاب ان المراد من قوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ازوج النبي صلى الله عليه وسلم عند عامة المفسرين ولئن سلمنا ان المراد قرابة الرسول صلى الله عليه وسلم فالمراد من الرجس الشرك او الالم او الشيطان او الاهواء والبدع والبخل والطمع على ما ذكر في التفاسير فلا يصح الاحتجاج به وجواب المعقول اجماع الاصحاب (قوله خلافا لبعض) وتمسكهم بالسنة وهى قوله صلى الله عليه وسلم اقتدوا بالذين من بعدي ابى بكر وعمر الحديث (قوله خلافا لاجد) وتمسكهما بالحديث وهو قوله صلى الله عليه وسلم عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي اجيب عن الاول والثاني بان اهلية الاقتداء لا يمنع حجة الاجماع لغيرهم وجوابه ان قوله صلى الله عليه وسلم من الاحاد وخبر الواحد ليس بحجة عندهم مع انه معارض بقوله اصحابي كالتجوم الدال على جواز التمسك بقول كل واحد من الصحابة وكون التمسك به مهتديا اعلم ان فخر الاسلام لم يذكر عمر بن ولا الائمة الاربعة

وقال قال بعض الناس لاجماع الابه الصحابة لانهم هم الاصول في الامر بالمعروف
وانتهى عن المنكر انتهى وقال الشراح وهو مذهب اهل الظاهر من شيعته
داود واحد بن حنبل في احدي الروايتين عنه لانهم هم الاصول في الامر بالمعروف
وانتهى عن المنكر وانهم كانوا مخاطبين بقوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس
تأمرن بالمعروف وتنهون عن المنكر وبقوله تعالى وجعلناكم امة وسطا الآية دون
غيرهم لان الخطاب للموجود دون المعدوم وكانوا موجودين ومخاطبين على سبيل
الاصالة ولانهم كانوا في ذلك القوم كل الامة وكل المؤمنين وكل المخاطبين فان
من كان معدوما لا يكون موصوفا بكونه مخاطبا ولا بكونه امة ولا بكونه مؤمنا ولا بكونه
موجودا ولان المراد من قوله تعالى ويتبع غير سبيل المؤمنين سبيل الصحابة
اذ المؤمنون في زمن النبي صلى الله عليه وسلم هم الصحابة ومن قوله لا تجتمع امة على
الضلالة الصحابة ايضا لانهم هم الامة في ذلك الزمان ولانه لا بد في الاجماع من
اتفاق الكل والعلم باتفاق الكل لا يحصل الا عند مشاهدة الكل مع العلم بانه ليس
هناك احد سواهم وذلك لا يتأتى الا في الجمع المحصور كما في زمان الصحابة اما في
سائر الازمنة فيستحيل معرفة اتفاق جميع المؤمنين على شيء مع كثرتهم وتفرقتهم
في مشارق الارض ومغارها فثبت ان المرادهم الصحابة مع انهم المخصوصون بعلم
التنزيل والتأويل المخصوصون بالشاء والتبجيل وجوابه ما ثبت به ان الاجماع
لا يوجب الاختصاص بشيء من هذه الامور الى الصحابة لان كون الاجماع حجة
كرامة للامة ولا اختصاص للامة بشيء مما ذكر لان الصحابة وغيرها من الامة كذا
في البرذوي وشروحه (قوله خلافا للمالك رحمه الله) نقل عن مالك انه قال اهل
المدينة اذا اجعوا على شيء لم يعتمد خلاف غيرهم متمسكا بقوله صلى الله عليه
وسلم ان المدينة تنفي خبثها كما تنفي الكبر خبث الحديد والخطأ من الخبث فكان
منفيين عن اهل المدينة فاذا اتفق عنهم الخبث وجب متابعتهم ضرورة وبقوله
صلى الله عليه وسلم ان الاسلام لا يزر الى المدينة كما تزر الحية في حجرها اي ينضم اليها
ويجتمع بعضها الى بعض فيها وبقوله صلى الله عليه وسلم لا يدخلها الدجال
ولان المدينة دار هجرة النبي صلى الله عليه وسلم وموضع قبره ومنزل نزول الوحي
وجمع الصحابة ومنع الانصار وموضع عز الايمان ومعدن ظهور الاسلام فهم
اهل حضرة النبي صلى الله عليه وسلم لازموه وحضروه واستفادوا منه وشاهدوا
التنزيل والتأويل وعرفوا الاسباب والحوادث وكانوا عارفين باحوال الرسول
صلى الله عليه وسلم فلا يخرج غير الحق من افواههم ولا غير الصدق من اقوالهم

فثبت ان الاجماع لا يصح لانهم وجوابه ما ذكرناه قبل وما قاله الغزالي رحمه الله
لانهم ما اراد مالك ان المدينة بجمع الصحابة حضروه ولازموه لانهم كانوا ائمة
متفرقين شرقا وغربا متوجهين الى الاسفار والغزوات والامصار الا ترى ان كثيرا
من الصحابة ماتوا في السام وذهب منهم جم غفير الى العراق وطائفة الى خراسان
وقتلوا وماتوا في بلاد خراسان وقبورهم ومراقدهم دليل ظاهر على ما قلنا انتهى
(قوله لا كونهم صحابة) فان ذلك ليس بشرط في انعقاد الاجماع لان الدلائل
الدالة على جمية الاجماع لا يوجب اختصاص الاجماع بالصحابة لانهم امة محمد
صلى الله عليه وسلم فالؤمنون في كل عصراة محمد صلى الله عليه وسلم ونما كان
الاجماع حجة كرامة لامة محمد صلى الله عليه وسلم فلا اختصاص للامة بشيء من
الصحابة ولا بالقرابة ولا باهل المدينة (قوله لانه اجماع الامة الخ) علة لقوله ليس
بشرط اي لان انعقاد الاجماع اجماع الامة سواء كانت من الصحابة او من غيرهم
الظاهر ان يذكر قوله خلافا للظاهرية بعد قوله لانه اجماع الامة (قوله قالوا لو اعتبر
اجماع غيرهم لا اعتبار الخ) اي قالت لظاهرية في دليلهم العقلي او اعتبار اجماع غير
الصحابة لا اعتبار مع مخالفة بعض الصحابة لان الصحابة اجعوا على ان كل مسألة
لا يكون مجمعا عليه يسوغ فيها الاجتهاد فالمسئلة التي لا تكون مجمعا عليها بين
الصحابة يكون محل الاجتهاد باجاعتهم فيتعهد الاجتهاد من الصحابة الداعية واو
اعتبر اجتهاد غيرهم لا اعتبار مخالفة بعض الصحابة البتة فلا يصح لوانه لو اعتبر اجماع
غيرهم لخرجت من ان يكون محلا للاجتهاد وذلك تفضي الى تناقض الاجماعين
فلا يصح الاجماع ايضا من غير الصحابة (قوله قلنا يصح عند من لا يشترط ان
لا يسبقه خلاف مستقر) يعني نعم انه ليس باجماع عند من شرط ان لا يسبقه خلاف
مستقر واما عند من لا يشترط ذلك فيكون من قبيل الاجماع (قوله فالتابعي معتبر
في اجماع الصحابة) يعني ان الدلائل الدالة على جمية الاجماع للملزم يوجب
اختصاص الامة بالصحابة اعتبر في اجماع الصحابة التابعون لانهم كانوا امة محمد
صلى الله عليه وسلم فاذا اجع الصحابة المحضرون على امر وكان واحد من التابعين
العالمين خالفهم لم ينعقد اجماع الصحابة مع انضمام التابعين الاخرين لان المجتهد
يخطئ ويصيب فاحتمل ان يكون الصواب معه فاشترط اتفاق الكل سواء كان من
الاصحاب والتابعين (قوله وقيل لانهم الاصول في الاحكام وهم المخاطبون حقيقة
بالاداء) اي قال بعض الناس التابعي ليس بمعتبر في اجماع الصحابة لانهم هم الاصول
في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وانهم كانوا مخاطبين بقوله تعالى كنتم

خيرامة الآية بقوله جل جلاله وجعلناكم أمة وسط الآية دون غيرهم لان الخطاب
 للموجود دون المعدوم وكانوا موجودين ومخاطبين على سبيل الاصلالة ولازهم كانوا
 في ذلك القوم كل الامة وكل المؤمنين وكل المخاطبين لان من كان معدوما لا يكون
 مرصوفا بكونه مخاطبا ولا بكونه امة ولا بكونه مؤمنا ولا بكونه موجودا ولان المراد من
 قوله تعالى وينبع غير سبيل المؤمنين سبيل الصحابة اذا المؤمنون في زمن النبي صلى الله
 عليه وسلم هم الصحابة ومن قرله صلى الله عليه وسلم لا يجتمع اثنى على الضلالة الصحابة
 ايضا لانهم هم الامة الاجابة في ذلك الزمان ولان اتفاق الكل بالمعروف باتفاق القوم
 كانوا محصورين وهم الصحابي لانهم كانوا حاضرين مجتمعين واما الامة المتفرقون
 مشارق الارض ومغار بها فلا يعرف اتفاقهم على امر مجمع عليه فثبت ان
 المرادهم الصحابة كما سبق (قوله قلنا لا يخرج انما جعي عن كونه من الامة الكاملة المعبرة)
 لان الاجماع كرامة للامة ولا اختصاص بشيء من كونهم صحابيا او غيره وان شئت
 الحق كلام الغزالي رحمه الله الى هذا الجواب حتى يحصل الجاهم باعترافهم
 (قوله لعموم الأدلة السمعية الدالة على انعقاد الاجماع) مثل قوله صلى الله عليه وسلم
 لا يجتمع اثنى وغيره (قوله ولا تقراض العصر) قال فخر الاسلام قال صحابنا تقراض
 العصر ايس بشرط صحة الاجماع حجة انتهى يعني انقطاع اهل العصر
 وهو موت جميع من كان من اهل الاجتهاد في وقت وقوع الحادثة بعد اتفاقهم
 على حكم فيها ايس بشرط لان مشايخنا قالوا ما ثبت به الاجماع حجة لافرق فيه
 بين ما اذا تقراض العصر اول يتقرض فلا يصح زيادة اشتراط بالتقراض عليه لان
 الزيادة بدون الدليل لا يصح عندنا ولان الحق لا يتجاوز اجماع الامة كرامة لهم
 لانه اثنى آخر يعقل لانه لو كان حججه باعتبار امر معقول لا يكون مختصا بهذه الامة
 فوجب ذلك بنفس الاجماع لعدم مجاوزة الحق كذا في البردوى (قوله وهو الاصح
 من الشافعي) اى اصح مذاهب الشافعي عدم الشرط هذا قول صاحب الكشف
 واما ما يفهم من كلام فخر الاسلام فاصح مذاهبه شرط التقراض قال فخر الاسلام
 قال الشافعي الشرط لصحة الاجماع وكونه حجة ان يموتوا على ذلك لاحتمال رجوع
 بعضهم انتهى وهو قول احمد بن حنبل مطلقا وابي بكر فورك (قوله فلو اتفقوا
 ولو حينما لم يجز لاحد مخالفته) اى قال مشايخنا بعد ما ثبت الاجماع ولو حينما لم يسعه
 الخلاف لاحد لان الاجماع صار يقينا كرامة للامة (قوله ولا رجوع البعض حتى
 لو رجع لم يبطل الخ) اى لا يجوز رجوع البعض من بعد ما اتفقوا عندنا لان الحق
 لما ثبت بنفس الاجماع لم يصح رجوع البعض بعد ما اتفق الكل عليه خلافا

للشافعي لانه قال يصح رجوعه فانه قال ما كان يعتقد اجماعهم الابه فلا يبقى لابه
 (قوله وللمشترطين) اى ولن اشترط انقراض العصر وعدم رجوع البعض ادلة
 ثلثة وهو مذهب الشافعي في احداقواله واحمد بن حنبل مطلقا وابي بكر فورك
 ويشترط عند البعض ان كان الاجماع بسكوت واليه مال ابواسحاق الاسفرائني
 وان كان عن قياس يشترط الانقراض والافلا واليه مال امام الحرمين (قوله اولان
 الاجماع الخ) اى الدليل الاول لاشتراط الانقراض ان الاجماع انما صار حجة بطريق
 الكرامة بصفة الاجماع لاي معنى آخر وصفة الاجماع انما صار بعد استقرار الاراء
 واستقرار الاراء بانقراض العصر وقبله وقت التامل فلا يثبت الاجماع فلا يكون
 قطعا هذا حجة الشافعي وغيرهم بالمعقول واما حججهم بالمنقول فهو ان ابابكر رضى الله
 عنه اجمع مع الصحابة في تسوية القسمة بين من له فضل من حيث السبق في الاسلام
 والعلم على غيره وما خاف عليه احد فاذا امر عمر رضى الله عنه خالفه في ذلك
 وقال اتجعل من دخل في الاسلام طوعا مكن دخل فيه كرها ورأى انفضل في
 القسمة بالفضل في السابق وما انكر على عمر رضى الله عنه احد من الصحابة لعدم
 انقراض العصر وان عمر رضى الله عنه اجمع على عدم جواز بيع امهات الاولاد
 ووافقه عليه الصحابة ثم خالفه على رضى الله عنه بعد ذلك لعدم انقراض العصر
 فثبت ان بدون الانقراض لا يثبت حكم الاجماع (قوله وثالثا ان احتمال رجوع
 الكل او البعض ينافي الاستقرار الخ) اى دليل الثاني لهم لانقراض الكل ان الاجماع
 انما صار حجة بعد استقرار الاراء واستقرار الاراء بانقراض العصر اذ قبله كان رجوع
 الكل كسئلة ابى بكر اورجوع البعض كسئلة عمر رضى الله عنه في عدم رجوع امهات
 الاولاد محتملا فينا في الاستقرار فلا يكون قطعيا (قوله وثالثا ان ابتداء الاعتقاد به اى
 الكل الخ) اى الدليل الثالث لهم لاشتراط عدم رجوع البعض لان انعقاد الاجماع
 ما كان الابه فلا يبقى الابه فلا يكون حجة مع رجوع البعض (قوله والجواب عن الاول ان
 الاعتقاد اذا تقرر الخ) يعني اذا ثبت الاجماع ومعنى وقت التامل لم يسعه الخلاف
 فصار يقينا كرامة عندنا (قوله وعن اثنى ان توهم الدافع ايس دافعا) اى الجواب
 عن الدليل الثاني ان نفس الاجماع بعد مضي وقت التامل كان حكما قطعيا وتوهم
 احتمال رجوع الكل او البعض انما يفيد الشك واليقين لا يزول بالشك فلا يكون
 دافعا للحجة وهذا النزاع عندى كتراع حكم العام عنده (قوله وعن الثالث انه
 قياس الدفع على الرفع الخ) اى الجواب عن الثالث ان القياس قياس مع الفارق لان
 الاجماع في الابتداء خلاف البقاء لان مخالفة البعض في ابتداء الاجماع كان دافعا

وما نمانع عن انعقاد الاجماع ورجوعه بعد الانعقاد كان رافعا للاجماع المنعقد
 فلا يجوز اعتبار حال بقائه على انعقاد الاجماع ابتداء فبطل قوله ما كان يتعقد
 اجماعهم الاب فلا يبقى الاب (قوله والاصح عند مشايخنا انه يجوز والخلاف السابق الخ)
 هذه المسئلة قريبة مما ذكره في قوله لا كونهم صحابة (قوله للمخالف اولا ان الاتفاق
 مدد وم) اي دليل المخالف ولا الاجماع اللاحق ان كان مخالفا لقرل بعض السابق
 كان الاتفاق معدوما لان الميت من الاجماع اللاحق لان قول الميت معتبر بالدليل
 الميت لابعينه ودليله باق فلا يوجد الاتفاق فلا يكون اجماعا حاصل وجد قوله ان
 المخالف لو كان حيا لما انعقد الاجماع دونه والمخالف من الامة بعد موته الا ترى ان
 خلاف المخالف اعتبر مانعا في حياته لدليله لالذاته وحياته فكان بقاء الدليل كبقاء نفسه
 مخالفا مانعا للاجماع بعد موته ولم يخرج عن الامة ولم يبطل قوله بموته اذ لو بطل
 لم يبق المذاهب بموت اصحابها كذهب ابى حنيفة والشافعي وغيرهما مع ان المذاهب
 باقية (قوله تضليل بعض الصحابة) يعني وجه قول المخالف ثانيا انا وصحبتنا الاجماع
 مع خلاف السابق يلزم تضليل بعض الصحابة لان الاجماع اللاحق يثبت الخطاء
 الصريح فيكون الخطاء الثابت يبين ضلالا مثل ابن عباس في انكار العول وتوريث
 الام ثلث الكل في مسئلة زوج وابوين ولا يظن باحد من المسلمين انه ظن بابن عباس
 رضى الله عنه انه على الضلال في انكار العول وتوريث الام ثلث الكل في هذه المسئلة
 وكذا قول عمر رضى الله عنه قال محمد رجه الله فمن قال لامر آتة انت خلية اورثته او باين
 اوتة او حرام ونوى الثلاث ثم وطنها في العدة لا يجد لقول عمر رضى الله عنه انها
 رجعية اي تطليقة واحدة بهذه النية واما يقل احد بعد الصحابة بوقوع رجعية
 واحدة عندنية الثلاث ولا يظن ايضا باحد من المسلمين انه ظن بعمر رضى الله عنه
 يبين ضلالا فبشترط للاجماع اللاحق عدم الاختلاف السابق وامثالهما اكثر
 من ان يحصى والتفصيل في الشروح (قوله والجواب عن الاول ان حجية اتفاقهم
 كرامة لهم) اي وجه قوائمه وان الاختلاف السابق لا يمنع بالاجماع اللاحق ان
 دليل كون الاجماع حجة هو اختصاص الامة بالكرامة بالامر بالمعروف والنهي
 عن المنكر وذلك انما يتصور من الاحياء الى الاحياء في كل عصر (قوله ودليله انما يبقى)
 يعني ان قول الخصم ان الدليل باق فهو باق كما قال الخصم لكن الدليل الباقي نسخ كمن
 ينزل على خلاف القياس فلم يبق معه ولا به بعد ما نسخ الاجماع على خلافه كمن
 ينزل على خلاف القياس ولم يبق القياس معتبرا ومعه ولا به بعد نزول النص (قوله
 لو لم يرتف بالاجماع) اي لو لم يسكن الدليل الباقي بالاجماع اللاحق يقال رفوت الرجل
 اذا سكته (قوله لان دليلهم يومئذ كان حجة للعمل) حاصله ان تضليل انما يجب

اذا كان الخطاء من حيث الاعتقاد اما الخطاء في عمل المجتهد فلا يوجب التضليل
 لان الرأى يومئذ كان حجة لفقد الاجماع المتأخر واذا حدث الاجماع انقطع
 الدليل الاول في الحال الا ترى ان المجتهد يخطى و يوجر على خطائه فلو كان الخطاء
 في العمل تضليلا لا يوجر عليه وايضا يجب العمل باجتهد المجتهد ولا يجب
 اعتقاد حقيقة ما اجتهد الامن حيث الظاهر وان الصحابة اذا اختلفوا بالرأى فلما
 عرضوا ذلك الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فرد قول البعض لم ينسب صاحبه
 الى الضلال وكذا صلوة اهل قبا كانوا متوجهين الى بيت المقدس بعد نزول
 النص قبل بلوغهم وانما سقط محمد رجه الله تعالى في مسئلة يقاع الطلاق الثلاث
 في البواين الحد بالشبهة المتمكنة في الاجماع بسبب اختلاف العلماء في انعقاده (قوله
 الثانية) اي المسئلة الثانية من المسئلتين (قوله ان اهل العصر الاول اذ اختلفوا
 الخ) يسهل ان الصحابة اذا اختلفوا على قولين كان الاختلاف منهم على القولين
 اجماعا على بطلان القول الثالث فحينئذ لا يعد والحق عن القولين ثم التابعون مثلا
 اذا جمعا على غير احد القولين للصحابة وهو الثالث لا يصح لان الحق لا يعد
 واجماع الامة الاولى فكان الحق في اجماعهم ضرورة (قوله فمخ يكون الخلاف السابق)
 اي حين كون الاجماع اللاحق على قول ثالث يكون الخلاف السابق مانعا للاجماع
 لانه لما كان اختلاف الصحابة او غيرهم على القولين اجماعا على بطلان القول
 الثالث اصار اجماع المتأخرين على القول الثالث باطلا لانه يفضى الى تناقض
 الاجماعين بل يخشى عليه الكفر لانه انكار الاجماع الضمني ضمنا (قوله و بمضهم
 خصوا الخلاف بالصحابة) يعني اذا كان الخلاف بين الصحابة في مسئلة ثم اجمع
 الصحابة على احد القولين يكون الخلاف السابق مانعا للاجماع اللاحق لان
 المعتبر في الاجماع اتفاق كل اهل عصر ولم يوجد فلا يكون اجماعا فلا حاجة
 الى اعتبار قول ثالث بالاستثناء واما في التابعين فان الخلاف السابق من الصحابة
 لا يمنع الاجماع اللاحق لان المعتبر في الاجماع الاتفاق من الامة في كل عصر وقد وجد
 وعدم اختلاف المجتهد لبس بشرط وقد صح القول عن محمد رجه الله ان ذلك
 لبس بشرط (قوله والاصح الاطلاق) لانه قد صح عن محمد رجه الله ان اجماع
 كل عصر حجة فيما سبق فيه الخلاف من السلف على بعض اقوالهم الا ترى
 ان قضاء القاضي يبيع امهات الاولاد باطل مع خلاف على رضى الله عنه وانما قال
 الاصح لانه ذكر الكرخي عن ابى حنيفة رجه الله ان قضاء القاضي يبيع امهات الاولاد
 لا ينقض انتهى اي لا ينقض قضاؤه لانه في فصل مجتهد فيه فينقض قضاء القاضي

ولا ينقض عند الشبهة وهذا دليل على ان الخلاف السابق باق ووجه الاصححة ان بيع امهات الاولاد كان مختلفا في صدر الصحابة فالجمهور منهم لا يجوزون بيعها حتى قال عمر رضي الله عنه في التعليل كيف يبيعونهن وقد اختلفت لحومكم بلحمهم ودماءكم بدمائهم وجوزوه على وجابر وغيرهما من الصحابة وقال علي رضي الله عنه لا يباع امهات الاولاد كما قال عمر رضي الله عنه ثم رجع علي وقال يباع امهات الاولاد ثم اتابعوا على انه لا يجوز فقال محمد رحمه الله لو قضى قاض بجواز بيع ام الولد كان قضاؤه باطلا لان قضاءه وقع في مسألة تجمع عايبها فهذا الجواب عن محمد رحمه الله دليل على ان الخلاف السابق قد ارتفع بالاجماع اللاحق ولم يبق المسئلة اجتهادية فعلى هذا لا يكون الاصح الاطلاق بل الصحيح الاطلاق كما روي في بعض النسخ (قوله ويشتركان في ارث الجدة) اي يشتركان في ارث النزيلان فيه (قوله في زمانه) اي الجدة

فصل في بيان حكم الاجماع

(قوله لما بين نفس الاجماع وشروطه شرع في بيان حكمه) لان حكم الشيء انما يتحقق بعد وجود ركنته من هوائه وبعد وجود شرطه فلذلك اخر عنهما حكمه (قوله وحكمه) اي حكم الاجماع الاثر الثابت بالاجماع لان حكم الشيء اثره الثابت بذلك الشيء (قوله انه من حيث هو هو) اي ان حكمه في اصل الاجماع بالنظر الى كون الاجماع حجة من حجج الشرع كالكتاب والسنة يوجب الحكم على سبيل اليقين وان لم يثبت اليقين به في بعض المواضع فذلك بسبب العوارض كما في الآية المأولة وخبر الواحد في الحديث فان الكتاب والحديث يفيد ان القطع في نفسهما واما افادتهما الظن فانما يكون بالتأويل في الكتاب وكذا الحديث يفيد اليقين باصله وافادته الظن انما يعرض من كونه خبر الواحد الذي يفيد الظن اقول وجب على المص ان يذكر قوله شرعا بعد قوله يفيد اليقين كما فعل فخر الاسلام لان الاجماع يفيد اليقين شرعا لاعقلا لكنه قد تدارك في الشرح بقوله كالكتاب والسنة فتأمل اعلم ان قوله يفيد اليقين رد لذهب اهل الاهواء لان بعضهم قالوا لا حجة اصلا كالنظام والقاساني من المعتزلة والخوارج وبعض الرافض وقال بعضهم حجة وليست بقطعية (قوله مطلقا) اي يكفر جاحد حجة الاجماع ولا يكفر من لم ينكر حجتيه بل ينكر قطعيته (قوله يكفر فيما علم كونه من الدين ضرورة كالعبادات الخمس وثبوت الوحدانية والرسالة) قوله وفي غيره خلاف قال بعضهم ان الاجماع لا يصح فيما يتوقف الاجماع عليه كثبوت الوحدانية

وثبوت الرسالة كـيلا يلزم الدور لان النصوص الدالة على صحة الاجماع متوقفة على ثبوت وجود الله جل جلاله وصحة الرسالة فلما ثبتتا هما بالاجماع يلزم الدور وما لا يتوقف صحة الاجماع لا يخلو من ان يكون امر ادنوي لا كتدبير الجروب والجبوش وتدبير الزراعات والعمارات فقد اختلفوا فيه قال بهض صح لان النصوص الدالة على صحة الاجماع لم يفصل بين الدين والديني وقال بعضهم لا يصح في الدين لان النبي صلى الله عليه وسلم قال انتم اعلم بامور دنياكم ولانها يتغير زمانا فزمانا فلا ينعقد الاجماع على الدينية وجوابنا بالمقول والمعقول قد سبق فتفكرا وارجع الى البردوي في هذا الباب فان الاجوبة كثيرة فيه لكن لا يساعد ها المقام (قوله ولا بدله) اي للاجماع من سند هذا بيان سبب الاجماع وهو نوعان الداعي والتأمل (قوله قيل لو كان عن سند الخ) يعني بعض الناس اجاز ان تعناد الاجماع لاعن دليل وذلك بان يوفقهم الله تعالى لاختيار الصواب ويلهمهم الى الرشد ويخلق فيهم العلم الضروري حتى اجتمعوا على الحق والصواب قالوا لولم ينعقد الاجماع لاعن دليل لكانت الحجة ذلك الدليل فلا يكون في انعقاد الاجماع فائدة الا ترى ان الاجماع انعقد على صحة بيع التعاطي وعلى صحة اجرة الحمام وعلى الاستصناع لاعن دليل (قوله قلنا هذا الخ) وقال بعض العلماء في الجواب هذا فاسد لان حال الامة لا يكون اعلى من حال الرسول صلى الله عليه وسلم وله لا يقول الاعن دليل وهو الوحي ظهر اكان او باطنا استدلالا واستنباطا فالامة اولى ان لا يقولوا الاعن دليل ولانهم لو اجروا على حكم بلاد دليل شرعي لاجمعوا على الخطاء والبدع بالهوى والطبيعة (قوله فقبل يجوز ان يكون ظنيا كالقياس وخبر الواحد الخ) وهو مختار علمائنا قال فخر الاسلام اما المدعي فيصح ان يكون من اخبار الاحاد والقياس مثال الاجماع الصادر اسنده خبر الواحد اجماع الصحابة على وجوب الغسل بالتقاء الختانين بحديث عائشة رضي الله عنها في التقاء الختانين واجماعهم على حرمة بيع الطعام قبل القبض بحديث عمر رضي الله عنهم اعن النبي صلى الله عليه وسلم من ابتاع طعاما فلا يبعه حتى يستوفيه ومثال الاجماع اسنده قياس اجماعهم على امامة ابي بكر رضي الله عنه اعتبارا على امامته في الصلوة (قوله وقيل يجب ان يكون قطعي الخ) هذا باطل عندنا قال فخر الاسلام وقال بعضهم لا بد من جامع اخر مما لا يحتمل الغلط وهو باطل عندنا لان ايجاب الحكم بالاجماع قطعا لم يثبت من قبل دليله بل هو من قبل عينه كرامة للامة وادامة للحجة وصيانة وتقرب اللهم على المحجة ولوجههم دليل لوجب علم اليقين لصار الاجماع اعوانا فثبت ان ما قاله هذا القائل حشوم من الكلام انتهى

(قوله فظاهر البطلان) لان الاجماع عن سند قطعي صادر عن الصحابة وغيرهم مثل الاجماع على الصلوات الخمس واعداد الركعات ومقادير الزكوات والكفارات (قوله وسند ما يستقل بالحجة وهو الاجماع) مثلا لا يكون سنده الاطينا لانه مستقل بالحجة لافرق بينه وبين الكتاب والحديث في استقلال الحجية (قوله ايس الاطنى) فان ما سنده قطعي ايس بمستقل بالحجة بل استقلاله يكون مع انضمام سنده القطعي فلا يكون مستقلا بها فلا يجوز سنده قطعي بل ظنيا وذهب داود الظاهري واتباعه والشيعة ومحمد بن جرير والقاشاني من المعتزلة الى ان سند الاجماع لا يكون الا دليلا قطعيا ولا ينعقد الاجماع بخبر الواحد والقياس لان الاجماع حجة قطعية وخبر الواحد والقياس لا يوجبان العلم القطعي اذا فرغ لا يكون اقوى من الاصل كذا ذكر الاختلاف هكذا في الميزان واصول شمس الائمة ويدل عليه كلام فخر الاسلام واكن المذكور في عامة الكتب انهم وافقونا في انعقاد الاجماع عن خبر الواحد واختلفوا في انعقاده عن القياس ووجهه ان الناس خلقوا على هم متفاوتة وآراء مختلفة فلا يتصور اجماعهم على شئ الا لجامع جههم عليه وكلام من التزموا طاعته واتباعه وحكمه يصلح جامعا اما الاجتهاد بالرأى مع اختلاف الدواعي فلا يصلح جامعا وباقى الوجوه في الشروح (قوله ونقله اما بالتواتر والشهرة او الاحاد) اى طريق نقل اجماع السلف اليها فعلى مثال نقل السنة اما بطريق التواتر او بطريق المشهور او بطريق الاحاد اما ما نقل اليها بطريق التواتر فاذا انتقل اليها اجماع السلف باجماع كل عصر على نقله (قوله واقوى التواتر اجماع الصحابة) اذا انقضوا يشيران الاجماع المتواتر على مراتب اجماع الصحابة ومن بعدهم فيما يروونه فيه خلاف الصحابة ثم اجماعهم فيما يروونه فيه خلافهم وهذا اجماع مختلف فيه فاذا انتقل اليها اجماع السلف باجماع كل عصر على نقله كان متواترا فاقوى التواتر اجماع الصحابة اذا انقضوا لانه كان كالحديث المتواتر وقوله اذا لم ينقضوا بجواز ان يرجع الكل كما سبق في مسألة ابي بكر رضى الله عنه في تسوية القسمة فان عمر رضى الله عنه خالفه ورأى الفضل في القسمة بالفضل في السابق في الاسلام وما انكر على عمر رضى الله عنه احد من الصحابة بعد اجماعهم رجعوا والعدم انقراض العصر وكذا ان عمر رضى الله عنه اجمع على عدم جواز بيع ام الولد ثم خالفه على رضى الله عنه بعد الاجماع لعدم انقراض العصر فثبت ان اقوى التواتر اذا انقضوا (قوله ثم اجماع من بعدهم الخ) اى ثم اقوى التواتر بعد اجماع الصحابة التابعون اذا انقضوا فيما لم يروونه فيه خلافهم فهو كالحديث

المشهور بضلال جاحده (قوله ولا يكفر اجما الخ) فيه بحث قال فخر الاسلام قال ابو بكر الجصاص ان المشهور احد قسمي المتواتر وقال عيسى بن ابان ان المشهور من الاخبار بضلال جاحده ولا يكفر مثل حديث المسح على الخفين وحديث الرجم وهو الصحيح عندنا انتهى قوله وهو الصحيح عندنا اشارة الى ان فخر الاسلام اختار مذهب عيسى بن ابان وعليه القاضي ابو زيد وعامة اصحابنا فعلى هذا لا يكون في قوله ولا يكفر جاحده اجماع ويمكن ان يجاب بان شمس الائمة ذكر ان الجاحد لا يكفر بالاتفاق نصا واليه اشير في الميزان فح بصيرته فقال لكن عندي لا يظهر ثمرة الخلاف بين الجصاص وعيسى بن ابان فيه اصلا فتأمل (قوله ثم الاجماع المختلف فيه الخ) ثم اجماعهم فيما يروونه فيه خلافهم فهو اجماع مختلف فيه وفي مثل هذا الاجماع يجوز التبديل في عصر واحد وفي عصرين والاجماع الذي ثبت ثم رجع واحد منهم اجماع مختلف فيه ايضا كذا في التوضيح

باب القياس

الكلام في هذا الباب ينقسم على اقسام اولها الكلام في نفس تفسير القياس والثاني في شرطه ولثالث في ركنه والرابع في حكمه والخامس في دفعه ولا بد من معرفة هذه الجملة لان الكلام لا يصح الا بمعناه ولا يوجد الا عند شرط ولا يقوم الا بركنه ولا يشرع الا لحكمه ثم لا يبقى الا الدافع (قوله وهو اغية التقدير وما يقبل التسوية بين الشئين كما قال البعض) لان القياس يجري بين المعدومين والمعدوم ايس بشئ عند اهل السنة فلا يشمل التعريف العدمي (قوله قيس النعل بالنعل) اى قدره به اى اخذه به وسوه به وذلك ان يلحق الشئ بغير ذلك الشئ فيجعل مثله ونظيره (قوله ويقال قاس الجراحة بالميل) اى الطبيب قاس الجراحة بالميل ليعرف مقدار غوره وعمقه ويقال فلان يقاس بفلان وفلان لا يقاس بفلان اى يساويه ولا يساويه فيما يقدر به بينهما (قوله ويعدى اصطلاحا بعلى لتضمن معنى الابناء) يعنى صلة القياس في اللغة هي البناء الا ان في الشرع جعلت كلمة على فقيل قاس عليه ومقبس عليه لتضمن معنى البناء لتدل على ان القياس الشرعي للبناء لا للابنات ابتداء كذا في الكشف (قوله وشرعا ابانة مثل حكم احد المذكورين الخ) هذا تعريف ابى منصور الماتريدي بعينه ومراده ابانة الشارع وهو اولى من قول المص رحمه الله ان ذكر الابانة يفيد ان القياس مظهر للحكم لا مثبت بل المثبت هو الله تعالى لان الادلة السمعية حثثا كلها كذلك انما يظهر الكلام النفسى وهو الحكم (قوله والمثبت ظاهرا داليل الاصل) يعنى ان مثبت الحكم في المقبس ظاهرا

دليل الاصل وهو المنسب عليه (قوله وحقيقة هو والله تعالى) عطف على قوله ظاهرا
 يعني ان علة الحكم في الاصل وثبوتها في الفرع لا يعلم اثبوت عينها لا يتصور لان
 المعنى الشخصي لا يقوم بمحايين بيان ذلك ان الحكم وهو الخطاب البقنى جزئى
 حقيقى لانه وصف متحقق في الخارج قائم به تعالى لاكثره في ذاته حتى يكون منه امثال
 بل في متعلقه فالمتعلق بهذا الاعتبار غير المتعلق بالآخر حاصله اختار المص لفظ
 الابانة دون الاثبات لان الاثبات من الله تعالى لامن القياس وانظ مثل الحكم ومثل
 العلة لان عين الحكم من الحل والحرمة والجواز والفساد وصف الاصل فلا يتصور في
 غيره لان المعنى الشخصى لا يقوم بمحايين وانظ المذكورين اينناول الموجود
 والمعدوم لان المعدوم المذكور ايضا (قوله لان ابانة حكم شىء في غيره بعلة لا يكون
 الا بالانتقال) يعني ان ابانة اثر شىء في غير ذلك الشىء بعلة اثر ذلك الشىء لا يكون
 الا بالانتقال (قوله وانما قال حكم احد المذكورين ليشمل وجودى الموجودين
 ووجودى المعدومين) حاصل كلامه اعتراض على تعريفات الاصوليين اما اولقال
 صاحب المنار القياس في الشرع تقدير الفرع بالاصل في الحكم والعلة وقال صاحب
 الترضيح تعدية الحكم من الاصل الى الفرع باعتراض عليهما بان القياس يجرى
 بين المعدومين وذكر الاصل والفرع في المعدوم فاسد اذ الاصل اسم شىء يتنى عليه
 غيره والفرع اسم شىء يتنى على غيره والمعدوم ليس بشىء هذا واما في تعريف
 المص وهو مختار ابى المنصور المتريدى رحمه الله يقال للمعدومين احد المذكورين
 ان لم يكونا شيئا واما ثانيا قيل هو حل معلوم على معلوم في ثبات حكم لهما او نفيه
 عنهما باحر جامع بينهما واذكر لفظ المعلوم اينسارل الموجود والمعدوم واعتراضوا
 عليه بانه ان اراد بالمثل اثبات الحكم فقوله واثبات حكم تكرار وان اراد غيره فهو
 ضايع لانه يتم باثبات حكم معلوم باحر جامع ولان قوله في اثبات حكم لهما
 يشعر بان الحكم في الاصل والفرع ثابت بالقياس وهو باطل ولان اراد كلمة او
 في التعريفات باطل لما عرفت انها تقتضى الابهام وماهية كل شىء معينة والابهام
 ينافى التعيين وانت عرفت جوابه في اول الكتاب ان اولوكان اتقسيم الحد مثل
 قرنا الانسان حيوان ناطق او جسم ضاحك واما اذا كان لتقسيم المحدود فلا واما
 ناسا قبل هو تعدية حكم المتحد من الاصل من الحل والحرمة والجواز والفساد
 الى الفرع واعتراض عليه ان حكم الاصل وصفه واثره وتعدية وصف الاصل
 الى الفرع بعينه محال وانه او عدى الحكم من الاصل الى الفرع لا يبق في الاصل
 حكم بعد التعدية فكان القياس مبطلا لحكم الاصل لان الحكم الواحد اذا عدى

عن الاصل الى الفرع لا يبقى الحكم في الاصل لانه واحد وان قال انما عنيت الاتحاد
 في الماهية لا الاتحاد في الشخص فنقول اذ لا يخلو عن الابهام لان الاتحاد لفظ
 مشترك بين الماهية والشخص فلا بد ان يحتز عن مثله في الحدود واجيب عن
 هذين الاعتراضين بان المراد بتعدية الحكم من الاصل الى الفرع اثبات حكم
 مثل حكم الاصل في الفرع عند الفقهاء لان التعدية في اصطلاح هذا المعنى وبان هذه
 التعدية لا تشعر بعدم بقاءه في الاصل بل يشعر ببقائه في الاصل في وضعها اللغوى
 الا ترى ان تعدية الفعل هي ان لا تقتصر على المتعلق بالفاعل بل يتعلق بالمفعول
 ايضا كما هو يتعلق بالفاعل فاراد هنان لا يقتصر ذلك من الحكم على الاصل بل
 يثبت في الفرع ايضا لكن لا حاجة الى ان يقال تعدية الحكم المتحد لان التعدية
 لا يمكن الا ان يكون الحكم متحدا من حيث النوع وانما الاختلاف يكون باعتبار المحل
 وبهذا حصل الجواب لقوله فلا بد ان يحتز عن مثله في الحدود فاذا كان كل واحد
 من تعريفات الاصوليين منقرضا اختار المص رحمه الله تعريف ابى منصور
 المتريدى رحمه الله لانه صحيح غير متقوض فقال القياس ابانة مثل حكم احد المذكورين
 بمثل علمته في الاخر بالرأى (قوله وهو حجة) اى القياس حجة هذا رد لما ذهب
 اصحاب الظواهر قالوا من اهل الحديث وغيرهم منهم ان القياس ليس بحجة والعمل
 به باطل وهو قول داود الاصفهاني وغيره واختلف هؤلاء فقال بعضهم لا دليل
 من قبل العقل اصلا يعنى العقل ليس بحجة اصلا والقياس قسم من دليل عقلى
 وقال بعضهم لا عمل بدليل العقل الا في الامور العقلية دون الشرعية وهم قوم
 من الشيعة والنظام من المعتزلة ومن تابعه وقال بعضهم هو دليل ضرورى
 ولا ضرورة بنا ليه لا يمكن العمل باستصحاب الحال وهو ابقاء ما كان على ما كان
 سياتى تفصيله (قوله بالكتاب) اى استدلال عامة العلماء واثمة الهدى في رد منكرى
 القياس من اهل البدع والضلال بالكتاب والسنة والاجماع (قوله وهو قوله
 تعالى فاعتبروا يا اولى الابصار) قال فخر الاسلام وهذا اى الدليل من الكتاب لم يبق
 القياس اكثر من ان يحصى وادضح من ان يخفى وانما نذكر طرفا منه تبركا واقتداء
 بالسلف قال الله تعالى فاعتبروا الآية (قوله اى ردوا الشىء الى نظيره وهو يتناول
 القياس) يعنى ان معنى فاعتبروا ردوا الشىء الى نظيره لان الاعتبار رد الشىء الى نظيره
 اى رد الشىء الى مثل ذلك الشىء وعليه اطباق اهل اللغة كذا حتى عن ثعلب ولهذا
 يسمى الاصل الذى يرد اليه النظائر عبرة وهذا عين القياس لانه رد الفرع الى
 الاصل فثبت ان القياس كان مأمورا به بحكم هذا النص (قوله او ينوا) عطف على

قرله ردوا يعني العبرة في قرله تعالى فاعتبروا بمعنى البيان لان العبرة في قوله تعالى
 للرويا تدبرون اي تبينون والقياس مثله سواء لان التبيين اذا كان مضافا اليها كان
 المراد التفكير واستعمال الرأي في معنى المنصوص لتبين الحكم في غير المنصوص
 فكان ما موراه بالنص (قوله وانتقوا وجاوزوا من العبور) يعني قال البعض ان قوله
 فاعتبروا مشتق من العبور وهو الانتقال والمجازة يقال عبرت النهر اي جاوزته
 والمعبر الموضع الذي يعبر عليه والعبرة الدفعة تقطر عن العين لمجازته الاجفان
 (قوله مشتمل على هذه المعاني) اي المعاني الثلاثة التي لا تخلو الاية من احد هياكل
 قياس مشتمل على هذه المعاني فاي معنى كان ثبت بهذه الاستعمالات ان الاعتبار
 حقيقة للانتقال (قوله واعترض عليه) اي اعترض على الاستدلال بهذه الاية
 اولان الاعتبار ظاهر في الاتعاظ للانتقال والتبيين ولا رد الشيء الى نظيره
 غايته فيه يقال اعتبر فلان بهذه الحادثة اي اتعظ بها فكان حقيقة الاعتبار
 الاتعاظ لا غيره وهذا الاعتراض منيع من طريق الخصم ان يكون الاعتبار
 حقيقة في المعاني الثلاثة المذكورة (قوله ومنه العبرة) اي ومن تناول الاعتبار استعمال
 الاعتبار في الاتعاظ بان يقال لم يعتبر فلان بهذه الحادثة اي لم يتعظ او يقال
 اعتبر فلان بهذه الحادثة اي اتعظ بها فيكون الاتعاظ من جملة معنى العبرة
 فلا يكون الاعتبار منحصرا على المعاني الثلاثة بل يجوز ان يكون العبرة بمعنى الاتعاظ
 فلا يكون دال على المدعى وهذا منع لان يكون الاعتبار بمعنى المعاني الثلاثة فقط بعد
 تسليم حقيقة فيها (قوله وصحة تقيده عن القياس) عطف على قوله لغايته فيه يعني
 ان الاعتبار حقيقة في الاتعاظ لغايته فيه وصحة نفي الاعتبار عن القياس الذي لا يتفكر
 في امر الآخرة ولا يتعظ ولو كان الاعتبار حقيقة في القياس لم يصح تقيده عن قاييس
 بان يقال هو غير معتبر بما مور الآخرة لانك عرفت الفرق بين الحقيقة والمجاز في
 بحثهما ان الحقيقة لا يصح نفيها الا ترى انك اذا قلت ان الحيوان المفترس لبس باسد
 لا يصح وكذا الاب بخلاف المجاز لانك اذا قلت ان الرجل الشجاع لبس باسد صح
 وكذا الجد لان الجد والجد والرجل الشجاع لبس باب حقيقة ولا اسد حقيقة
 لان الاسدية والجدية عاريتان لهما فلا يكون شيء واحد لشخص عاربة
 وحقيقة معا (قوله ولو سلم فظاهر في العقلية دون الشرعية) اي ولو سلم
 دلالة الاعتبار في الاية على القياس فظاهر في العقلية كما يقال في اثبات
 الصانع اعتبار بالدار وهل يمكن حدوثها بغير صانع فاظنك بالعالم وكذا
 ما استعمل في الديانات مثل رد الغائب الى الشاهد نظيره ما قال علماءنا

ان رؤية الاجسام والجواهر والاعراض باعتبار انها موجودة والله تعالى موجود
 فيجزان يرى هذا مذهب داود الاصفهاني وجميع صحاب الظواهر لافي الشرعية
 لان احدا لم يفهم من مثل اعتبر قس اذرة بالخطبة (قوله لترتبه على بخربون
 بيوتهم) علة لقوله فظاهر يعني ان الاعتبار في الاية ظاهر في العقلية لترتب
 الاعتبار في هذا النص على قوله تعالى بخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين
 فانه انما يحسن ترتيبه عليه لو كان المراد الاتعاظ دون القياس كما كقول القائل بخربون
 بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين فقبسوا الذرة على البر (قوله او هو ظاهر في المنصوص
 العلة بدلالة السياق) اي ولو سلم دلالة الاعتبار في الاية على القياس فظاهر
 في العقليات او في المنصوص العلة فتطوق الاية الاتعاظ بالقرون الخالية لان
 عبارة الاية وهي قوله تعالى فاعتبروا سبق لهلاك قوم بناء على سبب وهو اغترارهم
 بالقوة والشوكة ثم امر بالاعتبار انكف عن مثل ذلك السبب اثلا لترتب عليه
 ذلك الجزاء فيحمل على ما كانت علة منصوصا عليها بدلالة سوق الكلام له لعدم
 امكان حمله على العموم بان قال العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب واللفظ عام
 يشمل الاتعاظ وكل ما هو رد الشيء الى نظيره لان اشتقاقه من العبور والتركيب
 يدل على التجاوز والتعدى ووجه عدم حمله على العموم لانه يلزم من العموم اثبات
 لقياس بالقياس قال صاحب الكشف واثن سلنا دلالة على القياس فحملة على
 القياس في الاعور العقلية او على ما كانت علة منصوصا عليها لعدم امكان حمله
 على العموم فان النسوية بين الفرع والاصل في انه لا يستفاد حكم الفرع
 الا من النص كما ان حكم الاصل كذلك نوع من الاعتبار كما ان النسوية بينهما
 في اثبات الحكم كذلك وهما متافيان فاجراء اللفظ على عمومه يؤدي الى الامر
 بالمتافيين وهو محال وان سلمنا امكان حمله على العموم فقد خص منه ما لا يجوز
 القياس فيه كما انصوص عليه وما لم ينصب عليه اشارة على الحكم والاقبسة المتعارضة
 فلم يبق حجة اوصار ظنيا ومسئلة القياس قطعية فلا يجوز بناؤها عليه انتهى (قوله
 وثانيا ان الامر غير الوجوب) اي اعترض على الاستدلال بالكاتب ثانيا بان الامر
 في قرله تعالى يحتمل غير الوجوب لان صيغة الامر استعملت لوجوه والمشهور منها
 ثمانية عشر وجهها على ما ذكرناه في بحث الامر بامثلتها واتفقوا على ان صيغة افعال
 ليست حقيقة في جميع هذه الوجوه ووقع الخلاف فيها في امور اربعة الوجوب
 والتدب والاباحة والتهديد فقال البعض الامر مشترك بين هذه الوجوه الاربعة
 بالاشتراك اللفظي كلفظ العين ونقل ذلك عن الاشعري وابن شريح من اصحاب

الشافعي وبعض الشيعة وهذا مذهب الوا قفية وقيل هو مشترك بين الوجوب والندب والاباحة بالاشتراك اللفظي وقيل هو مشترك في الايجاب والندب لفظا وهو منقول عن الشافعي وقيل هو مشترك معنى بان يجعل حقيقة في معنى الطلب الشامل لهما وهو ترجيح الفعل على الترك وقال ابو الحسن الاشعري في رواية والقاضي الباقلاني والغزالي ومن تابعهم لا يدري انه حقيقة في الوجوب فقط او في الندب فقط او فيها معا بالاشتراك وقال شيخنا سمرقندر بنسبهم الشيخ ابو منصور ان حكمه الوجوب عملا لا اعتقادا وهو ان لا تعتقد بنسب ولا ايجاب بطريق التعيين بل تعتقد على الابهام ان ما اراد الله تعالى منه من الايجاب والندب فهو واقع فاما طاعة العلماء من الفقهاء والمتكلمين فقالوا انه حقيقة في احده هذه المعاني عينان غير اشتراك ولا اجال الا انهم اختلفوا في تعيينه فذهب الجمهور من الفقهاء وجماعة من المعتزلة كابن الحسن البصري والجبائي الى انه حقيقة في الوجوب مجاز فماعداه وذهب جماعة من الفقهاء والشافعي في احد قوايه وعمامة المعتزلة الى انه حقيقة في الندب مجاز فيما سواه وذهب طائفة الى انه حقيقة في الاباحة ونقل ذلك عن بعض اصحاب مالك كذا في الكشاف فملى هذا التحقيق لا يلزم الاستدلال بوجوب القياس حتى يندرج تحت المأمورية لان الامر يحتمل غير الوجوب في هذا النص (قوله ولا يقتضي التكرار) اي لا يقتضي الامر تكرارا حتى يتكرر الاعتبار من الامر في قوله فاعتبروا (قوله ويحتمل الخطاب مع الحاضرين فقط) اي يحتمل خطاب فاعتبروا مع الاصحاب الحاضرين وقت الخطاب فقط لان الخطاب للموجود دون المعدوم لان من كان معدوما لا يكون موصوفا بكونه مخاطبا فيكون المراد بالمخاطبين الصحابة فلا يثبت وجوب القياس مطلقا (قوله والتجوز) اي ويحتمل الاعتبار او الامر التجوز يعني يحتمل ان يكون الاعتبار مجازا او يكون الامر بمعنى الندب او الاباحة مجازا لان المجاز في القرآن زها الف موضع فلا يلزم ان يعتبر الحقيقة في الاعتبار والامر حتى يستدل به (قوله وظن وجوب العمل به في غاية الضعف) اي ظن وجوب العمل بالقياس في غاية الضعف (قوله واجيب عن الاول بان الاتعاض معلول الاعتبار لاحقيقته ولذا صح اعتباره فاعتظ) اي قلنا في الجواب عن الاول حقيقة الاعتبار هي المجازة والانتقال الى الغير كما ذكرنا للاتعاض فانه يقال اعتبر فلان فاعتظ فيجعل الاتعاض معلول الاعتبار ومدلوله اولا زمه ولو كان معناه الاتعاض لما صح هذا الكلام ان ترتب الشيء على نفسه ممنوع (قوله والعلية ممنوعة) لان معنى المجازة والانتقال في الاتعاض متحقق لان التعاض بغيره منتقل من العلم بحال الغير الى العلم بحال نفسه فاما معنى الاتعاض في الانتقال فغير

متحقق في بعض القياس فكثرة الاستعمال في معنى الانتقال دليل على انه حقيقة له دون الاتعاض (قوله وصحة التي اوسلت انما هي بطريق المجاز الخ) يعني ان صحة نفي الاعتبار عن القياس الذي ليس بمتعاض بالنظر الى اخلاجه باعظم المقاصد اذا المقصود الاصل من الاعتبار الاخرة فاذا اخل به قيل هو غير معتبر مجزا كما قيل لمن لا يدبر في الايات اعنى واصم لا بالنظر الى كونه قايما فانه لا يصح (قوله ثم العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب) هذا جواب لمن قال ان الاعتبار في النص محمول على الاتعاض بالقرون الخالية بدلالة سياق الآية يعني ان لفظ الاعتبار عام شامل للاتعاض وكل ما هوورد الشيء الى نظيره لان اشتقاقه من العبور والتركب يدل على التجاوز والتعدى والعبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب فيشمل القياس العقلي والشرعي والاتعاض وهو المنصوص العلة والمستنبط منها حاصله ان الاعتبار رد الشيء الى نظيره بان يحكم عليه بحكمه ومنه سمي الاصل الذي يرد اليه النظائر عبرة وهذا يشمل الاتعاض والقياس العقلي والشرعي فبدل الاعتبار في النص على الاتعاض عبارة وعلى القياس اشارة لان الاتعاض لا يكون ثابتا بطريق المنطوق مع ان سياق الكلام له والقياس يكون بطريق المنطوق من غير ان يكون سياق الكلام له (قوله وارسل انها حقيقة في الاتعاض الخ) يعني اننا لو سلمنا ان العبرة حقيقة في الاتعاض ولاشموله للقياس فلا يثبت به اشارة لكننا نقول انه ان لم يثبت به اشارة لكن يثبت بطريق دلالة النص اتي تسمى فجوى الخطاب وطريق دلالة النص في ان النص ذكر الله تعالى هلاك قوم بنساء على سبب هو اغترارهم بالقوة والشوكة ثم امرنا بالاعتبار لتكف عن مثل هذا السبب اذ لا يترتب علينا مثل ذلك الجزاء فعلى تقدير ان يكون المراد بالاعتبار الاتعاض معناه اجتنابوا عن اهل هذا السبب لانكم ان ايتممتمه يترتب على فعلكم مثل هذا الجزاء فلما ادخل فاء التعليل على قوله فاعتبروا جعل القضية المذكورة قبل الامر بالاتعاض علة لوجوب الاتعاض وانما يكون علة باعتبار قضية كلية هي ان كل من علم بوجود السبب يجب عليه عناية الحكم بوجود المسبب حتى لو لم تقدر هذه القضية الكلية لم يصدق التعليل لان التعليل انما يكون صادقا اذا كان الحكم الكلي صادقا فاذا ثبت هذه القضية يثبت وجوب القياس في الاحكام الشرعية بان يقال كل من علم بوجود السبب يجب عليه الحكم بوجوب المسبب في الاحكام الشرعية وهذا المعنى يفهم من لفظ الفاء التي هي للتعليل من غير اجتهاد فيكون دلالة النص لان المراد يحصل بالعقل لا بظاهر النص لا قياسا فلا يلزم الدور اعنى اثبات القياس بالقياس ودلالة النص مقبولة بلا خلاف وانما الخلاف في القياس الذي يعرف فيه العلة بالاستنباط والاجتهاد (قوله قيل فيه نظر) اي في الحاق القياس

بالاعتبار بدلالة النص على ما يشعر به فاء التعليل نظر (قوله لان الفاء بل صريح
 الشرط والجزاء لا يقتضي لعلة التامة) لان المعلق بالشرط معدوم قبل وجود الشرط
 ففي قوله ان دخلت الدار فانت طالق عدم الطلاق قبل وجود الشرط استمر
 الى زمان وجود الشرط فيصح تطابق الزوج المرأة المعلقة بالشرط قبل وجود
 الشرط فلواقتضى صريح الشرط والجزاء العلية التامة لما وقع الطلاق بالعلة
 التامة المستقلة الاخرى بل وقع بالعلة لتامة الاولى اقول لم يتعرض الاصل الى جواب قوله
 ان تزني على يخر بون بيوتهم ولا شك في ركافة ان يقال يخر بون بيوتهم فقبسوا الذرة
 على البر الخ وجوابه اما ركافة ما لوقيل يخر بون بيوتهم بأيديهم فقبسوا الذرة
 على البر فمسئلة لانه لا مناسبة بين خصوص هذا القياس وبين تخريب البيوت ولكن
 اما موربه في الاية مطلق الاعتبار الذي يكون القياس الشرعي احد جزئياته وذلك
 لبس بركيك مثاله لو سئل واحد عن مسئلة فاجاب بما لا يتناول تلك المسئلة كان باطلا
 لكن لو اجاب بما يتناولها وغيرها لكان حسنا كما لو سئل عن الاكل والشرب في صوم
 رمضان يجب عليه الكفارة لا يحسن ان يجيب بان من جامع فعليه الكفارة ولكن
 يحسن ان يقول من افطر فعليه الكفارة (قوله وقد سبق ان معنى كون الدلالة مما يعرفه
 الخ) هذا جواب لقوله وقد سبق انه يجب ان يكون مما يعرفه كل من يعرف اللغة الخ
 مثله قوله تعالى قل من حرم زينة الله التي اخرج لعباده والطيبات من الرزق وفيه
 دليل على ان الاصل في المطاعم والمشارب والملابس وانواع التجملات الاباحة
 لان الاستفهام في من الانكار كذا في البيضاوي في سورة الاعراف فلا يلزم من معرفة
 دلالة هذه الاية على الاباحة ان هو عارف باللغة معرفة كل من يعرف كلمة انها موضوعه
 للعموم على كل حيوان يعقل بل اللازم في الدلالة لغة ان لا يتوقف على الاجتهاد
 (قوله وعن الثاني) اي اجيب عن قوله ان الامر يحتمل غير الوجوب الخ بانه لا عبرة
 لتلك الاحتمالات وهي احتمال غير الوجوب واحتمال الخطاب المحاضرين فقط
 واحتمال التجوز والاملاصح التمسك بشيء من النص على وجوب الصلوة والصوم
 والحج والزكوة لان الامر فيها يحتمل الاباحة والتدب ويحتمل الحاضرين فقط ويحتمل
 التجوز مع ان وجوبها به مسلم عندهم الى هذا الا ان مع هذه الاحتمالات فلا عبرة لها
 (قوله واما التكرار فليس من الامر بل من تكرر السبب) هذا جواب لقوله ولا يقتضي
 التكرار حاصله ان تكرر الصلوة والزكوة والصوم انما يلزم من تكرر وقته وهو السبب
 لان الامر كما سبق (قوله والسنة كحديث ابي موسى الاشعري وابن مسعود الخ) بالجر
 عطف على قوله بان كتاب قال فخر الاسلام واما السنة فاكثر من ان يحصى انتهى اي السنة

مثل حديث معاذ بن جبل رضي الله عنه لما بعثه النبي صلى الله عليه وسلم الى اليمن
 قال له يم تقضي قال بكتاب الله تعالى فان لم تجد قال بسنة رسول الله عليه السلام
 فان لم تجد قال اجتهد برأيي فانه لما قال اجتهد برأيي ضرب يده على صدره فقال
 الحمد لله الذي وفق رسوله ورسول رسوله لما يرزاه رسول الله فلم ينكر عليه في قوله
 اجتهد برأيي بل مدحه وحمد الله على ذلك فدل على جواز العمل بالقياس عند
 عدم النص وامر به ابا موسى الاشعري رضي الله عنه حين وجهه الى اليمن فقال
 اقض بكتاب الله فان لم تجد فبسنة رسول الله وان لم تجد فاجتهد برأيك وقال
 لعمر بن العاص اقض ما بين هذين فقوله على ماذا اقضي فقال على انك ان اجتهدت
 فاصبت قضيت فلك عشر حسنات وان اخطأت فلك حسنة واحدة وقوله
 وقد تلقتها الامة باقبال فصيح التمسك بها) هذا اشارة الى الجواب عما قيل لا يصح
 التمسك بخبره معاذ رضي الله عنه فانه خبر مرسل فلا حجة عند اصحاب الشافعي وخبر
 غريب فيما يعي البلوى فلا يكون حجة عند اصحاب ابي حنيفة رحمه الله فكان الاجماع
 من الفريقين منع اعل على سقوط الاحتجاج به فقال المص رحمه الله وقد تلقتها الامة
 بالقبول فصيح التمسك بها يعني هذا ليس بمرسل وغريب فان ائمة الحديث اسندوه
 في كتبهم وتلقوه فيصح الاحتجاج به (قوله قال الغزالي رحمه الله) هذا حديث
 صحيح تلقته الامة بالقبول ولم يظهر احد منها طعنا وانكارا وما كان كذلك لا يقدر
 فيه كونه مرسل بل لا يجب البحث عن اسناده وهو كقوله صلى الله عليه وسلم
 لا وصية للوارث ولا تنكح المرأة على عمها ولا يتوارث اهل ملتين شتى وغير ذلك
 مما عملت به الامة كافة وذكر غيره ان مثبت القياس ابدأ يتمسكون به في اثبات القياس
 ونفاته كانوا يشتغلون بتأويله فكان ذلك اتفاقا منهم على قبوله كذا في الكشف
 (قوله وقد قال صلى الله عليه وسلم حكيمى على الواحد حكيمى على الجماعة) يعني
 الاستدلال بالسنة بقوله كحديث معاذ رضي الله عنه الخ دل على انه صلى الله عليه وسلم
 اجاز قياس غيره بدلالة نصه وقد صرح بمنطوق نصه فقال حكيمى على الواحد
 حكيمى على الجماعة فثبت القياس بصريح النص (قوله وام ينكر فكان اجاماً) فان قيل
 نقل ذم الراى عن عثمان وابن مسعود رضي الله عنهما وكان ابن مسعود يقول ان اصب
 فن الله تعالى وان اخطأت فن الشيطان فكيف يكون القياس بالاجماع وكيف يصح
 قياس غيره واذ كان قياس ابن مسعود يحتمل الخطأ مع كونه صدر المفسرين وكونه
 من كبار الصحابة ومن فقائهم فكيف يصح قياس غيره قلت انما كان ذم الراى في البعض
 لكونه في مقابلة النص او لعدم شرائط القياس وشيوع الاقضية الكثيرة بلا انكار



مقطوع به مع الجزم بان العمل كان بها لظهوره لاختصاصه كذا في التلويح
 (قوله وطاعة منهم ضال) اي طاعة اجماع الصحابة ضال كابي بكر الاصم والنظام
 من المعتزلة لان من انكر الاجماع فقد ابطال دينه كمدلان مدار اصول الدين كلها
 ومرجعها الى اجماع المسلمين لان التران واعداد الركعات ومقادير الزكوات
 وكتيبات العبادات كلها مبنية على اجماع المسلمين فكان انكار الاجماع يؤدي
 الى ابطال الكل فيكون ضلالا (قوله ومدعى اختصاصهم) اي ومدعى اختصاص
 القياس بالصحابة لكونهم موجودين وقت الخطاب ومشاهدين نزول الوحي
 وعارفين منازل الشرع والتأويل زال اي ناقص يقال درهم زال اي ناقص في الوزن
 (قوله بلاد) اي بلاد ايل على دعواه يعنى مدعى اختصاص القياس بالصحابة مدعى
 ناقص مع انه لا دليل له قال فخر الاسلام ومن ادعى خصوصهم فقد ادعى امر الادل
 عليه انتهى يعنى زعم بعض نفاة القياس ان الصحابة مخصوصون بالرأى فاجاب
 بان من ادعى خصوصهم باستعمال الرأى فقد ادعى امر الادل عليه في الشرع
 على تخصيص الصحابة بالرأى لان الدليل الموجب لجزاز العمل بالرأى يعم الجميع
 فكان ادعاء كونهم مخصوصين بالعمل بالرأى دعوى بلاد دليل (قوله ونفاه) اي
 القياس الظاهرية قال فخر الاسلام وقال اصحاب الظواهر من اهل الحديث
 وغيرهم ان القياس ليس بحجة والعمل به باطل وهو قول داود وغيره واختلف هؤلاء
 فقال بعضهم لا دليل من قبل العقل اصلا والقياس قسم منه وقال بعضهم
 لا عمل بدليل العقل الا في الامور العقلية دون الشرعية وقال بعضهم هو دليل
 ضرورى ولا ضرورة بنا اليه لامكان العمل باستصحاب الخال وهو ابقاء ما كان على
 ما كان (قوله فبعضهم نفاه مطلقا) يعنى ان منكرى القياس على اقسام فبعضهم
 انكر القياس اصلا وقال انه ليس بحجة في اصول الدين وهو القياس العقلي
 ولا فروع الدين وهو القياس الشرعى وهم الامامية والخواارج وقالوا لا دليل من قبل
 العقل اصلا (قوله وبعضهم نفاه في الشرعيات خاصة) يعنى بعض الظاهرية
 نفي القياس الشرعى خاصة واختلفوا في النفي فقال بعض الشيعة وابراهيم
 النظام ومتابعوه نفي القياس الشرعى عقلى قال صاحب الكشف رحمه الله قالت
 الشيعة كلها والخواارج سوى الجندات منهم وابراهيم النظام وجاعة من معتزلة
 بغداد ان القياس الشرعى ممتنع عقلا وردوا التعدينية وقال داود بن علي الاصفهاني
 وابنه محمد وجيع اصحاب الظواهر والقاشاني والنهرواني انه ليس بممتنع عقلا
 فان الشارع لو قال مثلا تعبدتكم بالقياس ففهما غلب على ظنونكم ان الحكم يتعلق

بعله في صورة وانها متحققة في صورة اخرى فقبسوا عليها لا يلزم منه استحاله
 ولكن الشرع لم يرد بالتعدينية بل منع من العمل بالقياس فكان باطلا انتهى وكذا
 في البرهان ايضا ثم قال في الكشف قال داود الاصفهاني ومتابعوه سمى فان القياس
 لما كان دليلا ضروريا عند هذا البعض لم يكن ممتعا لكنه للمم يرد نص يدل على اعتباره
 مع وجود الاستصحاب ويرجح عليه لم يكن معمولا به بل يكون ساقطا بالاستصحاب
 كذا في الكشف اقول لم يذكر المص رحمه الله من الظاهرية البعض الذي نفاه
 في العقلية خاصة واقروا بالقياس الشرعى كالحابلة لانهم جمعوا حجة في الفروع
 لحاجة الناس اليه باعتبار تعاقب الحوادث التي لا توجد في الكتاب والسنة بخلاف
 العقلية وهي الديانات فانه لا حاجة اليها لانها موجودة في الكتاب (قوله ولهم
 في نفيه الكتاب والسنة) يعنى ان من ابطال القياس احتج بالكتاب والسنة والمعقول
 (قوله فكقوله تعالى تبيانا لكل شئ ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين الخ) وقوله
 تعالى ما فرطنا في الكتاب من شئ اي ما تركنا من شئ الا وقد بيناه لكم مما بينكم اليه
 حاجة (قوله حيث دل على ان الكتاب كاف الخ) يعنى ذكر الرطب واليابس التعميم
 الاحكام يعنى جميع الاحكام المذكور في الكتاب المبين كما يقال جمع فلان الرطب
 واليابس وما ترك فلان من رطب ولا يابس اجمعه هذا الكلام بذكر الارادة التعميم
 وذكر في قوله ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شئ اي بيانا لكل شئ من امور الشرع
 اذ ليس فيه بيان كل الاشياء وخاصيتها بل فيه احكام الشرع كلها في صريحها
 وشارتها ودلالاتها واقتضاؤها وما لم يوجد فيها تنصيص من هذه الوجوه
 فتقرير الاصول وابقاء ما كان من الاصل الثابت من وجود او عدم فان ذلك
 في الكتاب قال الله تعالى قل لا اجد فيما اوحى الى محرما على طاعم يطعمه الاية فقد
 امر النبي صلى الله عليه وسلم بالتمسك في موضع الاحتجاج بعدم نزول التحريم
 في القرآن العظيم لبقاء الاباحة الاصلية فعلى هذا يصير كل الاحكام مبينا في الكتاب
 وموجودا فيه كما قيل جميع العلم في القرآن لكن تقاصر عنه افهام الرجال فيكون
 القياس مستغنى عنه فن جعل القياس حجة ام يجعل الكتاب كافيا في الابانة
 والتبيان قال البيضاوى رحمه الله في تفسير قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحى الى الاية
 في القرآن او فيما اوحى الى مطلقا وفيه تنبيه على ان التحريم انما يعم بالوحي انتهى
 فعلى هذا لا يلزم ان يكون جميع الاحكام المذكورا ومبينا في القرآن فلا يكون هذا
 النص دليلا لهم (قوله قلنا تبيان لا بلفظه فقط) حاصل الجواب ان الكتاب
 تبيان كل شئ لان ما ثبت بالقياس مضاف الى الكتاب لان الكتاب تبيان لا بلفظه

فقط قطعا بل تارة خفيا فيناول القياس كالدلالة فلا يمنع تحقق الشبهة في القياس ان يكون حجة الاترى ان الاحكام تتعلق باية المأولة والعام المخصوص وخبر الواحد مع تحقق شبهة فيها على ما سبق (قوله وانكأ الميبن) اى ويناول اكتب في قوله تعالى وزنا عليك الكأب تبيانا لكل شئ الاية وانكأ الميبن وهو اللوح المحفوظ فلا يلزم ان يكون الكأب وهو الفراء المذكور فيما بين دفتى المصاحف تبيانا لكل شئ فلا تمسك لهم بالاية الثابتة وهى قوله ولا رطب ولا يابس الا فى كآب مبين بل بالاية الثابتة وهى قوله تعالى ما فرطنا فى الكأب من شئ لان المراد بالكأب فى الايتين المذكورتين اللوح المحفوظ الذى اعلم كذا فى التفسير لا القرآن ولو اراد به القرآن فالوجه ما ذكره المص (قوله) واما السنة فكقوله صلى الله عليه وسلم) اى واما التمسك فبحديث وثلة بن الاسقع ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لم يزل امر بنى اسرائيل مستقما حتى كثر فيهم اولاد السبايا كذا فى البرزوى فى الكشف حتى حدث فيهم اولاد سبايا فافتوا فضلوا واضلوا وفى رواية ابى هريرة رضى الله عنه ففاسوا ما لم يكن بما قد كان فضلوا واضلوا انتهى والسبايا جمع سبية بمعنى مسبية وراى بها الجوارى اى اتخذوا الجوارى سريرات فولدت لهم اولاد ايسوا ببجباء اذا الصالذ من الالباء والنجابة من قبل الامهات فصدر منهم ما يفضى الى الضلال والاضلال وهو القياس وبمثل حديث ابى هريرة رضى الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال يعمل هذه الاية برهة بكتاب الله وبرهة بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم وبرهة بارأى فاذا فعلوا ذلك ضلوا ومثل ما روى عوف بن مالك الاشجعى رضى الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ستفترق امتى على بضع وسبعين فرقة اضرها على امتى قوم يقبسون الامور بارأىهم فيحلالون الحرام ويحرمون الحلال ومثل ما روى عبد الله بن عمرو بن العاص عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ان الله لا يقبض العلم انتزاعا من الناس ولكن يقبض العلم بقبض العلماء فاذا لم يبق عالم اتخذ الناس رؤساء جهالا فافتوا بغير علم فضلوا واضلوا والفتوى بالرأى بغير علم وروى عن عمر رضى الله عنه واياكم واصحاب الرأى فان اعداء الدين اعيتهم السنة ان يحفظوها ففأوا برأىهم فضلوا واضلوا وعن ابن مسعود رضى الله عنه اياكم وارايت وارايت فانما هلك من كان قبلكم فى ارايت وارايت وعنه انه قال علمتم فى دينكم بالقياس احلام كثيرا مما حرم الله وحرمتكم كثيرا مما احل الله وعن ابن سيرين انه قال اول من قاس ابلبس وما عبدت الشمس والقمر الا بالقياس وقال الشيبى ما حدثوك عن اصحاب محمد صلى الله عليه وسلم فحدثه وما اخبروا عن رأيتهم فالتقه فى الحس وعن مسروق انه

قال لا قبس شيئا انى اخاف ان تزل قدمى بعد ثبوتها واما هذه الاخبار كثيرة (قوله) قلنا المراد قياس ما لم يكن مشروعا كقياس فى نصب الشريع (حاصله) ان العمل بالقياس هو العمل بالكتاب وهو قوله فاعتبروا يا اولى الابصار والمنهى عنه قياس ما لم يكن مشروعا فهو كالتباس فى نصب الشرايع فان هذا القياس يقتضى التمسك فى الشرع وعندى الجواب الصحيح ان المنهى عنه هو قياس ما لم يكن فى اثره بما كان فيها ونحن نقبس ما كان بما كان لانانيين ان حكم النص ليعنى هو ثابت فى الفرع (قوله) وارى يقصده رد المنصوص كقياس ابلبس) اى قلنا المراد قياس ما لم يكن مشروعا كقياس الذى يقصده رد المنصوص كقياس ابلبس (قوله) وبمجرد اعتبار الصورة) كاصحاب الطرد وهم قوم يقولون ان كل وصف يصير حجة بمجرد الاطراد من غير معنى يعقل والاطراد وجود الحكم عند وجود الوصف من غير تأثير وقال ائمة الفقه من السلف والخلف ان كل وصف لا يصير حجة بمجرد الاطراد الا بمعنى يعقل حاصله ان الاوصاف على نوعين مؤثرة واتفاقية فاكان مؤثرة يجوز التعليل به وما ليس بمؤثرة وهى القرائن الوجودية لا يجوز التعليل به الاترى انه لاناثير الكثير من الاوصاف مثل كون الخنطة صالحا للاكل والابيات وكونها اقوتها وكونها اللادخار وكونها موجودا وحادنا وبممكننا بل العلة المؤثرة فى القياس فى الخنطة الكيل والجانس لا غير وفى باب ركن القياس فى البرزوى وشروحه تفصيل لهذا البحث فان اردت التفصيل فارجع عمه (قوله) واما المعنى فى الدليل الخ) يعنى واما الدليل المعقول على عدم جواز القياس فلمعنى فى الدليل ولعنى فى المداول اما المعنى الذى فى الدليل فهو انه طريق لا يؤمن فيه الخطأ لان اصل القياس وهو الوصف المؤثر الذى هو مناط الحكم فى النص لم يعين لاصريه ولا اشارة ولا دلالة وانما عينه المجتهد بالرأى وانه يحتمل الخطأ والحكم المطلوب بالقياس من الصحة والفساد والحل والحرمه حتى الله تعالى فلا يصح اثباته بما هو شبهة فى الاعل مع كمال قدرة صاحب الشرع ان يثبت حقه بدليل لا شبهة فيه كذا فى البرزوى (قوله) بل يوجب العمل عند ظن الصواب الخ) حاصله ان العقل لابس بما نفع عن سلوكه مثله لان الحوادث متعاقبة ومتزاجة والله تعالى كافنا العمل بالقياس بقوله فاعتبروا فان لم نعمل بالقياس اتعطلت المصالح الدنيوية والناس محتاجون اليها فلانسل منعه فيما هو صوابه راجح بل قلنا يوجب العمل دون العلم اليقيني كخبر لو احد لكن هذا مقدم على القياس الشرعى عند المعارضة كذا فى البرزوى (قوله) واما المعنى فى المداول فهو ان الحكم حق الشارع الخ) اعلم ان فخر الاسلام جعل هذا من المعنى فى الدليل كما سبق وقال فى المعنى فى المداول

واما لذي في المدلول فلان المدلول طاعة الله تعالى ولا يطاع بالعقول والآراء
الآتية ان من الشرايع ما يدرك بالعقول مثل المقدرات ومنه ما يخالف المعقول انتهى
وجعل المص رحمه الله من المعنى في المدلول حاصله ان المدلول حكم من احكام الشرع
والعمل بالاحكام وقبولها لاجل طاعة الله قال الله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول
فلا يطاع بحكم يثبت بقولنا وانا لان الحكم حق الشارع القادر على البيان (قوله)
بخلاف حقوق العباد لثبته بالشهادة) اي بخلاف حقوق العباد حيث جازاها بها
بدليل فيه شبهة لان العباد عاجزون عن اثباتها بما هو قطعي بخلاف حق الشارع فانه
قادر على البيان القطعي (قوله قلنا جاز ذلك باذنه) اي قلنا في جوابهم جازاها بها
حق الشارع بدليل فيه شبهة بانته الآتية ان جهة القبلة يدرك بالعقل مع انه
حق الله تعالى وكذا امر الحرب يستعمل فيه الرأي مع انه من حقوق الله تعالى
وفرائضه وكذا تقويم قيم المتلفات فانها تعرف بالرأى اذا ارادوا ايجاب الضمان
على المتلف وهذه كلها من احكام الشرع فثبت ان حق الله تعالى قد ثبت بما فيه
شبهة وثبت ان الله تعالى قد يطاع بحكم ثبت بدليل فيه شبهة (قوله اولانه غاية
ما في وسعنا الخ) الاولى ان لا يذكر هذا الدليل لان الخصم اجاب ان ما ذكرتم غير
لازم علينا اما القبلة فاصوله معرفة اقاليم الارض وذلك حق العباد لانهم محتاجون
الى معرفة الاقاليم في تجاراتهم ومسافراتهم فبنى على وسعهم وطاعتهم وهو
استعمال الرأي فلهذا صح استعمال العقل في ذلك القبلة وتقويم المتلفات لجرهم
غن معرفتها بدليل اقوى من العقل وكذلك امر الحرب فانه سبب لسلامة
الانفس والاموال وواسطة لتحصيل المال من الغنائم فكان من امور العبادوا جابوا
ايضا ان هذه الامور انما تعقل بوجوه محسوسة الآتية ان قيم المتلفات وامور الحرب
وكذلك القبلة تعقل بالاسباب الحسية فكان يقينا باصله على مثال الكتاب والسنة
اقول يلزم من هذا ان يكونوا قائلين بالقياس الحسي فثبت القياس وهو المطلوب

فصل في شروط القياس

وهي اربعة اثنان عدمي واثنان وجودي ان لا يكون الاصل المقبس عليه مخصوصا
بحكمه بنص اخر وان لا يكون حكمه معدولا به عن القياس وان يتعدى الحكم
الشرعي الثابت بالنص بعينه الى فرع هو نظيره ولا نص فيه وان يبقى الحكم في الاصل
بعد التعليل على ما كان قبله (قوله كما اختص خزيمة من بين الناس الخ) يعني ان فرد
خزيمة بهذا الحكم وقصته ماروى انه صلى الله عليه وسلم اشترى ناقة من اعرابي
واوفاه الثمن وانكر اعرابي الاستيفاء وقال هم شهيدا فقال صلى الله عليه وسلم

من يشهدني فقال خزيمة رضى الله عنه انا اشهد يا رسول الله انك اوفيت الاعرابي
ثمن اناقته فقال صلى الله عليه وسلم كيف تشهدني ولم تحضرننا فقال يا رسول الله
انا نصدقك فيما تأتينا من خبر السماء افلا نصدقك فيما تخبرنا من اداء ثمنها فقال
صلى الله عليه وسلم من شهد له خزيمة فحسبه فجعل صلى الله عليه وسلم شهادته
كشهادة رجلين كرامته وتفضيله على غيره حتى لا يثبت هذا الحكم في شهادة غيره
وان فوقه في التفضيلة كالخلفاء الراشدين وانما خص بهذه الكرامة من بين الحاضرين
لفهم جواز الشهادة للرسول صلى الله عليه وسلم بناء على ان خبره عليه السلام في افادة
العلم بمنزلة العيان وكذلك خص عبد الرحمن بن عوف بجواز لبس الحرير لاجل ان القبل
كان يؤذيه والقبيل لا يتولد في الحرير مع حرمة في حق العامة لقوله صلى الله عليه وسلم
انما يلبسه من لا خلاق له في الآخرة فلما خص بالجواز لا يجوز تعليقه لكونه مبطلا
لاختصاصه به وكذلك ابو الطيب الحجام خص بجواز شرب دم صلى الله عليه وسلم
فانه لما حرم النبي شرب دمه فقال صلى الله عليه وسلم لم فعلت هذا قال كراهة
ان يراق ذلك على الارض فلم ينكر عليه مع ان شرب الدم حرام في حق العامة
لكونه نجس العين (قوله وانما اشترط هذا لئلا يكون القياس مبطلا للنص) بيانه
متى ثبت اختصاصه بالنص صار تعليل الحكم في المنصوص لتعديته الى محل اخر مبطلا
للنص الاخر وهو قوله تعالى فاستشهدوا شهداء من رجالكم الآية واستشهدوا ذوى
عدي منكم اثنان وذلك باطل لان التعليل والقياس لا يعارض النص لرفع حكمه بوجه
فثبت قبول شهادة خزيمة وحده بالنص وهو قوله صلى الله عليه وسلم من شهد له
خزيمة فحسبه كرامة له فلم يصح تعليقه (قوله وان لا يعدل به الخ) اي ان لا يكون
حكم الاصل معدولا بالاصل المقبس عليه عن سنن القياس لان حاجتنا الى اثبات
الحكم بالقياس على الاصل متى ثبت حكم النص المقبس عليه على وجه يرد
القياس الشرعي لكونه مخالفا للقياس من كل وجه لم يجز اثباته في الفرع بالقياس
كان نص النافي للحكم لا يصلح لاثبات ذلك الحكم المنفي به والاي يلزم الجمع بين وجوده وعدمه
وهو محال (قوله بان لا يعقل معناه وعلمته الخ) كالمقدرات الشرعية المتعلقة بان لا يعدل
ووجه ان لا يعقل معناه الآتية ان المقدرات الشرعية مثل اعداد الكفات ومقادير
الزكوات ومقادير الحدود والعقوبات وارش الجنائيات من الاجكام الشرعية التي شرعت
ابتداء ولا يدري بالعقول معناها بل يخالف للعقول فلا يقاس غيرها عليها لتعذر العلة
(قوله او يستثنى عن سننه الخ) عطف على قوله بان لا يعقل يعني ان كل الناس معدول به
عن القياس بالنص لان ركن الصوم قات بالاكل ناسيا لان ركنه الكف عن الاكل

والشرب والوقاع واداء العباداة بعد قوت ركنها لا يتحقق فاستثنى بقوله الصوم
 في حق الناس بالنص شرعا وهو قوله صلى الله عليه وسلم تم على صومك فانما اطعمك
 الله وسقئك معدولابه عن القياس لان معنى الاستثناء لم يعقل فيه حتى يقاس عليه
 غيره لا مخصوصا من النص وهو قوله صلى الله عليه وسلم الفطر مما يدخل في المقوم
 كازعم الشافعي رحمه الله فلم يصح التعليل للقياس وهو معدول عن النص يعني
 قياس الخطي وانما الذي صب في حلقه الماء والمكروه بالنص في النسيان لم يصح
 لان التعليل يصح اذ ما وضع له فان قلت ان بقاء الصوم مع النسيان كجملة
 الناس ثابت فيلزم بالتعليل للقياس وهو معدول عنه قلت هذا الحكم في جملة
 الناس ليس بالتعليل بل بدلالة النص لان الاكل والجماع سواء في قيام الركن بالكف
 عنهما الا ترى ان معنى الحديث لغة ان الناس يخرجان على الصوم ولا على الطعام
 لانه ليس بمحل الجنابة فكان الجماع مثله بدلالة النص على ما مر في وجوه الوقوف
 على احكام النظم لا بالتعليل والقياس (قوله او شرع ابتداء وانتي نظيره الخ)
 عطف على قوله او يستثنى منه يعني من المعدول به عن القياس ما شرع ابتداء وعدم
 النظر لا يقاس عليه غيره مع انه يعقل معناه لانه لم يوجد له نظير كرخصة السفر
 مع ان رخصة السفر لا يشك في ثبوتها بالمشقة ولكن لا يقاس عليها مشقة اخرى
 لان غيرها لا يشار كها في جملة معانيها ومصالحها فان المرض لا يؤدي الى قصر
 وانما يؤدي الى قصر الحال بالرد من القيام الى القعود ومن الركوع والسجود الى الابداء
 وكذا رخصة المسح على الخفين ورخصة المضطر في اكل الميتة فانما نعم ان المسح
 على الخفين مما جاوز عسر النزوع ومس الحاجة ولكن لا يقاس عليه العمامة والقفازين
 وما لا يستر جميع القدم لانها لا تساوي الخف في الحاجة وعسر النزوع وعموم الوقوع
 وكذا اباحة الميتة للمضطر للحاجة بلاشك ولكن لا يقاس عليه غيره (قوله او لا)
 او لا يظهر معناه كضرب الدية على العاقلة (قوله وان يكون المتعدى حكما شرعيا)
 يعني انما شرطنا ان يكون الحكم شرعيا لاحسبنا ولا نغويا لان الكلام في القياس على
 اصول ثابتة شرعا فلا يعرف بالتأمل فيها الا ما كان ثابتا شرعا فان الطب واللغة
 لا يعرف بالتأمل في اصول الشرع فاشترط ان يكون المتعدى حكما شرعيا وهو
 مذهب الجمهور وفيه ردان قال لا يشترط ان يكون الحكم المتعدى شرعا بل يجري
 القياس في الاسامي واللغات كما قال الشافعي رحمه الله (قوله لان المطلوب اثبات
 حكم شرعي للمساواة في علته الخ) اي المطلوب من القياس اثبات حكم شرعي
 للمساواة بين الشئيين في محل الانتقال وهو الفرع والاصل معا (قوله ولا يتصور

الابذالك) اي لا يتصور المساواة في شئ واحد ولا في شئيين ما لم يكن احدهما نظيرا
 للآخر فلولا تعدد الحكم الى الفرع بالتعليل كان محل شيئا واحدا فلا يتحقق
 فيه المقابلة وكذا اذا لم يكن الفرع نظير الاصل لاستحال تحقق المساواة بين
 المختلفين فلذلك شرطنا في التعدد من الاصل الى الفرع ان يكون هو نظيره (قوله
 ان المستحسن بالقياس الخفي يمدى لا الجلي) اي القياس الخفي دليل قوي عند
 اصحابنا خلافا لفرجه الله والقياس الجلي دليل ضعيف فالمستحسن بالدليل الخفي
 يمدى الحكم الى الفرع (قوله غير متغير) خبر بعد خبر او حال مقدرة من حكما
 شرعيا او وصفا ثابتا (قوله لانه لو تغير امكن لقياس مبطلا) اي لو تغير حكم
 النص في الاصل ولا يمكن ثابتا بعد التعليل على حاله لكان القياس الضعيف الظني
 مبطلا للنص الذي فوقه في كونه حجة يقينا فلا يصلح حكم النص عنه بسبب القياس
 اذا عدول من الاقوى الى الادنى مما يرد العقل (قوله ولا شك انه لتعميمه لا لابطال)
 اي لا شك ان القياس تعددية الحكم الى الفرع لتعميمه لا لابطال الحكم في الاصل
 واثباته في الفرع (قوله ولا في الفرع) عطف على قوله في الاصل (قوله بار لا يتغير
 في الفرع حكم الاصل بزيادة وصف او سقوط قيد) يعني ان يكون المتعدى حكم
 النص بعينه من غير تغيير بزيادة وصف او سقوط قيد لان ثمة التعليل التعددي
 لا غير فاذا كان التعليل مغيرا كان باطلا حاصله شرط في القياس ان يثبت بالتعليل
 في الفرع مثل حكم النص من الجراز واللاجواز والصحة والفساد من غير ان يثبت
 الحكم في الفرع تغيير من زيادة وصف او سقوط قيد فلا يصح قياس الشافعي
 كفارة اليمين والظهار على كفارة القتل بان قال ان الاعتاق لاجل كفارة اليمين اعتاق
 في تكفير فكان الايمان من شرط صحة التحريم في القيس عليه وهو كفارة القتل وهذا
 التحريم في تكفير ايضا فكان الايمان شرطا قلنا هذا تغيير بتقييد الاطلاق مثل
 اطلاق المقيد وهذا اي اثبات قيد الايمان في رتبة كفارة اليمين تغيير لحكم الاصل في
 الفرع فلم يجوز القياس لان بالقياس يتغير حكم النص من الاطلاق الى التقييد بزيادة
 وصف الايمان فكان باطلا وكذلك عكسه يعني اذا قبس كفارة القتل على كفارة
 اليمين والظهار يتغير حكم النص من التقييد الى الاطلاق بسقوط قيد الايمان فكان
 باطلا ايضا لان ثمة التعليل لا التغيير (قوله والا كان اثباتا ابتداء لا لاحقا بالثابت) اي
 ان تغير حكم الاصل بزيادة وصف او سقوط قيد كان اثباتا ابتداء فهذا غير ممكن
 لان زيادة الوصف لم توجد في نصه حتى يثبت ابتداء في المطلق بلا قياس (قوله
 واما الظنية فلازمة لا تتعلق بنفس الحكم) هذا جواب سؤال مقد رتقديره اذا لم
 يتغير حكم الاصل وصار هذا الحكم بعينه حكما في الفرع من غير تغيير فيلزم

ان يكون الحكم في الفرع قطعيا لان الحكم في الاصل قطعي مع ان الحكم في الفرع ظني فاجاب بقوله واما انظنية فلازمة الخ يعني ان المماثلة في نفس الحكم من الجواز والفساد والحل والحرم لا في كونه قطعيا لان الظنية لازمة لانفك عن القياس لانه دليل ظني واتفق ائمة الاصول ان هذا القيد مما يجب حفظه لانه رقيق المسلك وقدر اقدم كثير من المجتهدين فيه كذا في الشروح (قوله حكما موصوفا بما ذكر معدى الخ) اي وان لا يكون المعدى حكما شرعيا ثابتا معدى الى فرع (قوله والالم يشاركه في حكمه) اي وان لم يكن ذلك الفرع نظيرا للاصل لم يشارك الفرع بالاصل في حكمه لان المطلوب من القياس اثبات الحكم الشرعي للمساواة بين الشئين في محل الانفعال وهو الفرع والاصل معا فاذا لم يكن الفرع نظيرا للاصل لاستحالة تحقق المساواة بين المختلفين فذلك شرطنا في التعدى من الاصل الى الفرع ان يكون نظيره كما سبق (قوله ولانص في الفرع) فلا يصح قياس الشافعي رحمه الله كفارة اليمين والظهار على كفارة القتل لان في الفرع نصا مطلقا (قوله فان وافقه القياس اغنا القياس) لان النص فوق القياس في كونه حجة يقينا فالعدول من الاقوى الى الادنى مما يرده العقل (قوله وان خالفه بطل) لان التعليل لا يصح لتغيير حكم النص فكيف يصح القياس لا بطل حكم النص اعلم ان الشرط الثالث وهو قوله ان يعدى الى قوله ولانص اعظم الشروط الاربعة فقها واعمها نفعا وهذا الشرط واحد تسمية وجلة متعددة تفصيلا كما قال فخر الاسلام وتفصيله ان هذا الشرط وان كان واحدا من حيث التسمية لكنه خمسة من حيث التفصيل التعديعية المشار اليها بقوله المعدى وكون الحكم شرعيا وعدم تغيره في الفرع وتعديته الى فرع هو نظيره ومماثلة وكون الفرع خاليا عن النص لان الكل لما كان راجعا الى تحقق التعديعية فانها انما تتم بجميع هذه الشروط الخمسة جعل الجميع شرطا واحدا بخلاف الشرطين الاولين فانهما ليسا من شروط التعديعية (قوله هذا تفرع قوله حكما شرعيا) يعني الحكم الذي يعمل في الاصول للتعديعية الى الفرع يشترط ان يكون شرعيا لا غويا عند عامة العلماء (قوله ووجهه ان بعض الشافعية قالوا اثبات الاسامي بالقياس الشرعي) يعني ان حاصل هذا التفرع رد قول بعض الشافعية فانهم قالوا لا يشترط ان يكون الحكم الذي يعمل في الاصول للتعديعية شرعيا بل يجري في الاسامي واللغات واستدلوا بالدوران وقالوا انا رأينا عصر العنب لا يسمى خرا قبل الشدة والغليان والقذف فاذا وجدت هذه الاوصاف يسمى خرا ثم اذا زالت هذه الاوصاف

صار خلا زال الاسم فثبت ان الظن بالعلية لاستحقاق اسم الخمرية دار مع الشدة والغليان وجودا وعدمه فاذا وجدت هذه الشدة في النبيذ يلزم من حصول العلة حصول الظن بوجود الحكم لوجود الدوران واذا حصل الظن بان النبيذ خمر حصل بانه حرام والظن حجة في الشرع فثبت الحكم بحرمة النبيذ وسائر المسكرات وكذا اثبات اسم الزنا للواطئة واسم السارق للنباش والفاظ الطلاق في باب العتاق وجرارز النكاح بالفاظ التملك واحتجوا ايضا باجتماع اهل اللغة لانه قد ثبت بالتواتر من اهل اللغة انهم جوزوا القياس في اللغة واهذا جعلوا كتب النحو والصرف مملوا من الاقبسة واجعت الامم على قبولها والعمل بها (قوله فلما اشترط في القياس الشرعي كون المعدى حكما شرعيا بطل اثبات الاسامي بالقياس الشرعي) اي لما اشترط عامة العلماء كون الحكم المعلول شرعيا لانغويا بطل رأى من شرع في التعليل بان قال ان الفاظ الطلاق يستعمل في باب العتق لان الطلاق موضوع لازالة ملك النكاح وفي العتاق ازالة الملك ايضا اوقال لما جاز استعمال الفاظ العتق في الطلاق فكذا يجوز استعمال الفاظ الطلاق للعتق بالقياس والجامع كون كل واحد منهما منبلا للملك او بينا للزالة لان الاستعارة باب من اللغة لان الابدان في معاني اللغة لافي معاني النصوص وكذلك تعليل جواز النكاح بالفاظ التملك مثل البيع والهبة واستعارة كلمة النسب للتحرير وكذلك التعليل بشرط التملك في الاطعام في كفارة اليمين باطل عندنا لان الاطعام اسم لغوي وكذلك الكسوة فلا يكون ما يعقل بالكسوة حكما شرعيا لتصح تعديته بالتعليل الى غيره بل يجب العمل بحقيقة الاطعام وهو ان يصير المرء طاعما يصح التملك بدلالة النص واما الكسوة فاسم لما يلبس للمنافع اللباس فبطل التعليل من كل وجه وكذلك التعليل لاثبات اسم الزنا للواطئة واسم الخمر اسائر الاشرية واسم السارق للنباش باطل لما قلنا وهو ان شرط القياس تعديعية الحكم الشرعي وهذه الجملة اسماء لغوية فلا يجري فيها القياس كذا في البرزوي (قوله وصح التفرع) بقوله فلا يثبت اللغة بالقياس (قوله اما في مطلق القياس فهو باطل) لان قياس السماء على البيت في الحدوث يجمع التأليف في اثبات الصانع تعالى مثلا يقال في اثبات الصانع قس بالدار السماء لان الدار هل يمكن حدوثها بغير صانع فاطنك بالسماء وكذا قياس الاغذية النكشيرة على العسل في الحرارة يجمع الحلاوة وامثال ذلك مما لبس باقية شرعية لانها لا يتوقف في القياس على كون حكم الاصل شرعيا وهو ظاهر (قوله وفي القياس الشرعي) عطف على قوله اما في مطلق القياس يعني ان اشترط كون

حكم الاصل شرعيا في القياس الشرعي فسلم لكن لا معنى لتفريع عدم القياس في اللغة على القياس الشرعي وحاصل اندفاع هذا وصحة التفريع ان الجمهور احتجوا بقوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها فان هذا النص دليل قاطع ان الاسماء كلها توقينية فلا يجوز ان يثبت شيء منها بالقياس لان القياس لا يثبت من تعاميل الحكم في الاصل ثم التعدينية وتعليل الاسم غير جائز لانه لا مناسبة بين شيء من الاسماء وبين شيء من السميات وبدون التعاميل لا يصح القياس البتة ولان العرب قد يسمى الزجاجة انى يقر الماء فيها قارورة ولا يسمى الحوض والدين واكوزوا الاواني قارورة وان قر الماء فيها وكذلك العرب يسمى الفرس الاسودادهم اسواده والاحر كيتا لحرته ولا يسمى الثوب الاحر كيتا ولا الثوب الاسودادهم وكذا في الادمي فثبت ان اثبات اللغة ليس بقياسي فصح التفريع (قوله ولا يقال الذي اهل للطلاق فاهل للظهار كالمسلم الخ) اعلم ان ظهار الذي باطل عندنا صحيح عند الشافعي رحمه الله قال لان موجب الظهار الحرمة وهو من اهل الحرمة كالمسلم والاصل فيه ان الكفار يخاطبون بالحرمة والعقوبات وهو ايضا اهل اوجب المال انه هو اهل الاطعام والاعتناق وان لم يكن اهلا اوجب الصوم الا ترى ان العبد ليس باهل للاطعام والاعتناق وصح ظهاره لانه اهل للصوم وان سألنا انه ليس باهل لوجب الكفارة لكنه اهل لثبوت الحرمة الا ترى انه اهل للحرمة الثابتة بالطلاق فكذا يكون اهلا للحرمة الثابتة بالظهار ولا يلزم من عدم كونه اهلا لوجب الكفارة ان لا يصح ظهاره في حق الحرمة كالبلاء الذي عندنا جنيفة رحمه الله فانه صحيح مع انه ليس باهل لوجب الكفارة لانه اهل لوقوع الطلاق فكذا هذا وقال علماءنا هذا التعليل فاسد لان حكم الظهار في حق المسلم حرمة متناهية الى وقت اداء الكفارة ولا يمكن ان يثبت تلك الحرمة في حق الذي لانه ليس باهل لوجب الكفارة فلا يكون اهلا لوجب الحرمة المتناهية بالكفارة فلما ثبتنا بالتعليل حرمة غير متناهية لمكان تغيير الحكم الاصل في الفرع وانما قلنا انه ليس باهل لوجب الكفارة لان المقصود من الكفارة تطهير البدن من الاثم وستر الذنوب والكافر لا يطهر ولا يستر ذنبه ولهذا قلنا فيها معنى العبادة حتى تتأدى بالصوم الذي هو عبادة محضة ويحتاج الى النية بخلاف العبد فانه اهل لوجب الكفارة لكنه عاجز عن التكفير بالمال لعدم الملك له كالفقير عاجز عن التكفير بالمال فيكفر بالصوم حتى لو اخرج الاداء الى زمان العتق ثم اصاب ما لا يجب عليه التكفير بالمال وهذا يخالف الابلاء لانه طلاق متعلق والذي من اهل الطلاق (قوله فانه ليس بنظيره

لان عذره دون عذر النسيان الخ) يعني لا يتعدى حكم النسيان في القطة الى الخاطيء لان الخطأ ليس بنظير النسيان لان عذر الخاطيء دون العذر في النسيان لان النسيان امر جبل الانسان عليه اى خالق في الانسان في اصل القطة من غير اختيار فلا يمكن له الاحتراز عنه بوجه من الوجوه فكان سماويا محضا لا صنع للعبد فيه فنسب الى صاحب الحق فلا يصلح النسيان لضمان حقه لان الامر بالاتلاف مع الضمان لا يجتمعان بخلاف الخطأ فان الاحتراز عنه ممكن بالثبوت والاحتياط فلا يخلو عن نوع تقصير من جهة ترك التحرز الا ترى يجب عليه الدية والكفارة في القتل خطأ فيكون العذر في الخاطيء اقل وانقص من النسيان فصارت تعديته الى ما ليس بنظيره في العذر وكذلك المكروه لان عذره دون عذر النسيان ايضا الامكان التحرز عنه لان عذره جاء من غير صاحب الحق وهو من العباد لان الشرع مع ان الحكم في النسيان وهو بقاء صومه مع منافقته ثبت بطريق المنية وهو خلاف القياس فلا يقاس عليه غيره فان قيل جعل المص رحمه الله هذا النظر من باب المعدول به ولاثم جعل من باب التعدينية الى فرع ليس بنظيره وبينهما تناف لان الاول يتا في جواز القياس وان كان مثاله والثاني يقتضى جواز التعدينية لو كان مثاله قلت لا يتناقى المقصود وهو جواز القياس والثاني على تقدير التسليم ومن مثال ما عدى الى غير نظيره حكم تعدينية التيمم في شرط النية الى الوضوء قال الشافعي رحمه الله عدى حكم التيمم الى الوضوء في شرط النية لان الوضوء طهارة فلا يتأدى الابالية كالتيمم فلما ليس الوضوء نظير التيمم لان التيمم تلويث حقيقة وجعل طهورا ضرورة بالنية والوضوء تطهير بنفسه وغسل وقال الشافعي رحمه الله انتم عدتم حرمة المصاهرة من الحلال الى الحرام وليس بنظيره في اثبات الكرامة فقلنا ما عدنا من الحلال الى الحرام لان الوطى ليس باصل في تحريم المصاهرة حلالا كان او حراما وانما الاصل هو الولد المستحق لكرامة البشر فلما خلق من الماءين تعدى اليهما الحرامات كأنهما صاروا شخصا واحدا فصار اباؤه وابناؤه كبايئها وابنائها مثل امهاته وبناته ثم تعدى ذلك الى سبية وهو الوطى فصارعا ملا في اثبات الحرمة لمعنى الاصل فلم يجز تخصيصه لمعنى في نفسه وهو كون الوطى حلالا ولا يبطال الحكم وهو حرمة المصاهرة لمعنى في نفسه وهو الحرمة (قوله ولا يجوز السلم الحال قياسا على المؤجل) يعني قلنا ان السلم الحال باطل لان من شرط جواز البيع ان يكون المبيع مالا موجودا مملوكا مقدورا التسليم والشرع رخص في السلم بصقعة الاجل وتفسيره نقل الشرط الاصل الى ما يخلفه ويقوم مقامه وهو الاجل

لحاجة المقاييس فاقم القدرة التقديرية مقام الاصل لان الزمان يصلح للكسب الذي هو من اسباب القدرة فاستقام خلفا عنه فكان الشرط موجودا حكما ببقاء خلفه واذا كان النص المرخص ناقلا للشرط وكانت الرخصة رخصة نقل فلم يستقم تعليل الشافعي للاسقاط والابطال حاصله جوز الشافعي سلم الحال في الموجود وصورته ان يقول اسلمت فيه حالا بجميع الشرابط فيكون تعليل الشافعي رخصة اسقاط فلم يصح بيانه انه قال هذا دين يجب في الذمة مؤجلا فيجب حالا كالتن فانه دين في الذمة فيجب مؤجلا كما يجب حالا قلنا هذا التعليل يؤدي الى كون الرخصة رخصة اسقاط لان كون المبيع مقدور التسليم شرط جمع البياعات وقد اسقطه اصلا وكان رخصة اسقاط وهذا تغيير النص لان النص نقل شرطية القدرة الحقيقية الى القدرة التقديرية وانه بتعليله ابطال القدرة اصلا فكان هذا التعليل يوجب الحكم في الفرع وهو السلم الحال على خلاف حكم الاصل وهو السلم المؤجل ويوجب ابطال حكم النص لانه تغيير محض فلم يستقم تعليل الشافعي للاسقاط (قوله واما التعليل من الطعام فلم يخصص من قوله صلى الله عليه وسلم لا تبيعوا الطعام الخ) اعلم ان النص رحمه الله جمع التعوض الواردة على هذا الاصل علينا فاجاب ودفع النقض والسؤال قال الشافعي رحمه الله انتم غيرتم حكم النص بالتعليل في مسائل منها ان نص الربوا يعم القليل والكثير وهو قوله صلى الله عليه وسلم لا تبيعوا الخ فخصصتم منها القليل بالتعليل حيث قتم العلة الكيل والجنس والنص لم يتناول القليل لانه ليس بمكيل فكان تغييرا لموجبه ولا معنى لقولكم ان الاستثناء يكون من الجنس فكان المستثنى منه الطعام بالطعام والمستثنى الطعام ايضا فكان الجنس واحدا حاصله انكم قتم اذا كان التعليل مغيرا للحكم الاصل كان باطلا عندنا ومن ذلك ان حكم النص في الاموال الربوية تحريم يعم القليل والكثير فيجوز بيع الحفنة بالحفنتين والتفاحنة بالتفاحتين والسفر جله بالسفر جلتين حيث قتم ان علة الربوا هي القدر والجنس والقدر اى الكيل غير موجود في بيع الحفنة وغيرها وهذا التعليل مغير للنص فيجوزتم القياس مع وجود النص في الفرع وقد اثبت الشافعي رحمه الله التعليل بعلة الطعام فيما لا يدخل تحت الكيل نحو بيع الحفنة بالحفنتين حرمة غير متساهية لانه لا يتصور المساواة بدون المساوي والمساوي هو المعيار وما لا يدخل تحت المعيار لا يتصور تسويته فلا يتكشف حرمة اصله فوجب تعليل الشافعي رحمه الله تغيير الحكم لان النص في الربوا تحريم متناه بالمساوي في المكيل وقد اثبت الشافعي فيما لا معياره غير متناه فيكون تغيير الحكم في الفرع وهو باطل (قوله فتقرير الجواب) ان المراد التسوية بالكيل وهي لا يتصور الا في الكثير يعني

ان المراد بالتسوية في النص وهو قوله صلى الله عليه وسلم لا تبيعوا الطعام بالطعام الاسواء بسواء المثلثة في المعيار وهو الكيل الا ترى الى ما يروى قوله سواء بسواء كيبلا بكيل فالحديث يفسر الحديث فلم يتناول النص بالقليل بدلالة الاستثناء لان التسوية لا يتصور الا في الكثير ولا يلزم تخصيص العام كما قاله الخصم فيجوز بيع الحفنة بالحفنتين والتفاحنة بالتفاحتين لان المساواة بالمعيار ولم يوجد في تحقق الفضل المعهود باعتبار شرعا لا مطلق الفضل ولهذا كان مضمونا بالقيمة عند الانلاف والعلية عند الشافعي رحمه الله هي الطعم ولا تخلص وهو المساواة كذا في الهداية لمخصا حاصل الجواب ان حكم النص تحريم متناه بالتساوي في المعيار بقوله صلى الله عليه وسلم الاسواء بسواء وقد اثبت الخصم بعلة الطعم فيما لا معياره كالسفر جلة والتفاحنة والحفنة غير متناه فكان خلاف ما اثبتته الشارع اذ الحرمة المتناهية غير المؤبدة كالحرمة الثابتة بالرضاع او المصاهرة غير الحرمة لثابتة بالطلق الثلاث فيكون هذا تعليل باطلا (قوله فاننا اذا قلنا لا تقتل حيوانا الا بالسكين) هذا بيان خصوص التعليل بعدم ثبوت الحرمة ان الخصوص انما يثبت بصيغة النص لا بالتعليل لان المستثنى منه انما يثبت على وفق المستثنى فيما استثنى من النفي لان حذف المستثنى منه في النفي جائز بالعلية المذكورة وهو المستثنى يدل على المحذوف واذا صح حذفه وجب اثباته من جنس المستثنى تحقيقا للاستواء كما قال محمد رحمه الله في الجامع الكبير او قال شخص ان كان في الدار الازيد فبعدي حران المستثنى منه بنو آدم اى ان كان في الدار احد بنى آدم فبعدي حر حتى اذا كان فيها صبي او امرأة يمتق واو كان فيها دابة او متاع لا يمتق لان الحيوان والعروض لا يتجانس بنى آدم فلا يدخل تحت البين ولو قال الاحار كان المستثنى منه الحيوان الذي يقصد بالسكنى حتى لو كان فيها اشاة وانسان يحنث ولو كان فيها متاع او سباع لم يحنث ولو قال الامتاع كان المستثنى منه كل شى ما يقصد بالسكنى ولو كان فيها احية او فارة او شى من سواكن البيوت لم يحنث استحسنانا لان كل قائل يسلم ان الخائف لم يقصد بيمينه نفي هذه الاشياء عن الدار فعلم منه ان المستثنى منه اذا لم يكن مذكورا يقدر على وفق المستثنى وههنا استثنى رسول الله صلى الله عليه وسلم الخيل بقوله الاسواء بسواء واستثناء الحال من الاعيان وهي الطعام باطل في الحقيقة فوجب ان يثبت عموم صدر الكلام في الاحوال بدلالة استثناء الحال وهو حال النساء والتفاضل والمجزئة ثم استثنى رسول الله صلى الله عليه وسلم من الاحوال الثلثة حال النساء وان يثبت اختلاف الاحوال الا في الكثير فصارت تغيير النص من العموم الى الخصوص بدلالة النص وهي دلالة الاستثناء

مصاحبا للتعليل لا بالتعليل كذا في البردوي ملخصا (قوله واما سقوط حق الفقير في العين الخ) هذا دفع نقض وسؤل ثان قال الشافعي اوجب النص وهو قوله صلى الله عليه وسلم في اربعين شاة شاة وفي خمس من الابل شاة الشاة في الزكوة صورتها ومعناها فانتم ابطالتم حق الفقراء عن صورتها بالتعليل والحق المستحق مراعى بصورته ومعناه كما في حقوق الناس (قوله وتقرر الجواب ان تغيير هذا النص ليس بالتعليل بل بدلالة النصوص في ضمان ارزاق العباد) يعني ان الزكوة ليس فيها حق واجب للفقير لان الزكوة عبادة محضة فلا تجب للعباد بوجه اذ لو كان فيها حق لما حل وطئ الجارية المشتراة للتجارة وبعد الحول قبل اداء زكوة وانما الواجب لله تعالى وانما سقط حقه في الصورة باذنه الثابت بمقتضى لنص لا بالتعليل لان الله تعالى وعد ارزاق الفقراء بقوله جل وعلا وما من دابة في الارض الا اعطى الله رزقا وبقوله نعم الصدقات للفقراء (قوله وايجاب الزكوة في اموال الاغنياء) عطف على قوله في ضمان ارزاق اي وبدلالة النصوص الواردة في ايجاب مال الزكوة على الاغنياء لنفسه شكرا لنعمة غنائه (قوله فلا يجيب للفقراء ابتداء) وانما يصرف اليهم ايفاء لحقهم وانجاز العدة ارزاقهم حاصله ان الله تعالى وعد ارزاق الفقراء ثم اوجب مالا يسمى معينيا على الاغنياء لنفسه ثم امر الاغنياء بصرفه الى الفقراء ايفاء للرزق الموعود لهم (قوله ولا شك ان حوايجهم مختلفة الخ) يعني ان حقهم في مطلق المال لا في العين لان حوايجهم كثيرة مختلفة لا ترفع بالاشاء مثلا بل بمطلق المال فلما امر الاغنياء بالصرف الى الفقراء مع ان حقهم في مطلق المال دل على اذنه باستبدال حقهم ضرورة وهذا الامر بانجاز المواعيد للفقراء كالسلطان يعطى الجائزة والعطية الراتبية لاصحاب الوظائف كتبها باسمائهم ثم امر بعض وكلائه ان يجزها من مال معين بعينه كان اذنا بالاستبدال فصار التغيير مجامعا للتعليل بالنص لا بالتعليل كذا في البردوي ولنا طريق آخر في سقرط حق الفقير في العين لانه لاحق للفقير في الشاة وانما حقه في ماليتها فانه صلى الله عليه وسلم جعل الابل ظرفا للشاة بقوله وفي خمس من الابل شاة وعينها لا توجد في الابل بل يوجد ماليتها فعرف انه اراد بالاشاء ماليتها (قوله فلما امر الله تعالى بالصرف اليهم الخ) هذا جواب سؤل مقدر تقديره ان الشاة الصالحة للفقير هي التي وجبت لله تعالى بحق الله جل وعلا والتعليل في حق الله لغو فيجب اخراج عين المسمى والنزاع فيه فاجاب بقوله فلما امر الله تعالى (قوله فعلم ان ايفاء اسم الشاة) باذن الله تعالى يعني لما امرنا الله تعالى بايفاء رزق الفقير منها بالتسليم اليه ورزقه مال مطلق دل على ايفاء الاسم باذن الله تعالى (قوله وان ذكره عطف على قوله

ان الغناء اي وعلم ان ذكره (قوله لان الايتاء من جنس النصاب اسهل) فيه نظر لان الايتاء في خمس من الابل شاة ليس من جنس النصاب وان كان في قوله في اربعين شاة شاة من جنس النصاب الا ان يقال ان المذكور في الغالب من جنس النصاب (قوله ان التعليل انما وقع لحكم اخر) اي انما وقع التعليل لحكم شرعي آخر دون الابطال (قوله وهذا ليس بحكم ثابت باصل الخلقة) اي كونه الشاة صالحة للصرف الى الفقير ليس بحكم ثابت باصل الخلقة لان الشاة تقع لله تعالى بابتداء قبض الفقير قرينة مطهرة يعني اذا قبض الفقير الشاة يكون قابضا لله تعالى بنيابته عنه قال الله تعالى يقبل التوبة عن عباده ويأخذ الصلوات وقال صلى الله عليه وسلم الصدقة تقع في كف الرحمن قبل ان تقع في كف الفقير فاذا كان قبض الفقير قرينة مطهرة فتصير الشاة من الاوساخ كالماء المستعمل تل النبي صلى الله عليه وسلم يابني هاشم ان الله كره لكم اوساخ الناس وعوضكم عنها بخمس الخمس فلا يكون حكما ثابتا باصل الخلقة (قوله لان المراد به صلاحية حدثت بعدما كانت باطلة في الامم السالفة الخ) يعني ان المراد بالتعليل صلاحية اكل الصدقة وصرفها الى الفقير حدثت بعدما كانت باطلة في الامم الماضية لان في الامم الماضية قد كانت النار تنزل فتحرق الصدقة المقبولة واما في هذه الامة احدثت الصدقة بعد ان ثبت خبثها بشرط كون الامة محتاجين ومضطرين كما تحل الميتة بالضرورة وحرمت الزكوة على الغني فصار صلاح صرف الشاة الى الفقير بعد الوقوع لله تعالى بابتداء البدينية من الله تعالى لتصير مصروفا الى الفقير بدوام يده حكما شرعيا فالصلاح صرف الشاة للمال المتقوم وعديناه الى سائر الاموال للاشتراك في العلة (قوله فالتغيير مع التعليل لانه) اي تغيير النص الذي اوجب الشاة من العينية الى القيمة مجامع ومصاحب للتعليل بالنص لا تغيير النص بالتعليل يعني ما ابطالنا بالتعليل حقا مستحقا للفقير هذا جواب عن قول الشافعي رحمه الله ان الزكوة حق الفقراء فيكون التعليل تغيير للنص فاجاب بقوله فالتغيير مع التعليل لانه حاصله ليس في الزكوة حق واجب للفقير حتى يتغير بالتعليل لان الزكوة عبادة محضة فلا تجب للعباد بوجه وانما الواجب لله تعالى وانما سقط حقه في الصورة باذنه بالنص لا بالتعليل لانه وعد ارزاق العباد ثم اوجب مالا يسمى على الاغنياء لنفسه ثم امر بانجاز المواعيد من ذلك المسمى وذلك لا يحتمل الانجاز مع اختلاف المواعيد الا بالاستبدال فيكون اذنا بالنص لا بالتعليل فلا يكون تغيير الحق الفقير اعلم ان في المسئلة طريقين المنع والتسليم اما التسليم فلانا سلمنا انا ابطالنا بالتعليل استحقاق عين الشاة لئلا يكون لاحق

للفقير في صورة الشاة وانما حقه في مائة الشاة والدليل عليه ان الشرع جعل الابل ظرفا لوجوب الشاة وانها لا تصلح ظرفا لعين الشاة وانما يكون ظرفا لمايتها فثبت انه اراد من الشاة مايتها وان حق المستحق للفقير مائة الشاة لاصورتها فح لا يكون في تعليلنا ابطال حق الفقير من حيث الصورة الا ترى انه لو ادعى واحدا من الابل جاز فلو كان صورة الشاة مستحقة لما صح اداء واحد من الابل الخمسة وهذا جائز بالاجماع فثبت ان لاحق للفقير في صورة الشاة فلا يكون ابطالا لحق الفقير والثاني طريقة المنع وهو اننا ما بطلنا حقا مستحقا اصلا لانه لاحق للفقير في الزكوة لاصورة ولا معنى فانه حق الله تعالى وهو عبادة محضة فلا تجب للعباد بوجهه يعني لاحق للفقير فيها اصلا لانه لو كان له حق فيها لما حل اكل الطعام الذي وجب فيه الزكوة قبل اداء الزكوة ولما حل وطئ الجارية المشتراة للتجارة بعد الوجوب قبل الاداء فلما جاز تصرف المالك قبل اداء الزكوة بعد الحول وحل اكل الطعام قبله علمنا انه حق الله تعالى خالصا من ارکان الدين كالصلوة والصوم كما قال النبي صلى الله عليه وسلم بنى الاسلام الى قوله وايتاء الزكوة فثبت انها حق الله تعالى وليس في تعليلنا ابطال حق الفقير اصلا والفرق بين هذين الطريقين المشايخ ان في الاول حق الفقير في المالية لا في الصورة والتعليل يبطل استحقاق الصورة وفي الثاني لاحق للفقير لافي الصورة ولا في المالية وانما هي حق الله تعالى حاصله ان حق الله جل وعلا لا يقبل التغيير ايضا بالتعليل الا ان حقه في صورة الزكوة سقط باذنه الثابت باقتضاء النص لا بالتعليل لانه وعدار زاق الفقراء ثم اوجب ما لا يسمى على الاغنياء لنفسه ثم امر بانجاز المواعيد للفقراء من ذلك المال وذلك المسمى لا يحتمل ايتاء المواعيد المختلفة التي بلغت حد الكثرة الا بالاستبدال الى القيمة فثبت ان التغيير باقتضاء النص مجامعا اي موافقا ومصاحبا للتعليل خاصا بالنص لا بالتعليل (قوله فان قبل كان النص الدال) حاصل السؤال ان التغيير لما ثبت باقتضاء النص مصاحبا للتعليل خاصا بالنص لا بالتعليل فاي فائدة في التعليل اذ الفائدة في التعليل تعدية الحكم من المنصوص الى ما لا نص فيه ولم يوجد فيكون التعليل لغوا (قوله قلنا لا معنى لجواز الاستبدال) حاصل الجواب لا معنى لجواز الاستبدال المسمى بالشاة الاسقوط اعتبار اسم الشاة وجواز ايتاء حق الفقير من كل جزء يصلح للصرف الى الفقير من الشاة (قوله وهذا لا يدل على صلاحية القيمة) اي هذا المعنى لا يدل على صلاحية قيمة الشاة للفقير (قوله وكل منقوم للصرف) اي ولا يدل على صلاحية كل مال منقوم للصرف الى الفقير

قوله

(قوله بعد ما لم يوجد في الامم السالفة) لان في الامم الماضية قد كانت النار تنزل فحرق المتقبل من الصدقات (قوله وهذا تنصيص على صلاحية) اي الامر بصرف الشاة الى الفقير تنصيص على صلاحية صرف الشاة الى الفقير بعد الوقوع لله تعالى بابتداء البديهة من الله جل وعلا حتى تصير الصدقة مصروفا الى الفقير بدوام يده حكما شرعيا في الشاة (قوله فلا بد من اثبات كون القيمة او كل منقوم صالحا للصرف وذلك بالتعليل) يعني علنا صلاحية صرف الشاة الى الفقير بالقيمة او بكونه مالا متقوما لان جواب الفقير انما تدفع باعتبار النقوم والمالية لا باعتبار العينية ولا باعتبار كونها صالحة للغداء او كونها شاة لان ايتاء المواعيد من الشاة المسماة لا يمكن لان المواعيد المختلفة بلغت حد الكثرة وعديتها الى سائر الاموال على موافقة سائر الال الشرعية فان الحكم في العلة الشرعية يفهم الحكم بآبائه في الفرع مع كونه في المنصوص على ما كان قبل التعليل وفيما نحن فيه بهذه المثابة فان النص اوجب الشاة فثبت باقتضاء النص ان صورة الشاة ليست مستحقة بل صلاح الصرف الى الفقير فثبت بالتعليل كون صلاح الصرف بعلة النقوم فعدية الصلاح وهو الحكم الشرعي بعلة النقوم الى الفرع على مثال سائر الال حاصله لما ثبت ان الواجب خاص حق الله تعالى وصار الفقراء مصارف باعتبار الحاجة فلا بد من التعليل بقيمة الشاة والنقوم حتى يكون بحملتهم مصارف للزكوة مثل الكعبة للصلوة وكل واحد من الاصناف في حق جواز اداء الزكوة مثل جزء من الكعبة واستقبال جزء من الكعبة جائز كاستقبال كلها فكذلك هذا فكان قول الشافعي تغييرا بان جعل الزكوة حقا للعباد وهو خطأ عظيم كذا في البردوي (قوله مع ما فيه من الاشعار بان الاستبدال انما يجوز بما يعتد به في دفع الحاجة حتى لو سكن الخ) حاصله جواب آخر لقول الشافعي رحمه الله انه قال لما صار التغيير مصاحبا ومجامعا للتعليل بالنص لا بالتعليل فاي فائدة للتعليل اذ الفائدة في التعليل تعدية الحكم من المنصوص الى ما لا نص فيه ولم يوجد بل فيه نص فاجاب بان الاستبدال ثبت على الاطلاق وانه يتناول الاستبدال بما يصلح لدفع حاجة الفقير وبما لا يصلح كمن اسكن الفقير داره بنية الزكوة مدة معلومة او اركبه دابته او سفينته مدة معلومة بنية الزكوة لا يجوز عن الزكوة لان المنافع لا يصلح لدفع حاجة الفقير او لا تصلح للاستبدال لانها عوض والزكوة عين ولا يجوز استبدال الناقص من الكامل وهو المنفعة من العين لان العين خير من المنفعة (قوله والحاصل ان الصدقة يقع لله تعالى ابتداء يعني يقع تسليم الشاة الى الفقير لله جل وعلا على الخلوص في ابتداء القبض كما قال الله تعالى هو يقبل التوبة عن عباده ويأخذ

الصدقات وقال صلى الله عليه وسلم الصدقة تقع في كف الرحمن قبل ان تقع في كف الفقير (قوله وللفقير بقاء) لان صلاح الصنف الى الفقير بعد الوقوع لله تعالى بدوام يده حكما شرعيا في الشاة بانجاز مواعيد الفقير باق للفقير

فصل في ركن القياس

لما فرغ عن بيان اشراط شرع في بيان الركن (قوله ركن الشيء جزؤه الداخل في حقيقته الخ) فعلى هذا التعريف يكون ركنه متعددا سياتي تحقيقه اعلم ان ركن الشيء جانبه الاقوى لغة يقال اركان الكعبة والبيت ويطاق على من هو الاصل والعمدة يقال هو ركن من اركان الولاية وفي عرف الفقهاء ركن الشيء ما لا وجود لذلك الشيء الا به كالقيام والركوع والسجود للصلوة وفي الاصطلاح ركن الشيء ما يقوم به ذلك الشيء وقيل لا وجود للشيء الا به (قوله والمشهور انه للقياس اربعة الخ) اقول هذا يخالف ما قاله صاحب البرهان وصاحب الكشف واليردوى قال صاحب البرهان ويجوز ان يكون للشيء اركان كالصلوة كما سبق وان يكون له ركن واحد كالقياس فان مداره على الوصف الذي هو مناط الحكم وقال صاحب الكشف ولما يكن للقياس وجود الا بالمعنى الذي هو مناط الحكم كان ذلك المعنى ركننا فيه انتهى وقال صاحب اليردوى ركن القياس ما جعل علما على حكم النص مما شتمل عليه النص وجعل الفرع نظيره في حكمه بوجوده وهو جائز ان يكون وصفا لازما مثل الثمنية جعلنا هاعلة للزكوة في الخلى والطعم جعله الشافعي رحمة الله علة للربوا ووصفا عارضا واسما كقول النبي صلى الله عليه وسلم في المستخاضة انه دم عرق انفجر وهو اسم علم وانفجر صفة عارضة غير لازمة انتهى وباقى التفصيل فيه حاصله ان المراد بالركن اما نفس ماهية الشيء على ما اشار اليه في الميزان من ان ركن القياس هو الوصف الصالح المؤثر وما سواه مما يتوقف عليه اثبات الحكم شرائط لا اركان او جزء الشيء على ما ذهب اليه بعض المحققين من ان اركان القياس اربعة الاصل والفرع وحكم الاصل والوصف الجامع واما حكم الفرع فثمره القياس لتوقفه عليه لاركنه فالص رحمة الله اختار مذهب بعض المحققين وفخر الاسلام وغيره اختار مذهب صاحب الميزان لكن الاظهر والاحسن ان يراد بالركن جزء الشيء لان انعقاد القياس كما توقف على المعنى الذي هو العلة يتوقف على الثبوت الباقية كذا في الكشف لكن في قوله والمشهور نظر (قوله او الاستحسان بالقياس الخ) فان قلت ان القياس الخفي يسمى بالاستحسان فكيف يكون الاستحسان بالقياس الخفي قلت نعم ان الغالب في كتب اصحابنا انه اذا ذكر الاستحسان اريد به القياس الخفي لكن الاستحسان اعم

من القياس الخفي فان كل قياس خفي استحسان وليس كل استحسان قياسا خفيا لان الاستحسان قد يطلق على غير القياس الخفي ايضا كما ذكر في التوضيح فيكون الاستحسان بالقياس الخفي استحسانا غيره (قوله واما الجامع المسمى بالعلة) اي الوصف الجامع المسمى بالعلة وهو الركن وحده عند صاحب الميزان وفخر الاسلام (قوله فما جعل علما الخ) اي الوصف الذي جعله المجتهد علامة على حكم النص اي دالا على وجود الحكم الثابت بالنص في المنصوص عليه (قوله على حكم النص) اي الوصف الجامع ما جعل علامة على حكم النص في الفرع فلهي هذا كانت العلة الشرعية عللا مصححا كالعلة النحوية (قوله فان المؤثر في الحقيقة هو الله تعالى) هذا تصحيح كون العلة علامة وجواب اسؤل مقدر بانه اختلفوا في تعريف العلة فقال البعض هي المعرف اي ما يكون دالا على وجود الحكم وقالوا العلة الشرعية كلها معرفات لانها ليست في الحقيقة بمؤثرة بل المؤثر هو الله تعالى فيدخل العلامة في تعريف العلة ولا يبقى الفرق بينهما فلا يشكل اطلاق العلة بالعلامة اقول لا بد من الفرق بين العلة والعلامة لان الفرق ثابت بينهما فان الاحكام بالنسبة اليها مضافة الى العلة كالمالك الى الشراء والقصاص الى القتل وابست الاحكام مضافة الى العلامات وبعض العلماء عرفوا العلة بالمؤثر فعلى هذا يشكل بالعلامة والعلة الشرعية فانها ابست في الحقيقة بمؤثرة لان العلة الشرعية كلها معرفات لان الحكم قديم فلا يؤثر فيه الحادث ويمكن ان يدخل العلامة في هذا لان المراد من المؤثر ما به وجود الشيء كالشمس للضوء وانار الاحراق لالتأثير الحقيقي بدلالة تخلفه في قصة ابراهيم عليه السلام والكسوف وبعض الناس عرفوا العلة بالباعث لاعلى سبيل الايجاب يعني ما يكون باعثا للشارع على شرع الحكم كما في قولك جئتكم لاكمال الاكرام باعث على المجيء والقتل العمد باعث للشارع على شرع القصاص صيانة للنفوس لاعلى سبيل الايجاب كما قال المعتزلة فان العلة توجب على الله تعالى شرع الحكم عندهم على ما عرف ان الاصلح للعباد واجب على الله سبحانه وتعالى عندهم (قوله وهذا مبنى على ان افعال الله تعالى معللة بالحكم والمصالح الخ) يعني ان افعال الله تعالى معللة بمصالح العباد عندنا من جلب نفع الى العباد او دفع ضرر عن العباد مع ان الاصلح لا يكون واجبا عليه تعالى خلافا للمعتزلة قال مولانا الخيالي وههنا بحث وهو انه لا شك ان ترك ما فيه الحكمة بخل اوسفه او جهل فوجب عليه تعالى وتقدس رعاية المذهب انه لا واجب عليه اصلا اللهم الا ان يقال المراد نبي الوجوب في الخصوصيات انتهى يعني المراد نبي الوجوب في الخصوصيات لا النبي مطلقا اقول لم لا يجوز

ان يكون محصله ان الله تعالى لا يترك بمقتضى جرى العادة وذلك ليس من الوجوب في شئ بل يكون اطلاق الوجوب عليه مجرد اصطلاح فلا يضر من هبنا انه لا واجب عليه اصلا كما قال بعض المحققين (قوله حيث قالوا العلة الشرعية مؤثرات حقيقية كالعقلية) يعني قال المعتزلة لافرق بين العلة العقلية والشرعية في كونها مؤثرتين لا بد واتهما حاصله ان كل من جعل العلية العقلية مؤثرة بذواتها يجعل العلة الشرعية كذلك وهم المعتزلة قالوا ان اثار علة الاحراق بالذات بلا خلق الله تعالى الاحراق وكذا القتل العمد بغير حق علة لوجوب القصاص ايضا عقلا وكل من جعل العلة العقلية مؤثرة بمعنى انه جرى العادة الالهية بخلق الاثر عقيب ذلك الشئ فيخلق الله تعالى الاحراق عقيب مما ساء النار لانها مؤثرة بذاتها يجعل العلة الشرعية كذلك بانه حكم انه كلما وجد ذلك الشئ يوجد عقيب الوجوب حسب وجود الاحراق عقيب مما ساء النار فان المتولدات بخلق الله تعالى عندها هل السنة والجماعة على ما عرف في علم الكلام (قوله وبوت بطلان الاصل يغني عن اثبات بطلان الفرع) يعني انهم جعلوا النار مؤثرة علة اصلية للاحراق بالذات بلا خلق الله تعالى وجعل القتل العمد بغير حق علة فرعية مؤثرة كوجوب القصاص فلما اثبتنا تخلف علية النار في الاحراق في قصة ابراهيم عليه الصلوة والسلام يغني عن اثبات بطلان الفرع وهو القتل العمد المدون موجب شرع القصاص عليه (قوله والثانية بعض الاشاعة) اي الطائفة الثانية التي وقع عليهم الرد بعض الاشاعة وهم ابعد من الحق لانهم قالوا افعال الله تعالى ليست معللة اصلا فعلى هذا يلزم انكار النبوة لان بعثة الانبياء عليه الصلوة والسلام لاهتداء الخلق واظهار المعجزات لتصدق يقفهم فن انكر التعليل فقد انكر النبوة وقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وقوله تعالى وما امر الا بالعدل والايحسان والله محلي ذلك كثيرة في القرآن ودالة على كون افعال الله تعالى معللة بمصالح العباد عندنا مع ان الاصل لا يكون واجبا عليه تبارك وتعالى (قوله لاستلزامه الاستكمال بالغير) يعني دليلهم انه ان فعل اغرض فان لم يكن حصول ذلك الغرض اولى به من عدمه امتنع عنه فعله وان كان اولى به كان مستكملا به فيكون ناقصا تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وقد قيل عليه انه انما يكون مستكملا به لو كان الغرض راجعا اليه وههنا راجع الى العبد واجابوا عن ذلك ان تحصيل مصلحة العبد وعدمه ان استويا بالنسبة اليه تعالى لا يكون غرضه وداعيا له الى الفعل لانه ح يلزم الترجيح من غير مرجح وان لم يستويا بالنسبة اليه تعالى يكون فعله اولى فيلزم الاستكمال اقول

هذا الجواب غير مرضي لاننا لانسلم انه ان استويا بالنسبة عليه تعالى لا يكون غرضا وداعيا له ولا نسلم الترجيح من غير مرجح ام لا يجوز ان يكون الاولوية بالنسبة الى العباد مرجحا كذا في التوضيح (قوله ثم انها امارات على الحكم في الفرع عند اكثره شايخنا) اي العلة الشرعية امارات على الحكم في الفرع قوله لان حكم الاصل ايضا يضاف الى الفرع اي ان حكم الاصل كما يضاف الى النص يضاف الى العلة (قوله اذا المراد منها الباعث لشرع الحكم) اي اذا المراد من العلة الباعث لان بعض الناس عرفوا العلة بالباعث يعني ما يكون باعثا للشارع على شرع الحكم كما في قولك جئتكم لاكمالكم الاكرام باعث على المجيء (قوله وهو ان يكون مشتقلا على حكمة صالحة) اي الباعث ان يكون مشتقلا على حكمة صالحة من جلب نفع الى العباد او دفع ضرر عن العباد (قوله لان تكون مقصودة للشارع) علة لقوله باعث لان تفسير الباعث هو مشتق على حكمة مقصودة للشارع في شرع الحكم (قوله لا بمعنى الامارة المجردة) اي لا العلة بمعنى الامارة المجردة (قوله واللام يبق فرق بين العلة والعلامة وهو ثابت بالاجماع) اي الفرق ثابت بالاجماع فيكون العلة بمعنى الباعث لا بمعنى مجرد الامارة فعلى هذا التحقيق كانت العلة الشرعية عللا مرجحة كالعلة البيانية (قوله ما اي من الاوصاف التي اشتمل النص عليه الخ) يشير الى ان من في مابين ما في قوله فاجعل وما عبارة من اوصاف متعددة كما اختاره حاصله يجوز ان يكون ما جعل علما على حكم النص وصفا فردا وهذا بالاتفاق ويجوز ان يكون عددا من الاوصاف وهذا مختلف فيه اتفق جمهور الفقهاء ان التعليل باوصاف متعددة جائز لان من الجائز ان يكون للهية الاجتماعية من الاوصاف تأثيرا في اثبات الحكم كما في الوصف الواحد واختار فخر الاسلام وصفا فردا من الاوصاف التي اشتمل عليه النص فيكون ما عبارة عن الوصف الفرد الذي جعله المجتهد علامة على حكم النص والمراد من النص المنصوص وضمير عليه راجع الى ما (قوله اما بصيغته كاشتمال نص الربوا على الكيل والجنس الخ) اي يكون المعنى الذي هو علامة على الحكم مذكورا في النص صريحا يعني ان التعليل بالقدر والجنس مفهوم من قوله صلى الله عليه وسلم كيلا بكيلا وزنا بوزن مثلا بمثل والفضل ربوا فيكون نص الربوا وهو حرمة الفضل متعلقة بوصفين وهما القدر والجنس (قوله او غيرها كاشتمال نص النهي عن بيع آبق على العجز عن التسليم) اي او يكون المعنى الذي هو علامة على الحكم ليس بمذكور في النص بصيغته وصرح به لانه عليه السلام نهى عن بيع الآبق وان كان مملوكا لكن الوصف المؤثر في النهي عن بيع الآبق

ليس بصريحه بل معلول بجهالة المبيع او جهالة مكان الابق او العجز
 عن التسليم حتى لو كان الابق في يد المشتري والبايع يعلمه انه في يده جاز البيع لان
 من شرط جواز البيع ان يكون المبيع موجودا مملوكا مقدورا للتسليم لقوله صلى الله
 عليه وسلم لا يبيع فيما ليس عند الانسان والمراد من كلمة عند كونه حاضرا مملوكا
 مقدورا للتسليم وقد وجد في يد المشتري (قوله وجعل الفرع عطف على قوله اشتما)
 اي اشتغل النص عليه وجعل ذلك النص الفرع نظيرا للمنصوص عليه (قوله
 له في حكمه) اي حكم النص بذلك المعنى وهو المنصوص عليه (قوله بوجوده) اي
 بسبب وجود ذلك المعنى وهو المنصوص عليه حاصله ان الضمير في له وفي حكمه
 راجعان الى النص صورة والى المنصوص عليه معنى وفي وجوده راجع الى كلمة ما زال به
 للسببية اي بسبب وجود ذلك المعنى وهو الوصف المؤثر في الفرع اعلم ان المص
 رحمه الله جعل ههنا الوصف الجامع المؤثر مع الاصل وحكم الاصل والفرع
 الذي يساوي الاصل بالوصف الجامع ركنا للقياس لانه لا بد من التيسر عليه
 وحكمه والفرع وتسوية الاصل بوجود الوصف فيكون المجموع ركنا واحدا
 كما اشار اليه فخر الاسلام كذا في البرهان امكن هذا يخالف ما ذكره المص اولا ان
 اركان القياس اربعة الاصل والفرع وحكم الاصل والوصف المؤثر الجامع والحكم
 في الفرع من ثمرات القياس اقول يمكن التوفيق بان يقال ان ما ذكره اولا مختاره
 وهذا مذهب فخر الاسلام وانما ذكر هذا على وفق عبارة فخر الاسلام رعاية للمذهبين
 (قوله ويكون) اي الجامع هذا اشارة الخ يعني عدم تقييد الوصف اللازم بالجلى
 اشارة اوقوله جليا وخفيا اشارة الى نفي شرائط البعض (قوله وصفا لازما جليا
 منصوصا عليها) الظاهر ان يقال للمنصوص عليه فتأمل (قوله وصفا لازما الاصل)
 اي وصفا خلقيا للاصل مثل التمنية جعلناها علة اوجوب الزكوة في الحلبي يعني
 الزكوة في المضروب بعلة التمنية والحلبي في كونه صالحا للتمنية مثل المضروب فتجب
 فيه ايضا (قوله وهذا الوصف لا ينفك عنهما اصلا) اي التمنية لا ينفك عن الذهب
 والفضة اصلا يعني لا يتفاوت بالصناعة وعدمها فان الله تعالى خلقهما ثمة الاشياء
 فيكون الحلبي ثمة مثل المضروب (قوله وللربوا عند الشافعي) عطف على قوله
 للزكوة في المضروبة عندنا حاصله عللنا بالتمنية في وجوب الزكوة في حلبي النساء
 وقلنا تجب الزكوة في المصنوع منهما كما تجب في غير المصنوع بعلة التمنية با صل
 الحلقة وعلل الشافعي رحمه الله بالتمنية في باب الربوا مثل الطعم فان الطعم وصف
 لازم للطعم ولا يزول عنه بحال كالتمنية للحجرين وهذا امر دود عندنا لان تعليله بالعلة

القاصرة لا يتعدى الى الحلبي بخلاف تعليلنا بالتمنية في باب الزكوة لانها متعدية الى
 الحلبي (قوله او وصفا عارضا الخ) كالكيل في الخنطة للربوا فاعلمنا بالكيل في
 الربوا وهو غير لازم لانه يختلف باختلاف العادات بين الناس في بعض الاماكن وفي
 بعض الاوقات كما في بخارا وفي جمع ديار الحجم خصوصا في ديار الروم قد تباع وزنا
 وبجازفة لا كيلا (قوله ويكون جليا كالطواف) اي الوصف المؤثر يكون جليا ظاهرا
 كالطواف فانه جعل علة لسقوط نجاسة في حق سور سواكن البيوت لان
 سور سواكن البيوت بلوى فلا يكون سورها حراما اما اذا لم يكن حيوان من
 الطوافين فيكون سور حراما لان تعليل مشايخنا في نجاسة سور السباع فان السبع
 حيوان محرم للاكل للكرامة ولا بلوى في سورته فيكون حراما كسور الكلب والخنزير
 حاصله يكون الوصف ظاهرا لا يحتاج الى التأمل كالطواف جعل علة لسقوط نجاسة
 في الهرة وسواكن البيوت فتح يجرز تعليله كقوله صلى الله عليه وسلم الهرة لبست
 بنجسة لانها من الطوافين والطوافات عليكم فتعليله صلى الله عليه وسلم
 دل على ان هذا النص معلول بان عدم نجاسة سور الهرة للطواف لما فيه من
 الضرورة (قوله وخفيا كالقد والجنس) اي الوصف المؤثر خفيا في الاشياء الستة
 مثل الكيل والجنس في المكيلات والوزن والجنس في الموزونات وقيل المراد من الجلى
 القياس الظاهر ومن الخفي الاستحسان وفيه اشارة الى رد من لم يجوز التعليل بالخفي
 كما قال المص رحمه الله في قوله ويكون وصفا لازما وجوابنا في الرد ان الخفي قد يكون
 اقوى والاعتبار بالقوة اولى (قوله ويكون اسما) اي اسم جنس اعلم ان المص
 رحمه الله جمع بين اسم الجنس والوصف العارض بحرف الواو وتقليد الفخر الاسلام
 وهذا يوهم انه لا بد من اجتماع الامرين لصحة التعليل بالوصف العارض وذكر
 شمس الائمة مكان الواو كلمة اوفقال وقد يكون وصفا عارضا او اسما وذكر القاضي
 ابو زيد مثل ما ذكر شمس الائمة ووجه ايراد المص بالواو ان في هذا المثال لا بد من
 الامرين لانتقاض الطهارة وذكر بعض الفقهاء ان الاسم ان كان مشتقا كالسارق
 والزاني يجوز ان يجعله علة لان الافعال لها صلاحية ان تجعل عللا في الاحكام
 وان لم يكن مشتقا فان كان علما كزيد وعمر ولا يجوز التعليل لجواز انتقاله وعدم
 لزومه لانه وضع موضع اسم الاشارة كهذا والاشارة لا يصلح علة وان كان اسم
 جنس كالانسان والرجل فن ائمة الاصول من يجوز التعليل به وهو المختار عند
 مشايخنا ومنهم من لم يجوز فان قيل التعليل باسم الخمر لا يجوز عندنا مع انه اسم
 جنس والتعليل باسم الدم يجوز وهو اسم جنس قلت الفرق بينهما بين وهو

ان التعليل باسم الخمر تعدية اسم الخمر من ماء العنب اذا غلا وقذف بالزبد الى النبيذ
 لترتيب الحرمة والاحكام على اسم الخمر بعد النقل وهذا تعدية في اللغة وهذا
 تعليل بمعنى الاسم تعدية الحكم به الى الفرع لا بمجرد الاسم فيكون في التحقيق
 تعابلا بالوصف فيصح كذا في الشروح (قوله ويكون حكما) اي ويكون العلم على
 حكم النص حكما من احكام الشرع كقول النبي صلى الله عليه وسلم في الشعبية
 التي سألته عن الحج ارايت لو كان علي ابيك دين فهذا اي قضاء الدين حكم
 شرعي يعني ان قوله صلى الله عليه وسلم ارايت الخ تعليل من النبي صلى الله عليه وسلم
 دين العباد على جواز اداء دين الله عز وجل فان قبل الدين وصف لاحكم قلت
 وجوب الدين في الذمة حكم من احكام الشرع (قوله والعلة كونهما ديننا وهو حكم
 شرعي) فان قيل لا يجوز ان يكون الحكم الشرعي علة للحكم الشرعي لان الحكم
 الذي جعل علة لا يتجاوز ان يكون مقدا على الحكم الذي جعل معلولا او متأخرا
 او قارنا له والاول مح لانه يلزم تخلف العلة عن الحكم اوجود الحكم الاول زمان
 عدم الثاني وكذلك الثاني لانه يلزم تخلف الحكم عن العلة لان المتأخر لا يكون
 علة للمتقدم وكذلك الثالث لانه ليس جعل احدهما علة الاخر اولي من العكس
 الاحتمال واذا كان كذلك لا يكون الحكم علة للحكم ولان شرط كون الشيء علة
 للشيء ان يكون العلة متقدمة على الحكم رتبة وهذا مجهول ههنا فلا يمكن الحكم
 بالعلة والجواب ان التعليل في مقابلة التنصيص وقد نص النبي صلى الله عليه وسلم
 في حديث الشعبية وقال ارايت لو كان علي ابيك دين وهذا تعابلا بحكم شرعي
 (قوله ويكون مر كبا كالكيل والجنس) اي يجوز ان يكون ما جعل علما على حكم
 النص عددا من الاوصاف هذا مختلف فيه اتفق جمهور الفقهاء ان التعليل
 باوصاف متعددة جائز لان من الجائز ان يكون للهيئة الاجتماعية من الاوصاف
 تأثير في اثبات الحكم كما في الوصف الواحد الا ترى ان حرمة ربوا الفضل متعلقة
 بوصف الكيل والجنس في المكيلات وبوصف الوزن والجنس في الموزونات لان
 كل واحد منهما ليس بمؤثر بل مجموعهما بخلاف النسبة فان حرمة ربوا النسبة
 متعلقة بوصف واحد وهو اما القدر او الجنس اعلم ان من جوز التعليل بالوصاف
 لم يقتصر على العدد وانكر الاشهرى وكثير من المعتزلة جواز التعليل بالوصاف
 وقالوا ان تركب العلة لوصح من الاوصاف لكانت العلية صفة زائدة على مجموع
 الاوصاف ولا تعلم عليتها والمعلوم غير المجهول واذا ثبت انها زائدة فلا يتخلو اما
 ان حصلت تلك الصفة لكل واحد من الاوصاف تمامها وح يلزم ان يكون كل

وصف علة لان يكون المجموع علة وهو خلاف المفروض واما ان حصلت تلك
 الصفة لكل الاوصاف وهو فاسد لانه يلزم ان يثبت لكل واحد من الاوصاف
 جزءا من تلك الصفة وهذا محال لان الصفة العلية لا تنقسم ولا يكون لها نصف
 وثلاث ور بع والجواب لان ان الصفة الثابتة للمجموع تنقسم على اجزاء الموصوف
 كقطع علة الحاصلة لتواتر ولا يثبت جزء منها لكل فرد من افراد التواتر وكذا الصفة
 الحاصلة للاجتماع وكذا صفة الخبرة الحاصلة للجملة لا تنقسم على اجزاء الجملة
 مع كون الخبرة وصفا زائدا ولان المجموع من حيث انه علم على الحكم شيء واحد
 فكان كل الاوصاف في معنى واحد من هذا الوجه وهو مختار فخر الاسلام فيصح
 التعليل بالركب من الاثنين كالقدر والجنس وبالركب من الاوصاف الثلاثة كتعليل
 علمائنا في الخارج من غير السبيلين بانه خارج نجس من بدن الادمي فيكون ناقضا كما
 في السبيلين وبالركب من الاوصاف الاربعة مثل تعليل مشايخنا في نجاسة سور
 السباع بان السبع حيوان محرم الاكل لالكرامة ولا بلوى في سورة ولانه ليس من
 الطوافين فيكون حراما كسور الكلب والخنزير (قوله وفردا كالثنية) اي ويجوز
 ان يكون ما جعل علما على حكم النص وصفا فردا وهذا بالاتفاق كالثنية والقدر
 والجنس في ربوا النسبة يعني اذا كان كل واحد من الاوصاف مؤثرا يكون الوصف
 الجامع فردا كالبول والقي والرعا في اثبات حكم النقص للوضوء وان كان كل
 واحد ليس بمؤثر في اثبات الحكم فيكون من القسم الاول (قوله ويكون منصوصا) اي
 يجوز ان يكون الوصف المؤثر مذكورا في النص صريحا كما في قوله صلى الله عليه وسلم
 الهرة ليست بنجسة لانها من الطوافين والطوافات عليكم فتعليله صلى الله عليه
 وسلم دل على ان هذا النص معلول بان عدم نجاسة الهرة للطواف فيكون الوصف
 المؤثر مذكورا في النص ويكون منصوصا صريحا ويجوز ان يكون مذكورا اشارة
 كما في اية الربوا فان التعليل بالقدر والجنس مفهوم من قوله صلى الله عليه وسلم كبرا
 بكيل وزنا بوزن مثلا مثل والفضل ربوا (قوله وغيره) اي يجوز ان يكون الوصف
 المؤثر في غير النص يعني لم يكن من الاوصاف التي اشتمل عليها النص فان النهي
 عن بيع الابيق معلول بالجهالة او العجز عن التسليم وليس العجز عن التسليم
 او الجهالة في النص وكذلك انه صلى الله عليه وسلم رخص في السلم وهو معلول
 بالاعدام وهو افتقار العاقد واحتياجه وانه قائم بالعاقد لامن اوصاف النص امكنه
 ثبت بالنص لان السلم بيع المفسد يثبت بطريق الرخصة والرخصة يقتضي
 عذرا يفضي الى جوازه وهو عدم القدرة فكان الاعدام ثابتا بالنص الذي اثبت

الرخصة (قوله والاصل في النصوص قبل عدم التعليل الابدال) يعني اختلفوا في الاصل في انصوص قال البعض الاصل في انصوص عدم التعليل الابدال كما قال صلى الله عليه وسلم الهرة ابست بنجسة لانها من الطوافين والطوافات عليكم فذمها صلى الله عليه وسلم دل على ان ههنا نص معلل وان عدم نجاسته معلل بالطواف (قوله اما لان التعليل بجميع الاوصاف ليسد القياس) لانها لا توجد الا في المنصرص عليه يعني ان التعليل بجميع الاوصاف يوجب سد باب القياس لان جميع اوصاف النص لا يوجد في الفرع ظاهرا لضرورة التغاير والتمايز في الجملة بينهما والمقصود هو التعدية ويمتنع وجود جميع الاوصاف والايلازم ان يكون عين النص فلا يحتاج الى اثبات الفرعية (قوله وبكل وصف يتناقض) يعني ان التعليل بكل وصف لا يجوز اتفاقا لان بعض الاوصاف متعدو بعضها قاصر فيفضي الى التعدية وعدمها وهو تناقض بيانه ان الاوصاف على نوعين مؤثرة واتفاقية فاكان مؤثرا يجوز التعليل به ولا يجوز بالاتفاقية الا ترى انه لا تأثير لكثير من الاوصاف مثل كون الخنطة صالحة للاكل والابنات وكونها قوتها وكونها الادخار وكونها موجودا ممكنا وحادثا فلا يجوز التعليل بكل وصف لان بعضها قاصرة (قوله وبالبعض محتمل) اي بعض الوصف الذي عينه المجتهد محتمل للعلمية وعدمها لانه ظني والظن لا يفتي عن الحق سيما الحكم لا يثبت بالاحتمال فلا بد من دليل مرجح البعض (قوله فكان الاصل الوقف) اي كان الاصل في النصوص الوقف لا التعدية الابدال (قوله والجواب عن الاول وهو البعض محتمل) لان الجواب عن الاول والثاني غير ممكن فان التعليل بجميع الاوصاف وبكل وصف لا يجوز اتفاقا لان بعض الاوصاف قاصر فيكون المراد من الاول الثالث من الدلائل الاول (قوله ان دليل رجحان البعض يرفع الاحتمال وبعينه الخ) وفيه اشارة الى انه لا يجوز للمعلل ان يعمل باي وصف شاء الابعاد اقامة الدليل لان دعواه ان هذا الوصف علة لحكم الفرع والدعوى لا تسمع بلا دليل وبعض الجديين قالوا الحاجة الى اقامة الحجة على صحة العلة بل اي وصف اختار المجتهد صار علة بدون الدليل وعندنا هذا باطل لما بينا ان المعلل مدع ولا بد للمدعي من اقامة الدليل على دعواه (قوله وقيل الاصل التعليل بكل وصف يمكن) اي عند البعض الاصل في النصوص كونها معاملة بكل وصف يمكن لان كل وصف صالح للتعليل (قوله فتعين التعليل بكل وصف يمكن) لان التعليل بجميع الاوصاف وبكل وصف محال اتفاقا فتعين التعليل بوصف يمكن (قوله اي بوصف يمتاز عن سائر) لان التعليل بالمجهول باطل يعني ان التعليل لوصف بجميع الاوصاف وبكل وصف من غير

وصف يمتاز لكان مجموع الاوصاف او كل واحد من الاوصاف معلوما لنا ولانه لم عليه وصف معين فيكون العلة مجهولة لنا فالتعليل بالمجهول باطل (قوله الاخالة اي الايقاع في القلب خيال العلية الخ) اي الايقاع في القلب خيال كون الوصف صالحا لاثبات الحكم فثبت صلاحية التمييز بشهادة القلب وعدالته وقيل الاخالة خيال الصحة والقبول وقيل من اخالة السماء اذا كانت ترجى المطر فالناسبة بين الوصف والحكم برجاء العلية (قوله وبعضهم ذهب الى ان مجرد الاخالة لا يكفي) اي ذهب بعض اصحاب الشافعي الى ان مجرد الاخالة ليس بمثبت عدالة الوصف بل عدالته بالعرض على الاصول فان لم يرد اصل مناقضا ولا معارضا صار معدلا (قوله كما يقال لا يجب الزكوة في ذكور الخيل فلا يجب في اناثها الخ) مثال العرض على الاصول من غير تعرض لنفس الوصف لان قوتها لا يجب الزكوة في الذكر من الحيوان لا يجب في اناثها وهذا موافقة للاصول الشاهدا لهذه العلة لان النسوية ثابتة بين الذكور والاناث في وجوب الزكوة وسقوطها وهذا القدر يكفي لشبوت عليه الظن (قوله والعرض على الاصول تركية بمنزلة العرض على المزكين الخ) يعني انما يعرض الوصف على الاصلين فصاعدا كما قال فخر الاسلام لان اقل عدد الاصول الذي يجب العرض عليها اثنان وذكر شمس الائمة ادنى ما يكفي للعرض اثنان وذلك بمنزلة عدالة الشاهد فان معرفة عدالة الشاهد انما يحصل بعرض حاله على المزكين وادانهم اثنان وكذا هذا العرض فعلى قول بعض اصحاب الشافعي الاول يصح العمل بالوصف المخيل قبل العرض على الاصول وعلى القول الثاني لا يصح لان الوصف بالعرض يصير حجة في الشرع وعلى القول الاول صار حجة وانما النقض جرح والمعارضة دفع واحتج اهل المقالة الاولى وهم الذين قالوا بالاخالة في اثبات العدالة ولم يشترطوا التأثير لان الاثر من الوصف المعلل معنى لا يعقل فنقل عنه الى شهادة القلب وهو الخيال وهو اي جعل الوصف حجة بشهادة القلب مثل جعل التحري حجة في امر القبلة بشهادة القلب عند تعذر العمل بسائر الادلة كالاستخبار والحس ثم العرض على الاصول بعد ثبوت العدالة بالاخالة لاجل الاحتياط لا الوجوب بخلاف عرض الشاهد المستور الخال على المزكين لانه يتوهم ان يعترض في الشاهد بعد اصل الاهلية ما يبطل الشهادة من فسق او غيره فاما الوصف الذي هو حجة بعد ما ثبتت صلاحية فلا يحتمل مثل الشاهد فكان العرض احتياطيا فاذا كان الوصف ملائما صار صالحا واذا كان مخيلا كان معدلا ووجه القول الاخر انه اذا كان الوصف على مثال العمل الشرعية

كان صالحا لاضافة الحكم اليه كالشاهد اذا كان حرا عاقلا بالغامسما كان صالحا
لاثبات الحكم واعمل القاضي بشهادته ثم قد يحتمل ان يكون مجرورا بالطعن فلا بد
من العرض على المزين وهم الاصول ههنا اي في تعديل الوصف فاذا سلم
عن النقص والمعارضه بعد العرض ثبت عدالته لان الاصول شهداء الله تعالى
على احكامه كما ان الرسل شهداء الله عز وجل في حياتهم على احكام الشرع
فالعرض على الاصول كالعرض على الرسول (قوله واما العرض على جميع الاصول)
يعني ان ادنى العرض اصلان ولا يعتبر وراء ذلك لان التركيبة بالاحتمال لا ترد يعني
ان العرض على الاصلين بمنزلة التركيبة والتركيبة امر يحتمل ان يكون صدقا ويحتمل
ان يكون كذبا ويحتمل ان يكون المزين غير واقفين على احوال الشهود وغيرهم يكونون
واقفين على بعض اسباب الجرح ولان المزين اخبروا انهم لم يعلموا منهم فسقا
وعدم العلم لا يوجب العدالة فلما اعتبرنا الاحتمال يجب العرض على جميع المزين
في العالم ولا يجب ولا يرد التركيبة بهذا الاحتمال فلذلك لا يجب العرض على الاصول
على اكثر من اصلين ولا يرد باحتمال ظهور الناقص او المعارض لان في العرض على
جميع الاصول تعذرا او تعسرا فان كان متعذرا فيكون تكليفا بما لا يطاق وان كان
متعسرا فقد اسقطه الشرع لقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج الاية
لان العرض على جميع الاصول حرج عظيم فاقصرنا على الادنى (قوله ولكن
لما يصح التمييز لا بد من دليل مميز للعلة) اعلم ان العلماء اتفقوا ان كل اوصاف النص
بجملتها لا يجوز ان يكون علة واختلفوا في دلالة كون الوصف علة قال بعض
الشافعية الدلالة الاخالة وبعضهم شهادة الاصول وعندنا لا بد مع ما قال الشافعي
من الدليل قبل المميز على ان هذا النص معلل في الجملة لاحتمال ان يكون من النصوص
الغير المعللة فان قيل ان اشتراط هذا الشرط وهو كون هذا النص معللا في الجملة
في غاية الصعوبة لان التعليل ان توقف على تعليل آخر فالتعليل الموقوف
عليه ان توقف على تعليل اخر يلزم التسلسل وان لم يتوقف يثبت ان بعض
التعليلات لم يتوقف على هذا التعليل احبيب عن هذا باننا لما شرطنا في العلة
التأثير وهو ان يثبت بالنص والاجماع اعتبار الشارع جنس هذا الوصف او نوعه
في جنس هذا الحكم او نوعه لا يثبت التأثير جنس الوصف او نوعه في جنس
الحكم او نوعه ثبت ان هذا النص من النصوص المعللة (قوله فان النص نوعان تعبدى
ومعلل) والوصف في المعلل نوعان مؤثر واتفاقى فاذا كان مؤثرا يجوز التعليل به ومالم يس

بمؤثر لا يجوز التعليل به فلا بد في الوصف المؤثر من دليل مميز للعلة وقبل المميز من بيان
كون النص معللا في الجملة لاحتمال ان يكون من النصوص الغير المعللة (قوله
كما ان مجرد الاستصحاب ليس بملزم) بل دافع فان الاستصحاب لما كان ثابتا ظاهرا
لانه هو الحكم بثبوت امر او في الزمان الثاني بناء على انه كان ثابتا في الزمان الاول
فيصلح لجواز العمل به دون الالزام كجوة المفقود لما كانت ثابتة بالاستصحاب جعلت
دافعة لاملزمة فلا يورث ولا يرث وكذا مستور الحال وهو الذي لم يعرف بفسق
او عدالة لا يرد شهادته باحتمال كونه غير عدل ويجوز العمل به ولكن لو طعن
الخصم لا يصح الزامه باعتبار ان الاصل فيه العدالة لاحتمال زوالها بالمعارض اعلم
ان الاحتجاج باستصحاب الحال صحيح عند الشافعي رحمه الله وذلك في كل حكم
عرف ثبوته بدليل قطعي ثم وقع الشك في زواله كان استصحاب حال البقاء على
ذلك الثبوت ملزما يصح الاحتجاج به على الخصم وعندنا الاستصحاب لا يكون
حجة للالزام ولكنه حجة دافعة تدفع الزام الخصم واستحقاقه عليه وعلى كون
الاستصحاب موجبا عنده دافعا عندنا دلت مسائل الفريقين الاولى مسألة الصلح
فقد قلنا في الصلح على الانكار انه جائز عندنا ولم نجعل براءة الذمة وهي اصل حجة
في ابطال الدعوى على المدعى بل صار قول المدعى معارضا بقول المنكر على السواء
فيصح الاعتراض بما ادعاه المدعى والشافعي رحمه الله جعل براءة الذمة اصلا
ملزما حتى تعدى الى المدعى فابطل دعواه وابطل الصلح والمسئلة الثانية الشفعة
قلنا في الشقص اذا بيع من الدار المشترك فطلب الشريك الشفعة من المشتري
فانكر المشتري ملك الطالب فيما في يده ان القول قوله ولا يجب الشفعة الايبنة
وقال الشافعي رحمه الله تجب بغير بينة بمجرد اليد والمسئلة الثالثة تعليق العبد
يعني رجل قال لعبد ان لم تدخل الدار اليوم فانت حر فضى اليوم ولا بدري ادخل
ام لا ثم اختلفا فان القول قول المولى عندنا لان الاستصحاب حجة دافعة لاملزمة وعندنا
تعتق لما كان ملزما وفي البردوى تفصيل لكن لا يساعده المقام (قوله احتراز عن بيع
الدين بالدين) فانه صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع الكالى بالكالى (قوله احتراز
عن شبهة الفضل) الذي هو ربوا وشبهة الفضل ان يكون للنقد منية على النسبة
لان النقد خير من النسبة وقد وجدنا هذا الحكم متعليا حتى لا يجوز بيع الخنطة
بعينها بشعر بغير عينه اجاعا (قوله وقال الشافعي في بيع الطعام بالطعام
ان اتقابض شرط ليحصل التعيين) يعني شرط الشافعي رحمه الله التقابض في بيع
الطعام بالطعام فاذا وجدناه معللا في ربوا النسبة نعلمه في ربوا الفضل ايضا

لان الربوا هو الفضل الخالي عن العوض وهو موجود حقيقة في ربوا الفضل
كبيع قفيز من الخنطة بقفيزين منها اما الربوا في النسئة وهو بيع الخنطة بعينها
بشعر بغير عينه نسئة فشبها لفضل لاحقيقة الفضل فعديناه لان ربوا الفضل
اشد حقا من ربوا النسئة قوله ولا يجوز تعليلنا النص بالقاصرة خلافا للشافعي
رحمه الله اي يجوز التعليل بالعلة القاصرة عند الشافعي فانه جعل علة الربوا
في الذهب والفضة الثمنية وهي مقصرة على الذهب والفضة غير متدية عنهما
اذ غير الحجرين لا يخلق فان قيل تعليلكم بالثمنية للزكوة في المضروب تعليل بالوصف
القاصر قلنا لابل متعد الى الحلي فان العلة في الحقيقة عندنا النماء لا الثمنية لانها
من اموال التجارة خلقه غير مصروفين الى الحاجة الاصلية فيكونان من المال النامي
وتأثير المال النامي في وجوب الزكوة عرف شرعا فمضى كون الثمنية علة للزكوة ان الثمنية
من جزئيات كون المال ناميا فيكون علة مؤثرة باعتبار ان الشارع اعتبر جنسه في حكم
وجوب الزكوة فالعلة النماء لا الثمنية (قوله وفي العبارة اشارة الى ان النزاع في العلة
المستنبطة) يعني في اضافة التعليل اليها اشارة الى ان النزاع الخ (قوله فان المنصوصة
يجوز ان يكون قاصرة بالاتفاق) يعني الخلاف فيما اذا كانت العلة مستنبطة اما اذا كانت
منصوصة كقوله صلى الله عليه وسلم حرمت الخمر لعينها فتح ثبت عليه الوصف
القاصر بالاتفاق (قوله وانما يجوز) اي انما يجوز التعليل بالعلة القاصرة عندنا
(قوله لان الحكم في الاصل ثابت بالنص) سواء كان معقول المعنى او لا (قوله وانما التعليل
لاظهار حكم في الفرع) يعني انما يجوز التعليل للاعتبار اذ ليس للعبد بيان لمية
احكام الله تعالى اذ القاعدة الفقهية ايسر الاثبات الحكم في الفرع (قوله حتى يقال
ان التعدينية) موقوفة فتوقفه عليها دور بل معناه ان التعليل يتوقف على العلم بهذا
جواب سؤال مقدر تقديره ان التعدينية موقوفة على التعليل فتوقف التعليل عليها
دور فاجاب بقوله واپس معناه ان التعليل يتوقف على التعدينية بل يتوقف التعليل
على العلم بان هذا الوصف حاصل في غير مورد النص (قوله واما الشافعي فلما
اكتفى بالاخالة اقتصر على القاصرة) حاصله هذه المسئلة مبنية على اشتراط التأثير
عند ابي حنيفة رحمه الله وعلى الاكتفاء بالاخالة عند الشافعي ومعنى التأثير اعتبار
الشارع جنس الوصف او نوعه في جنس الحكم او نوعه فان كان الوصف
مقتصرا على مورد النص غير حاصل في صورة اخرى لا يحصل غلبة الظن بالعلمية
اصلا لان نوع العلة او جنسها لما يوجد في صورة اخرى لا يدري ان الشارع
اعتبره اولم يعتبره وعند الشافعي لما كان مجرد الاخالة كما فيا يحصل الوقوف على

العلمية مع اقتصار على مورد النص فصل الخلاف انه اذا كان الموصف مقتصرا
على مورد النص او الاجماع يمتنع الوقوف بطريق الاستنباط على كونه علة عندنا
خلافا له احتج الشافعي رحمه الله ان اثر الوصف ليس بمحسوس ولا معقول
لان اثر الوصف معنى غير محسوس ولا معقول فوجب النقل من الاثر الى شهادة
القلب وهو الخيال وهو كالتحري جعل حجة بشهادة القلب عند تعذر العمل بسائر
الادلة (قوله بما اختلف في وجوده في الفرع او الاصل) اي لا يجوز تعليلنا بعلة
اختلفت في وجودها الخ يانه ان الشخص اذا ملك ذارحم محرم منه عتق عليه
عندنا سواء كان بينهما قرابة ولام لا وعند الشافعي رحمه الله انما يمتنع اذا كان
بينهما قرابة ولام فلا يثبت الحكم في بنى الاعمى ومن معناه بالاجماع واما عندنا
فلعدم الجريمة واما عنده فلعدم قرابة الوالد فثبت في الوالدين والمواودين اتفاقا
لوجود المعنيين فثبت في الاخوة والاخوات ومن في معناه عندنا اوجد القرابة
المجرمة ولا يثبت عنده لمدم قرابة الوالد فالشافعي رحمه الله يقبس الاخ على ابن العم
في عدم العتق بنفس المالك بجماع ان ابن العم يصح التكفير باعتاقه فتقول هذا تعليل
بوصف يختلف فيه فلا يصح لانه ان اراد بالجماع الذي اعتبره كاني ملك ام يفد لان
هذا الوصف غير موجود في الاصل وهو ابن العم فانه يصير ملكا ثم يقع الكفارة
باعتقاق قصدي بخلاف الاخ وان اراد اعتاقه بعد ما ملكه فلا يوجد في الفرع
عندنا لانه يعتق بمجرد المالك (قوله او ثبت الحكم في الاصل بالاجماع مع الاختلاف
في العلة الخ) عطف على اختلف اي لا يجوز تعليلنا النص بعلة اختلفت في علميتها
مع الاجماع على ثبوت الحكم في الاصل كالاختلاف في ان عدم قتل الحر بالملكاتب
هو كونه عبدا عند الشافعي لان الحر لا يقتل بالعبد عنده لقوله تعالى الحر بالحر
والعبد بالعبد وعندنا عدم قتل الحر بالملكاتب هو الجهل بان مستحق استيفاء
القصاص هو السيد ام غيره من الورثة بناء على عدم العلم بانه هل بقي ببدل الكتابة
ام لا واپس عدم قتل الحر بالملكاتب بناء على كونه عبدا كما قال الشافعي رحمه الله
بل الحر يقتل بالعبد عندنا لا لطلاق قوله تعالى ان النفس بالنفس والتخصيص
بالذكر في دليل الشافعي لا ينافي ما عداه وبه يندفع ما قال صدر الشريعة على انه ان
دل يجب ان لا يقتل العبد بالحر لقوله تعالى العبد بالعبد (قوله ولا يماى علة مقارنة
مع الوصف الفارق) اي ولا يجوز تعليلنا واحتجنا بالوصف الذي لا يستقل
في اثبات الحكم الا بالانضمام وصف اخر اليه يقع به الفرق (قوله قوله مكاتب فلا يصح
التكفير باعتاقه) اي كقول الشافعي رحمه الله هذا مكاتب (قوله كإحدى بعض البديل)

اي بعض بدل الكتابة (قوله فنقول اداء بعض البدل عوض الخ) يعني احتجاج الشافعي بالوصف الذي لا يستقل في اثبات الحكم الا بوصف يقع به الفرق باطل حاصل البطلان ان اداء بعض البدل في المكاتب عوض مانع من الاعتاق عندنا ذلاليقي الا الدعوى فتعليل الشافعي في عدم جواز اعتاق المكاتب الذي لم يؤد شيئا من بدل الكتابة في الكفارة كما تقول هذا مكاتب فلا يصح التكفير باعتاقه كما يؤدى بعض بدل الكتابة ثم اعتقه لاجل الكفارة وهذا تعليل فاسد لانه على بوصف يقع به الفرق بينه وبين الاصل لان القدر المستوفى من البدل يكون عوضا والعوض في الاعتاق مانع من جواز التكفير وهذا المانع معدوم في الفرع فبقي معنى الكلام لا يجوز تحرير المكاتب وهذا قياس على نفسه وهو افسد الاحتجاجات (قوله وتعرف العلة بوجوه) يعني في القياس اجزاء الاصل في النصوص عدم التعليل الخ الثاني يجوز ان يكون العلة وصفا لازما الخ والثالث تعرف العلة بامور (قوله الاول الاجماع) الاول ان يقول الاول النص كما قال صاحب التنقيح وغيره لان النص اصل (قوله كالصغر علة لولاية المال) اي كاجتماعهم على ان الصغر علة لثبوت الولاية عليه في المال لان الصغر وصف مؤثر لولاية المال لانها ما شرعت الاحقا للعاجز فصح التعليل بالعجز في الصغر (قوله وكذا النكاح) اي عللنا في ولاية المناكح بالصغر وهو الوصف المؤثر لان الولاية ما شرعت الاحقا للعاجز كالنفقة فصح التعليل في ولاية النكاح بالعجز والصغر ما دون البكارة والشبابية حيث لا اثر للبكارة في الولاية وللشبابية في عدم الولاية بدليل ثبوت الولاية في المال بالصغر دون البكارة وانتفاءها بالبلوغ دون الشبابية (قوله فان دل بوصفه فصريح) كقوله تعالى كذا يكون دولة يقال صار النبي دولة بينهم يتدا ولونه بان يكون مرة لهذا ومرة لذلك وقوله تعالى ادواك الشمس وقوله تعالى فبما رحمة من الله وغيرها من الفاظ التعليل (قوله بمرتبة واحتمل غيرها) كلام التعليل يحتمل العاقبة ولازم العاقبة ان يصير المؤدى لدخوله بعاقبته كما في قوله تعالى فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا اي اخذ آل فرعون موسى عليه الصلوة والسلام من الماء ليربوه ويكون موسى لهم سببا للمسرة والمحبة لان يكون لهم سببا للعداوة والحزن وانما ادى عاقبة اخذهم موسى عليه السلام الى الاصر بن صار كانهم التقطوه للعداوة والحزن ومن ذلك قول الشاعر ادوا الموت وابوا الخراب فكلكم يصير الى التراب ومعلوم لاريب فيه ان المقصود من الولادة والبناء والحياة والدوام ولكن لما كان عاقبة الامر الموت والخراب صارا كانهما للموت والخراب وكذا كان اللام في قوله تعالى انما الصدقات للفقراء اي يصير لهم بعاقبته

(قوله وباء السببية يحتمل المصاحبة) عطف على لام التعليل اي ما كان ظاهرا في العلية بمرتبة كباء السببية كقولنا يدخل المؤمن الجنة بعمله وبرحمته لله فان السبب علة للسبب (قوله والشرطية نحو ان اردن تحصنا) عطف على قوله وباء السببية والمعنى ان الشرطية ظاهرة في العلية اذا وقعت لان الشرط اذا وقع ينقلب علة (قوله كان في مقام التعليل) نحو قوله تعالى ان النفس لامارة بالسوء اعلم ان في مقام التعليل ظاهر بمرتبة لان عندنا بن جنى من النجاة وعند اهل البيان ان كلمة ان اذا وقعت بين الجملتين يكون لتعليل الاولى بالثانية كذا في الزركشي ويؤيده قول صاحب التوضيح فاما ان يكون ان في مثل هذا الكلام للتعليل او يكون تقديره لان والحذف غير الائمة انتهى (قوله وانها من الطوافين عطف على قوله ان النفس الخ) اي ان في مقام التعليل نحو ان النفس الخ ونحو قول النبي صلى الله عليه وسلم في الهرة انها من الطوافين والطوافات عليكم واول الحديث الهرة ابست بنجسة انها من الطوافين الخ قوله انها علة ثابتة بالنص (قوله فان اللام مضمرة الخ) فيه بحث لسابق ولما قال الافتازاني في التلويح واما ما ذكره المص في تعليل ان من احتمال كونها على حذف اللام فبعيد لانه انما يكون في ان بالفتح انتهى فعلى هذا كان ظاهرا فيها بمرتبة (قوله وقبل ايماء لانها لم توضع للتعليل) يعني قال البعض دلالة النص في هذا ايماء والحق ان هذا صريح عند ابن جنى واهل البيان ان كلمة ان اذا وقعت بين الجملتين يكون لتعليل الاولى بالثانية كذا في الزركشي (قوله او كفاء التعليل) عطف على قوله كأن (قوله سواء دخل الوصف نحو فانهم يحشرون) اقول فيه بحث وبالجملة كلمة ان مع الفاء وبدونها قد تورد في امثلة التصريح وقد تورد في امثلة الائمة والائمة ويعتذر عنه بانه صريح باعتبار ان الفاء وايماء باعتبار ترتيب الحكم على الوصف كذا في التلويح وعلى مسلك المص بالفاء صريح سواء دخل الوصف نحو زملوهم بكلومهم ودما بهم فانهم يحشرون واوداجهم تشخب دما ونحو قوله صلى الله عليه وسلم لا تقربوه طيبا فانه يحشر يوم القيمة ملبيا لان الفاء في مثل هذه الصورة للتعليل فصار كاللام فعنه لانهم يحشرون ولانه يحشر (قوله او الحكم والجزاء) اي سواء دخل الفاء الوصف او دخل الفاء الحكم والجزاء نحو قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما بيان دخول الفاء على الحكم والجزاء في قوله فاقطعوا لان المبتدأ اذا تضمن معنى اشترط وهو السارق لان اللام اذا دخل على اسم الفاعل يكون بمعنى الذي فيلزم دخول الفاء على الخبر وهو الجزاء معنى فيترتب الحكم على الوصف المشتق بالفاء لان الحكم على المشتق يقتضى عليه المأخذ وهو المشتق منه (قوله وسره ان الفاء لم توضع للعلية بل للترتيب الخ) يعني ان الفاء

بحسب الوضع انما يدل على الترتيب قال ابن الحاجب الواو ولفاء و ثم و حتى
 فالواو والجمع مطلقا و لفاء للترتيب و ثم مثلها بمهله انتهى و دلالتها على العلية انما
 تستفاد بطريق النظر والاستدلال من الكلام على ان هذا ترتيب الحكم على
 الباعث المتقدم عليه عقلا او ترتيب الباعث على حكمه الذي يتقدمه في الوجود
 فن جهة كونها للترتيب بالوضع جعل من اقسام ما يدل بوضعه ومن جهة احتياج
 ثبوت العلة الى النظر جعل استدلاله لا وضعية صرفة فيجوز دخول الفاء
 ملاحظة الاعتبارين اعلم ان ترتيب الحكم على الوصف بالفاء في اى موضع كان و وقوع
 ان المكسورة المشددة في مقام التعليل صريح في العلية عند الجمهور وهو الحق و ايماء
 عند البعض (قوله ثم ما كان ظاهرا فيها بمراتب) اى النص كان ظاهرا في العلية بمراتب
 بيان كونها بمراتب ان اللام التعليلية و الفاء السببية ظاهرتان في العلية بمرتبة وان
 المكسورة المشددة فيها بمربتين فتكونان دونهما و ما دخل فيه اغا في اغظ الراوى مثل
 سهى فسجدوزنى ما عز فرجه و هذان دون ما قبلهما لاحتمال غلط الراوى في الفهم
 الا انه لا ينفى ظهور العلية بعده (قوله اى ان لم يدل بوضعه فإيماء) اى وان لم يدل
 النص بوضعه فإيماء بصريح في العلية بل إيماء (قوله مثال العين) لا للتظهير (قوله
 كحديث اعرابي) اى كما وقع جوابا في قصة اعرابي نحو واقعت امرأتى في نهار
 رمضان فقال اعتق رقبة (قوله فان غرضه من ذكر الواقعة بيان حكمها) اى فان
 غرض الاعرابي من ذكر الواقعة بيان حكم الواقعة (قوله و ذكر الحكم جواب له
 ليحصل غرضه) اى ذكر النبي صلى الله عليه وسلم الحكم وهو قوله اعتق رقبة
 جواب لسؤال الاعرابي ليحصل غرضه (قوله كأنه قال واقعت فكفر) اى كان
 النبي صلى الله عليه وسلم قال للاعرابي واقعت في نهار رمضان فكفر (قوله وهذا)
 اى تقدير السؤال في الجواب يفيدان الوقاع علة للاعتاق (قوله الا ان الفاء ليست
 محققة) اى الا ان الفاء في الجواب الصريح وهو قوله اعتق ليست محققة بل مقدرة
 فيكون إيماء باعتبار ترتيب الحكم على الوصف لان الفاء ليست بصريحة (قرله عن دين
 الله تعالى) اى عن الحج (قوله فذكر نظيره) اى ذكر النبي صلى الله عليه وسلم في سؤال
 الخثعمية عن الحج عن ايها نظير جواز اداء دين الله تعالى وهو ارايت لو كان على
 ابيك دين الحديث وهو دين الا دعى فبنيه صلى الله عليه وسلم على كونه علة حاصله
 قول النبي صلى الله عليه وسلم ارايت الخ تعليل من النبي صلى الله عليه وسلم دين
 العباد على جواز اداء دين الله تعالى والالزام العبث (قوله مع احتمال عدم حصول
 الجواب) اى مع احتمال عدم قصد الجواب كما يقول العبد طاعت الشمس فيقول

السيد اسقنى ماء لانه وان نسب الحكم الى الواقعة لكن يمكن ان يكون العلة شيئا
 تشتمل عليه الواقعة ككسبتك حرمة الصوم مثلا (قوله نحو لا يقضى القاضى
 وهو غضبان) اى نحو قول النبي صلى الله عليه وسلم لا يقضى القاضى وهو غضبان
 (قوله تنبيه على علية الغضب لشغله القلب) يعنى ان الحديث معلول بشغل
 القلب لانه يحل له القضاء وهو غضبان عند فراغ القلب ولا يحل القضاء عند
 شغله بغير الغضب كذا في البرذوى حاصله ان حرمة القضاء مرتبة على الغضب
 و اذا عمل بشغل القلب كان الحكم دائرا مع الشغل وجودا و عدم ما حتى حل له
 القضاء مع وجود الغضب عند فراغ القلب ولا يحل عند شغله مع عدم الغضب
 والنص قائم في الخالين و لاحكامه له و محصوله ان الغضب غلبان دم القلب لطلب
 الانتقام و غلبان الدم لا يكون بدون شغل فكان الغضب سببا لشغل القلب فالشرع
 اطلق اسم السبب على المسبب فصار معناه لا يقضى القاضى وهو غضبان اى
 مشغول القلب فكان ثابتا بدلالة النص فلا يحل له القضاء مع الغضب اى مشغول
 القلب قال صاحب كشف المنار والحديث معلول بشغل القلب بالايجاع (قوله ونحو
 اكرم العلماء) اى من الائمة اكرم العلماء باعتبار ترتيب الحكم على المشتق لان العلماء
 جمع عالم و الحكم بالاكرام على العالم المشتق من العلم تنبيه على علية العلم بالاكرام
 وكذا هن الجهلاء (قوله مع ذكر الحكمين الخ) قال صاحب التنقيح او يفرق في الحكم
 بين شئين بحسب وصف مع ذكرهما انتهى و المص اظهر الحكمين و ام يذكر
 الضمير الزاجع الى الحكمين لان الحكمين غير مذكورين وان صح ان يرجع الضمير
 الى الحكمين باعتبار انه ذكر الفرق بين الشئين في الحكم ففهم الحكمان فيرجع
 الضمير الى المفهوم لكنه خلاف المتبادر (قوله او ذكر احدهما) اى احد الحكمين
 او احد الشئين (قرله الا ان يعفون) قال الله تعالى وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن
 وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم الا ان يعفون فالعفو يكون علة اسقوط
 المفروض (قوله وان فهم العلية لا يستلزم صحة القياس الخ) انما قال وان فهم
 العلية لان فهمها في بعض هذه المواضع غير مسلمة نحو واقعت امرأتى في نهار
 رمضان لانه وان نسب الحكم الى الواقعة لكن يمكن ان يكون العلة شيئا يشتمل
 عليه الواقعة ككسبتك حرمة الصوم مثلا ولو سلم العلية لكن بعض تلك العلة
 لا يمكن بها القياس اصلا نحو السارق والسارقة لان السرقة ان كانت علة فكلمها
 وجدت ثبت القطع نصا لاقياسا وكذا في زنى ما عز ونحوه والغاية والاستثناء
 لا يدلان على العلية كذا في التوضيح (قوله لان النصوصة وما بالائمة جاز كونها

قاصرة بالاتفاق واما اذا لم يكن منصوصة ولم يكن بالايحاء فلا يجوز كون العلة قاصرة
عندنا خلافا للشافعي مثل الثمنية في الذهب والفضة جعلناها علة للزكوة في الحلي
يعني الزكوة في المضروب بعملة الثمنية والحلي في كونه صالحا للثمنية مثل المضروب
عند التجار فوجب فيه ايضا لان كونهما صالحا للثمنية لا يتفاوت بالصياغة
وعدمها فالحلي ثمن مثل المضروب فان الله تعالى خلقهما ثمننا للاشياء فالثمنية
علة وجوب الزكوة والوزن والجنس علة جريان الربوا واما عند الشافعي فعلة
قاصرة كالطعم فان الطعم وصف لازم للطعم ولا يزول عنه بحال كالثمنية للجوهرين
لالحلي (قوله الثالث المناسبة وهي كون الوصف بحيث يكون ترتيب الحكم عليه
متضمنا) جلب نفع او دفع ضرر معتبر في الشرع كما يقال الصوم شرع لكسر القوة
الحيوانية فانه نفع بحسب الشرع وان كان ضرا بحسب الطب (قوله الى ابناء الاخر
عن الاسلام) متعلق بقوله كاضافة (قوله لالي وصف الاسلام) اي لا يناسب
اضافة ثبوت الى وصف الاسلام (قوله اي ملائمة العمل) اي موافقة العمل للعلل
المنقولة والمذكور في كلام المحققين من شارحي اصول ابن الحاجب رحمه الله ان الملايم
هو المناسب الذي لم يثبت اعتباره بنص او اجماع بل يترتب الحكم على وفقه فقط
(قوله من جنس ما اعتبروه من الوصف والحكم) اي من جنس الوصف والحكم اعتبر
هما الذين عرفوا احكام الشرع اعلم ان الجنس الذي اعتبره الشارع في جنس الحكم
قد يكون قريبا للاواسطة بينه وبين نوع الوصف وقد يكون بينهما واسطة او اكثر وهكذا
متصاعدا الى ان يبلغ الجنس الذي هو اعم من الكل واخص من المتضمن لحفظ مصلحة
النفس مثلا وكلما كان الجنس اقرب الى الوصف اي اقل واسطة واشد خصوصية
كان القياس اقوى وبالقبول اخرى اكونه بالتأثير النسب والى اعتبار الشارع اقرب
قال الامدي في الاحكام ان لكل من الوصف والحكم اجناسا عالية وقرية ومتوسطة
والجنس العالي المحكم الخاص هو الحكم واخص منه الوجوب مثل اثم العبادات ثم الصلوة
ثم المكتوبة والجنس العالي للوصف الخاص كونه وصفا ينافي الاحكام به واخص منه
المناسب ثم المصلحة الضرورية ثم حفظ النفس ولا شك ان الظن الحاصل باعتبار
خصوص الوصف في خصوص الحكم لكثرة ما به الاشتراك اقوى من الظن الحاصل
من اعتبار العموم في العموم فا كان الاشتراك بالجنس السافل فهو اغلب على الظن وما
كان بالعالي فهو ابعد وما كان بالمتوسط فهو متوسط على الترتيب في الصعود والنزول ثم
قال الامدي ان من القياس مؤثرا يكون عليه منصوصة او مجمعا عليه او اثر عين
الوصف في عين الحكم او في جنسه او جنسه في عين الحكم ومنه ملائمة اثر جنس

الوصف في جنس الحكم (قوله الصغير علة اشبوت الولاية عليه الى قوله) اي في حق
الرخصة عبارة التوضيح بعينها حاصله علانا في اثبات ولاية الانكاح للمولى بعملة
الصغير لان ولاية الانكاح ما شرعت لاحقا للعاجز كالنفقة حتى قلنا ان للاب ولاية
ان يزوجه البنت الصغيرة بعملة الصغير لان النفقة تجب على الولى باعتبار عجز المولى
عليه والمؤثر في ذلك وصف الصغير عندنا لا اثر للبكارة فلا يزوجه البكر البالغة لزوال
العلة الموجبة ووجود العلة المنافية وهي البلوغ خلافا للشافعي كذا في البردوي
(قوله فالخاصل ان الشرع اعتبر الضرورة في اثبات حكم يندفع به الضرورة) قال
في التلويح فالاولى ان يقال الحاجة ماسة الى تطهير الاعضاء عن نجاسة بالماء
والى تطهير العرض عن النسب الفا حشة بالانكاح ونجاسة سور لطواقين مانعة
يتعذر الاحتراز عنه عن تطهير المصنو كالصغير عن تطهير العرض فالوصف
الشامل للصورتين دفع الحرج المانع عن التطهير المحتاج اليه والحكم الذي هو
جنس الطهارة والولاية هو الحكم الذي يندفع به الحرج المذكور انتهى اقول
فيه بحث لان الصغير علة للولاية في المال باجماع السلف فيكون قول المصنوص صاحب
التوضيح لكنهما مندرجان تحت جنس واحد وهو الحكم الذي يندفع به الضرورة
صوابا قائل (قوله وهذه المناسبة المشروطة يجوز القياس) اي حصول الملائمة
المشروطة يجوز القياس وذلك ان يكون الوصف على موافقة ما جاء عن السلف
والصحابي فانهم يملكون باوصاف ملائمة الاحكام غير نائبة عنها كقول علمائنا
حرمت الخمر لانها تزيل العقل الذي هو مناط الحكم ومدار التكليف وهو مناسب
ولو قال انها تقذف الزبد كان غير مناسب وكذا الصغير علة للولاية في المال باجماع
السلف فكذلك في حق الاجبار في النكاح بخلاف البكارة فان احدا من السلف
لم يجعلها علة للولاية في المال فلا يكون موافقا فلا بد ان يكون الوصف موافقا
لما جاء عن السلف من العلة المنقولة لان الوصف امر شرعي فيتعرف منه ولا يجوز
العمل به قبل الملائمة كما لا يصح العمل بشهادة الشاهد قبل الاهلية من الحرية
والبلوغ والعقل والاسلام والحاصل ان القياس لا يجوز قبل ظهور الملائمة ويجوز
بعد ظهورها كما لا يجوز شهادة الشاهد قبل الاهلية ويجوز بعدها لكن لا يجب
العمل به الا بعد العدالة والعدالة عندنا هي الاثر وانما معنى الاثر ما جعل في الشرع
اثر الحكم (قوله لانها كاهلية الشاهد) اي لان المناسبة المشروطة بمنزلة الشاهد
لا بد من صلاحية بما يصير به اهلا للشهادة (قوله فان المستور يجوز العمل بشهادته)
اي لان الشاهد مستور العدالة يجوز عمل القاضي بشهادته قبل ظهور عدالته

ان يطعن الخصم (قوله نظرا الى اصل الاهلية) وهو الاشياء الاربعة المذكورة
 (قوله حتى لو حكم بها القاضي نفذ) اي حتى لو حكم القاضي بشهادة المستور
 نظرا الى كونه حرا قلابا لمسا في تنفيذ حكمه لكن يحتمل عند بعض الشافعي ان يكون
 مجروحا او محدودا باقذف فلا بد من اعراض على المرتكبين وهم الاصول ههنا وعندنا
 ما يعرف صدق الشاهد باحترازه عن محذور دينه وذلك الصديق ما يعرف وجوده
 بالاحتراز وكذلك يعرف الصانع استدلالا باثبات صنعه كذا في البرنوي (قوله والموجب
 للقياس هو التأثير) يعني المجوز للقياس المناسبة المشروطة والموجب له هو التأثير
 الذي جعل في الشرع اثر الحكم (قوله بمعنى ان يثبت بنص) اي بكتاب او سنة
 او اجماع يعني ثبت اثر الوصف بهذه الحجج (قوله اعتبار عليه نوعه الخ) اي اعتبار
 عليه عين الوصف الجامع في عين الحكم او في جنسه القريب او اعتبار عليه جنسه
 القريب في عين الحكم او في جنسه القريب حاصله ان ائمة الاصول اجمعوا على ان اعلى
 واغوى انواع القياس الذي كان الوصف مؤثرا منقسم على اربعة اقسام اما الاول
 وهو ان يظهر اثر عين الوصف المميز في عين الحكم المميز في محل اخر نحو الكيل
 والجنس علة الربو في الخنطة والشعر والتر والمخ فكذلك في الجص والنورة
 عندنا والتفاوت باعتبار تعدد المحل خلافا للشافعي رحمه الله لان علة الربو اعنده
 الطعم لا الكيل والجنس واما الثاني فهو ان يظهر اثر عين ذلك الوصف في جنس
 ذلك الحكم لاني عينه كما قلنا ان الاخوة لاب وام مقدم في الميراث فكذلك الاخوة
 لاب وام مقدم في ولاية الاحكام فالعلة واحدة وهي الاخوة لاب وام والحكم وهو
 الولاية للاحكام من جنس الميراث لانهما من جنس الولاية والثالث هو ان يظهر
 جنس ذلك الوصف في عين ذلك الحكم كما قلنا ان قضاء الصلوات المكتوبة ساقط
 بعذر الاعتناء وهذا الحكم ثابت بعينه لجنس هذا الوصف وهو عذر الجنون وعذر
 الخبيص في التحقيق لزوم المشقة والخرج والرابع وهو ان يظهر اثر جنسه في جنس ذلك
 الحكم مثاله سقطة الصلوة عن الحائض بعلة المشقة وكذلك سقطة شطر الصلوة
 عن المسافر بعلة المشقة فسقوط الشطر الزائد من جنس سقوط الكل من الحائض
 ومشقة السفر من جنس قضاء الصلوة للحائض والمراد من الجنس القريب كما قال
 المص رحمه الله والايكون من القياس المجوز لا الموجب (قوله والمراد بانواع العين)
 اي المراد بانواع المضاف الى الضمير والظاهر العين لانواع المعهود في الاصول
 والمعقول لان الاصوليين يقولون الرجل نوعا والانسان جنسا كما سبق في اول الكتاب
 واهل المعقول يقولون الانسان نوعا والحيوان جنسا مثالا علم ان قوله والمراد

بالتنوع الى قوله فالنوع في النوع عبارة التلويح فارجع في حله الى حواشيه (قوله
 اورده بدله الخ) هذا جواب سؤال مقدر تقديره لما كان المراد بالنوع العين
 فلا ي شي اورده بدله مع ابهامه فاجاب بقوله اورده بدله لئلا يتوهم ان المراد
 بالعين هو الوصف والحكم مع خصوصية المحل كالسكر المخصوص بالخمير والحرممة
 المخصوصة بها ولو قطرة (قوله والمراد بالوصف وصف جعل علة لا سطلقة)
 لان الاوصاف على نوعين مؤثرة واتفاقية فما كان مؤثرة يجوز ان تعلل به وما بس
 بمؤثرة لا يجوز التعليل به الا ترى انه لا تأثير لكثير من الاوصاف مثل كون الخنطة صالحة
 للاكل والابيات ومثل كونها اقوتها كونها اللادخار وكونها موجودة وحادثا وبممكنة
 ولان التعليل بجميع الاوصاف يمنع التعدية لان بعض الاوصاف تاصرة ولان التعليل
 بجميع الاوصاف فلما يوجب الحكم في الفرع عدم جميعها في الفرع ظاهرا وايضا
 اتفقوا على عدم جواز التعليل بكل وصف ثم اتفقوا ان لا يجوز للمعلل ان يعلن باي
 وصف شاء الابداء فامانة الدليل لان دعواه ان هذا الوصف علة لدعوى الحكم ودعوى
 الحكم لا يسمع بدون الدليل وكذا دعوى علة الحكم (قوله وبالحكم المطلوب باقياس) اي
 المراد بالحكم الحكم المطلوب باقياس لا مطلق الحكم كزينة ثم مثلا لان المقام مقام
 القياس (قوله وازدادة النوع الى الوصف والحكم) اي اضافة النوع الى الضمير
 اراجع الى الوصف الجامع في الاول وازداده الى الحكم في الثاني بمعنى من البيانية
 كذا في التلويح لا بمعنى من التبعية في نحو صغير القوم وكبيرهم وخاتم فضة عند التقازاني
 بمعنى الصغير منهم والكبير منهم ولا بمعنى اللام لان اسم المضاف اليه يقع في الاضافة
 البيانية على المضاف واذا كانت بمعنى اللام لا يقع الا ترى ان الخاتم من الفضة فضة
 وان الغلام لا يلبس بزبد كذا في الاقليد شرح المفصل ولانه قال صاحب اللب الاضافة
 البيانية انما يكون فيما يصدق المضاف اليه على غير المضاف انتهى وههنا كذلك ولانه
 قال عصام الدين رحمه الله عند تفسير قوله تعالى بهيمة الانعام وازداده الى الانعام
 للبيان المشهور في كتب النحو ان الاضافة للبيان فيما يكون المضاف اليه من جنس
 المضاف وقسم الجنس بما يكون بينه وبين المضاف عموم من وجه وجعلوا اضافة العام
 المطلق الى خاصه بمعنى اللام وكلام الكشاف هنا على طبق ما ذكره يفيد ان تلك
 الاضافة بمعنى من ومعناه البهيمية من الانعام قال التقازاني رحمه الله من هذه
 بيانية بخلاف خاتم فضة فان من فيها اما ابتدائية او تبعية في هذا وقبه نظر لان
 من فضة تصلح للبيان والمشهور ان المقدر في الاضافة وهو من البيانية مطلقا
 وقال ايضا قد اشترطوا في الاضافة بمعنى من كون المضاف اليه جنس المضاف

وههنا الامر بالعكس هذا وقد عرفت انه ليس شئ منهما جنسا للاخر بما ذكره انتهى (قوله واما اضافة الجنس الى الوصف فهي بمعنى اللام) كذا في التلويح مراده ان اضافة العام المطلق الى الخاص بمعنى اللام ويؤيده قوله والمراد بالجنس ما هو اعم من ذلك الوصف والحكم وفيه بحث قال صاحب الكشاف في حاشية الكشاف اضافة الفاتحة الى الكتاب بيانية لان كل ما هو جزء من الشئ فاضافته اليه بمعنى من كانه اريد جلة انتهى وههنا كذلك لان الوصف الخاص والحكم الخاص جزء من الجنس فان قلت ان قول صاحب الكشاف مردود بقول التفتة زاني في حاشية الكشاف لانه قال اضافة الفاتحة الى الكتاب بمعنى اللام كما في جزء الشئ دون من كما في خاتم حديد وقديتوهم ان كل ما هو جزء من الشئ فاضافته اليه بمعنى من كانه اريد جلة وفساده بين انتهى قلت انا لان كل ما هو جزء من الشئ فاضافته اليه بمعنى اللام على الاطلاق بل ان كان جزءا لافردا من الشئ كيد زيد وهو بعض زيد فالاضافة بمعنى اللام واما اذا كان فردا منه كانه اريد جلة وكزيد بعض الانسان جزء منه فاضافة الثاني الى الشئ كانه انسان زيد مثلا بمعنى من واضافة الاول كانه انسان زيد مثلا بمعنى اللام فليس اضافة الشئ الى جزءه بمعنى اللام على الاطلاق فالتفصيل في حاشية السيد السند قدس سره على الكشاف فاضافة العام الى الخاص يكون بمعنى من لا ما قاله المص رحمه الله ويؤيده ما قاله الطيبي قال الزجاج كل حي لا يتبر فهو بهيمة الراغب البهيمة ما لا ينطق له من الحيوان ووجه اضافة العام الى الانعام كقوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان انتهى كلامه لمخصا وبهذا يظهر ان اضافة العام الى الخاص بيانية لانه صرح بكل حي وبكل ما لا ينطق له ثم قال ووجه اضافة العام الى الانعام كقوله تعالى فاجتنبوا رجس من الاوثان (قوله في مثال تأثير نوع الوصف في نوع الحكم) كقياس سكر المسكرات في الحرمة على سكر الخمر لان سكر الخمر يزيل العقل الذي هو مناط الحكم ومدار التكليف وهو مناسب في القياس لان القذف بالزبد فانه غير مناسب وهذا نظير اعتبار النوع في النوع في التنقيح واما تمثيل المص رحمه الله فن قبيل نظير اعتبار النوع في الجنس كما مثله صاحب التنقيح ولهذا احتاج الى التدارك بقوله والمقصود التمثيل فلا ينافيه التركيب اقول في تمثيل صاحب التنقيح ايضا نظر لان صاحب التلويح قال ان السكر والصغر من قبيل المركب انتهى بيانه ان السكر مركب من الاربعة لانه مؤثر في الحرمة وكذا جنسه الذي هو ايقاع العداوة والبغضاء مؤثر في الحرمة ثم السكر مؤثر في وجوب الزجر اعم من ان يكون اخرويا كالحرمة اودنيويا كالحدم لما كان السكر مظنة للقذف صار المعنى المشترك

بينهما وهو ايقاع العداوة والبغضاء مؤثرا في وجوب الزجر والمثال الصحيح اعلية ذلك النوع من الوصف لذلك النوع من الحكم ما ذكرناه وهو ان يظهر اثر عين الوصف المعين في عين الحكم المعين في محل آخر نحو الكيل والجلس علمه الزبور في الحنطة والشعير فكذلك في الجص والثورة عندنا ومثال الاخر كالعجز بسبب عدم العقل استعوط ما يحتاج الى النية (قوله كالصغر في الولاية على النفس) اي كقياس الولاية على الشيب الصغيرة على البكر الصغيرة بالصغر الجامع (قوله والتصود التمثيل فلا ينافيه التركيب) هذا جواب سؤال مقدر تقديره ان هذا المثال نظير اعتبار النوع في الجنس فاجاب بقوله والمقصود التمثيل يعني يمكن ان يعتبر اعتبار النوع في النوع لان المراد بالنوع العين فقد اعترض عين هذا الوصف في عين حكم المدعي فيكون من نظير اعتبار النوع في النوع وان كان هذا المثال في الحقيقة من نظير اعتبار النوع في الجنس فلا ينافي في اعتبار النوع في النوع اعتبار التركيب وهو اعتبار النوع في الجنس حاصل السؤال اعتبار النوع في النوع يستلزم اعتبار الجنس اليت ضرورة انه لا وجود للنوع بدون الجنس فبستلزم التركيب الرباعي الثبوت وحاصل الجواب المراد في اعتبار النوع في النوع الاعتبار قصد الاختصاص حتى يكون كل من الاعتبارات الاربعة مقصودة على حدة في ذات البسيط فيمكن اعتبار البسيط فيما يمكن فيه اعتبار المركب (قوله والجنس في الجنس كسقوط الزكوة عن الصبي) اي اعتبار عليه جنس الوصف لجنس الحكم كما في سقوط الزكوة عن الصبي لتأثير العجز بسبب عدم العقل في سقوط ما يحتاج الى النية وهو جنس سقوط الزكوة قال صاحب التنقيح وكطهارة سور الهرة فان لجنس الضرورة اعتبارا في جنس التخفيف فيه بحث لما سبق من ان المراد ههنا الجنس القريب والضرورة للطواف ابنت كذلك بل قد عرفت انه ليس بملازم فضلا عن المؤثر كذا في التلويح (قوله او النوع في الجنس كسقوطها اي الزكوة عن لا عقل له الخ) اي اعتبار عليه النوع من الوصف لجنس ذلك الحكم الخ ومثال الجنس في الجنس والنوع في الجنس الخ عبارة التلويح والاولى في مثال عليه النوع في الجنس ان يذكر مثال النوع في النوع وهو كالصغر في الولاية على النفس (قوله والجنس في النوع كعدم دخول شئ في الجوف في عدم فساد الصوم) اي اعتبار عليه جنس ذلك الوصف لنوع ذلك الحكم كعدم دخول شئ في الجوف لعدم فساد الصوم كذا في التلويح في تفسير قول التوضيح نظير اعتبار الجنس في النوع كقوله صلى الله عليه وسلم اريت لو تمضضت الحديث اقول هذا التفسير اجمال لا يستحق غلبا ولا يثبت في غلبا فلا بد من التفصيل بيانه

ان النبي صلى الله عليه وسلم مثل عن القبلة للصائم فقال رأيت لو تمضمضت بماء
 مججته اكل يضرك هذا تعليل من النبي صلى الله عليه وسلم لعدم الفطر بعلة
 مؤثرة وهي المضمضة بالماء من غير ابتلاع لان الفطر يقضي الصوم والصوم كف
 النفس عن شهوة البطن والفرج ولبس في القبلة قضاؤا لاصورة لعدم ادخال
 الفرج في الفرج ولا معنى لعدم الانزال مثل المضمضة التي هي مقدمة قضاء
 شهوة البطن ولبس فيها قضاؤها صورة لعدم الابتلاع ولا معنى وهو منفعة
 البدن فالشرع اعتبر افساد الصوم بالفطر وهو جنس قضاء شهوة البطن والفرج
 والصوم كف عن شهوة البطن والفرج فكلاهما وصفين وجوديين فصار معناه
 كما ان المضمضة لا يفسد الصوم لعدم الفطر فيها فكذلك عدم فطر القبلة
 وكان افطر مؤثر في زوال الصوم وكذلك عدم الفطر مؤثر في بقاء الصوم ثم اقول
 بمحتمل تمثيل صاحب التنقيح بتعليل آخر في هذا الحديث لانه قال النبي صلى الله عليه
 وسلم في تحريم الصدقة على بني هاشم رأيت لو تمضمضت ثم مججته اكنت شارب
 فعلى رسول الله صلى الله عليه وسلم معنى مؤثر في استعمال الماء وذلك المعنى ان الصدقة
 مطهرة للابدان عن الاوزار فكانت وسخا كالماء المستعمل فصار الصدقة مستعملة
 لازالة الاثام كما صار مستعملا لازالة النجاسة الحقيقية والحكمية فكما ان الامتناع
 من شرب الماء المستعمل واجب احتياطا تعظيما وتكريما للحال الآدميين فكذا
 الامتناع عن اخذ الصدقة واجب على بني هاشم تعظيما وكراما لهم بسبب
 النبي صلى الله عليه وسلم وعلى الغني لعدم احتياجه لقوله تعالى انما الصدقات
 للفقراء فان قلت كيف يكون على هذا الحديث نظير اعتبار الجنس في النوع على
 هذا التعليل قلت ان النبي صلى الله عليه وسلم لم يعلل بمعنى مؤثر في استعمال الماء وهو
 جنس لازالة النجاسة الحقيقية والحكمية وازالة الاثام نوع من ذلك الجنس لانها
 حكمية (قوله فان الاحتراز عن شهوتي البطن والفرج الذي هو جنس لعدم
 الدخول في عدم افساد الصوم) اي فان الاحتراز الذي هو كف النفس عن شهوتي
 البطن والفرج جنس شامل لعدم دخول شيء في الجوف وعدم الوقوع فصار
 ذلك الجنس مؤثرا في عدم افساد الصوم بعدم دخول شيء وهو نوع ذلك الجنس
 الشامل له وعدم الوقوع فاعتبر عليه جنس انكف في النوع وهو عدم دخول شيء
 في الجوف في عدم فساد الصوم لان عدم الفطر مؤثر في بقاء الصوم كما ان الفطر
 مؤثر في زوال الصوم (قوله وقد يترك البعض من الاربعة مع البعض كالصغير)
 مثلا فان لنوعه اعتبارا في جنس الولاية يعني قياس ولاية الاب على الثيب الصغيرة

في الانكاح على البكر الصغيرة اعتبار النوع في جنس الولاية لثبوتها في المال على
 الثيب الصغيرة ولفسها اعتبارا في جنسها فان جنسه الحجر والولاية ثابتة للعاجز
 كالمجنون مثلا فيكون مركبا وقس عليه البواقي (قوله اربعة للبسيط) يعني
 لاخفاء في ان اقسام البسيط وهو المقردا اربعة (قوله والباقي وهو واحد عشر المركب)
 اي اربعة من خمسة عشر للمفرد واحد عشر للمركب يعني لما كان اقسام المفرد
 من اربعة حاصلة من ضرب الاثنين في الاثنين لزم انحصار المركب في اربعة عشر ضرورة
 (قوله لان التركيب امار باعي او ثلاثي او ثنائي) اما الراعي فواحد فقط مثال لرباعي
 وهو المركب من الاربعة كاسكر فانه مؤثر في الحرمة وكذا جنسه الذي هو ايقاع
 العداوة والبغضاء مؤثر في الحرمة ثم السكر مؤثر في وجوب الزجر اعم من ان يكون اخرويا
 كالحرمة اودنيويا كالحمد ثم لما كان السكر مظنة للقذف صار المعنى المشترك بينهما
 وهو ايقاع العداوة والبغضاء مؤثرا في وجوب الزجر فيكون الرباعي واحدا لا غير
 (قوله فذلك الواحد اما اعتبار النوع في النوع فالباقي اعتبار الجنس في الجنس والنوع
 في الجنس والجنس في النوع) يعني اعتبار المركب من الثلاثة سوى اعتبار النوع
 في النوع كالتييم عند خوف فوت صلوة العيد فان الجنس وهو العجز بحسب المحل
 عما يحتاج اليه شرعا مؤثر في الجنس اي في سقوط الاحتياج وفي النوع لقوله تعالى
 فلم يجز واما فتييموا اقامة لاحد العناصر مقام الاخر فان التراب مطهر في بعض
 الاحوال بحسب نشف النجاسة وايضا عدم وجدان الماء وهو النوع مؤثر في الجنس
 وهو عدم وجوب استعماله لكن النوع وهو خوف الفوت لا يؤثر في النوع اي
 في التيميم من حيث انه تيميم (قوله واما الجنس في الجنس فالباقي الخ) اي اعتبار النوع
 في النوع اي المركب من الثلاثة سوى الجنس في الجنس كما يقال الحيض علة لحرمة الصلوة
 فهذا تأثير النوع في النوع وايضا علة للجنس وهو حرمة القراءة اعم من ان يكون
 في الصلوة او خارجها ولفسها وهو الخروج من السبيلين تأثير في حرمة الصلوة وهي
 النوع لكن ليس للخروج من السبيلين وهو الجنس تأثير في الجنس وهو حرمة القراءة
 مطبقا في الصلوة وخارجها (قوله واما النوع في الجنس فالباقي النوع الخ)
 اي المركب مما سوى اعتبار النوع في الجنس كالحيض في حرمة القراءة فهذا تأثير النوع
 في النوع ولفسها وهو الاذاء علة لجنسه وهو وجوب الاعتزال والجنس وهو الاذاء علة
 ايضا لحرمة القران وهي النوع (قوله واما العكس فالباقي النوع في النوع والجنس
 في الجنس والنوع في الجنس والمجموع اربعة الخ) اي المركب مما سوى اعتبار الجنس
 في النوع وهو عكس اعتبار النوع في الجنس فالمركب مما سوى اعتبار الجنس

في النوع كافي التيم اذا ما يجد الاماء يحتاج الى شربه فان العجز الحكمي بحسب المحل
 عن استعمال ما يحتاج اليه شرعا مؤثر في سقوط الاحتياج فهذا تأثير الجنس
 في الجنس ثم انوع مؤثر في النوع قوله تعالى فلم تجدوا ماء على ما ذكرنا وايضا عدم
 وجدان الماء وهو النوع مؤثر في الجنس اي في عدم استعماله دفعا للهلاك لكن
 الجنس غير مؤثر في النوع لان العجز المذكور لا يؤثر في التيم من حيث التيم (قوله
 واما الثلث فسته) لان كل واحد من الاقسام الاربعة للافراد تتركب مع كل من الثلثة
 الباقية فيصير اثني عشر حاصلة من ضرب الاربعة في الثلثة فسقط ستة بموجب
 التكرار او نقول كما قال المص رحمه الله لان اعتبار النوع في النوع ان تتركب مع اعتبار
 الجنس الخ (قوله لان اعتبار النوع في النوع ان تتركب مع اعتبار الجنس في النوع)
 يعني اعتبار النوع في النوع في المركب من الاثنين ان تتركب مع اعتبار الجنس في النوع
 كافي طهارة سؤر الفارة فان الطواف علة للطهارة لقوله صلى الله عليه وسلم انها
 من الطوافين وحنسه وهو مخالطة نجاسته يشق الاحتراز عنه كآبار الفلوات (قوله
 او النوع في الجنس) اي او المركب من اعتبار النوع في النوع مع اعتبار تتركب النوع
 في الجنس كإفطار المريض فانه مؤثر في الجنس وهو التخفيف في العبادة وكذا
 في الإفطار بسبب الضرر (قوله او الجنس في الجنس) اي والمركب من اعتبار
 النوع في النوع مع اعتبار تتركب الجنس في الجنس كولاية النكاح في المجنون جنونا
 مطبقا فامر حيث انه عجز بسبب عدم العقل مؤثر في مطلق الولاية من حيث
 انه عجز ذاتي بسبب عدم العقل علة لولاية النكاح للحاجة بخلاف الصغر فانه
 من حيث انه صغر لا توجب هذه الولاية (قوله ثم اعتبار الجنس في النوع ان تتركب
 مع اعتبار النوع في الجنس) يعني اعتبار المركب من الاثنين من اعتبار الجنس
 في النوع مع اعتبار تتركب النوع في الجنس كخروج النجاسة فانه مؤثر في وجوب
 الوضوء ثم خروجها من غير السيلين كما في البد وهي آفة التطهير مؤثر في وجوب
 ازالتهما (قوله او الجنس في الجنس) يعني المركب من اعتبار الجنس في النوع مع اعتبار
 تتركب الجنس في الجنس كالولاية في مال الصغير فان العجز لعدم العقل مؤثر في مطلق
 الولاية ثم هو مؤثر في الولاية في المال للحاجة الى بقاء النفس (قوله ثم اعتبار النوع
 في الجنس ان تتركب مع اعتبار الجنس في الجنس) يعني المركب من اعتبار النوع
 في الجنس مع اعتبار تتركب الجنس في الجنس كافي عدم الصوم على الصبي والمجنون
 فان العجز لعدم العقل مؤثر في سقوط العبادة للاحتياج الى النية ثم الجنس وهو
 العجز لخلل في القوى مؤثر في سقوط العبادة كذا ذكره صاحب التوضيح اعلم ان المركب

من اربعة اقوى من الجميع لان قوة الوصف انما هي بحسب التأثير والتأثير بحسب
 اعتبار الشارع فلما كثر الاعتبار يكون الاثار قويا فيكون المركب اقوى من البسيط
 والمركب من اجزاء اكثر اقوى من المركب من اجزاء اقل فيكون المركب من اربعة
 اقوى الكل لكونه بمنزلة النص حتى يكاد يقربه منكر والقياس (قوله وقيل ويعرف
 العلة بالدوران) اي قال بعض اهل الطرد يعرف صحة العلة بالدوران من غير
 اشتراط ملائمة الوصف او التأثير او الاخلالة وهذا باطل عندنا ومعنى الدوران ترتيب
 الحكم على الوصف وجودا ويسمى الطرد هذا على مسلك صاحب التنقيح والتلويح
 واما على مسلك صاحب الكشف هذا طرد واپس بدوران لانه المسمى بالدوران الطرد
 مع العكس سيأتي تحقيقه (قوله وهو الوجود عند الوجود الخ) قول هذا سهو من المص
 رحمه الله لان هذا تعريف الاطراد والطراد دون الدوران لان المسمى بالدوران الطرد
 والعكس وجودا وعندما قال صاحب الكشف وقد اتفق اهل الطرد على ان الاطراد
 دليل على صحة العلة من غير اشتراط ملائمة او تأثير لكنهم اختلفوا في تفسير الاطراد
 الذي هو دليل على الصحة فقال بعضهم هو الوجود عند الوجود اي المراد من الطرد
 وجود الحكم عند وجود الوصف من غير اشتراط ملائمة او تأثير في جميع الصور وزاد
 بعضهم يعني على ما ذكره الفريق الاول العدم مع العدم يعني جعل هو الوجود
 الطرد مع العكس وهو المسمى بالدوران وجودا وعندما دليل صحة العلة دون مجرد
 الطرد انتهى حاصله ان هذا الفريق جعل الوجود مع الوجود والعدم مع العدم
 تفسير الطرد وهو المسمى بالدوران واما عند الفريق الاول وجود الحكم عند وجود
 الوصف فقط تفسير الطرد لكن لا يسمى بالدوران فالصواب ان يذكر في محل العدم
 قوله بالدوران الطرد ويذكر الدوران بعد قوله وزاد البعض العدم عند العدم فتأمل
 (قوله ويسمى الطرد والعكس) اي يسمى الدوران وهو الوجود عند الوجود الطرد
 والعكس فيد بحث لما ذكره صاحب الكشف ولما ذكره صاحب التلويح اي ترتيبه
 عليه وجودا ويسمى الطرد وبعضهم وجودا وعندما ويسمى الطرد والعكس انتهى
 (قوله وزاد البعض عليهما) اي زاد البعض على الطرد والعكس العدم عند العدم
 فالصواب ان يقول وزاد البعض عليه العدم مع العدم اي زاد البعض على ما ذكره
 الفريق الاول وهو الوجود عند الوجود والعدم مع العدم وهو الطرد والعكس
 نظيره كالتحريم مع السكر فان الخمر تحرم اذا كان مسكرا وتزول حرمة اذا زال
 اسكاره بصيرورته خلا (قوله والحال انه لا حكم له) اي وزاد البعض والحال انه لا حكم له
 قال فخر الاسلام اختلفوا في تفسير الطرد فقال بعضهم هو الوجود عند الوجود

في جميع الصور وزاد بعضهم العدم مع العدم ايضا وزاد بعضهم ان يكون لنص في الحالين ولا يحكم له انتهى حاصله ان في الطرد ثلثة مذاهب الاول هو الوجود عند الوجود والثاني هو الوجود عند الوجود والعدم عند العدم والثالث ان زيادة على قواهما وهو ان يكون النص قائم في الحالين ولا يحكم له فعلى هذا التحقيق لا بد ان يقول المص رحمه الله وزاد البعض والحال انه لا يحكم له الخ والايكون قوله والحال انه لا يحكم له الخ قيدا لمذهب من زاد العدم عند العدم فيكون مذهب اهل الطرد اثنين وهو خلاف الواقع (قوله وذلك لدفع احتمال اضافة الحكم الى الاسم) وتعين اضافته الى معنى الوصف نظيره ان المرء اذا قام الى الصلوة وهو متوضئ لا يجب عليه الوضوء واذا قعد وهو محدث يجب عليه فعلم ان الوجوب دائر مع الحدث (قوله فانا قد وجدنا وجوب الوضوء دائر مع الحدث وجودا وعدما) والنص موجود الى قوله لما تخلف الحكم عن النص عبارة التوضيح بعينها ونظيره الاخر كقوله صلى الله عليه وسلم لا يقضى القاضي وهو غضبان لانه يحل القضاء وهو غضبان هند فراغ القلب ولا يحل عند شغله بغير الغضب حاصله زاد البعض على الطرد والعكس شرط ان يكون المنصوص عليه قائما في حال الوجود والعدم ولا يكون الحكم مضافا الى المنصوص عليه بل الى وجود الوصف وعدمه الا ترى ان قوله وهو غضبان منصوص عليه معلل بشغل القلب لدوران الحكم وهو عدم جواز القضاء معه وجودا وعدما ولا يحكم بالمنصوص عليه وهو الغضب والانعكاس النص في الحالين فان الغضب اذا وجد ولم يوجد شغل القلب لا يثبت حرمة القضاء مع ان ظاهر النص يقتضى حرمة اوجود الغضب المنصوص عليه واذا وجد الشغل بدون الغضب بالجوع والعطش ونحوهما يثبت حرمة القضاء مع ان النص لا يقتضى حرمة لعدم الغضب المنصوص عليه فتعلق الحكم بالشغل وجودا وعدما وانقطاعه عن الغضب المنصوص حتى لم يؤثر وجوده في وجوده ولا عدمه في عدمه دليل على كون الشغل علة كذا في الكشف ونظيره الاخر ان الحرمة تثبت للعصير اذا اشتد وسمى خرا وتزول عنه عند زوال الشدة والاسم فاذا كان الاسم قائما في الحالين ودار الحكم مع الوصف زال شبهة علية الاسم وتعين علية الوصف والالتخلف الحكم عن النص كذا في التلويح (قوله لان العلل الشرعية امارات فلا حاجة الى معان تعقل) يعني قال اهل الطرد ان الوصف يصير حجة بمجرد الاطراد من غير معنى يعقل واحتجوا جميعا بان علل الشرع امارات غير موجبة فلا حاجة الى معنى يعقل بخلاف العلل العقلية حاصله ان العلل الشرعية علامات على وجود الاحكام

لانها غير مثبتة بتدبيرها بل الميث هو الله تعالى في الحقيقة واذا كانت العلل امارات لم يشترط فيها ان تكون معقولة المعاني اذا مارة الشيء وعلامته ما كان وجوده دالا على وجوده من غير ان يضاف وجود الحكم الى الامارة كما في المنسارة وميل العمرة والسعي وغيرها يدلان على المسجد والعمرة والسعي ولا يوجبان شيئا (قوله قلنا ذلك في حقه تعالى) واما في حقنا فالاحكام مستندة الى العال كاستناد الملك الى الشرى والقصاص الى القتل يعني قال مشايخنا في جواب اهل الطرد ان قولهم ان العلل امارات مسلم بالنسبة الى الله تعالى لانها امارات في حق الله جل وعلا واما في حق العباد فانهم مكلفون ومبتلون بنسبة الاحكام الى العلل وان كانت الاحكام في الحقيقة ثابتة بشرع الله تعالى كما نسبت الاجزئية الى افعالهم في الحدود والقصاص والعقوبات والكفارات وكذلك الثواب الموعود والدرجات المقصودة بقوله تعالى جزا بما كانوا يعملون وقوله تعالى كانت لهم جنات الفردوس زلا وغيرها من الايات مع ان الاجزئية كلها بفضل الله تعالى (قوله كاستناد الملك الى الشرى والقصاص الى القتل) يعني نسب الملك الى البيع وان كان الشارع الميث هو الله ونسب القصاص الى القتل اى وجب القصاص على القاتل وقد مات المقتول باجله عندنا والقتل هو الله تعالى (قوله فمخ لا بد من التمييز بين العلل والشروط) واذا كانت العلل موجبة في حقنا لم يكن بد من دليل يميز بين العلل والشروط ويجرد الاطراد لا يكتفى للتمييز لان الطرد يوجد مع الشرط ايضا فلا بد من التمييز بين العلل والشروط بيان وجود الطرد مع الشرط ايضا ان العتق كما يدور مع الاعتاق يدور مع دخول الدار وجودا وعدما في قوله ان دخلت الدار فانت حر واصل ذلك ان الاحكام لا تدور مع الاسباب الابوجود الشروط فيدور الاحكام مع الشروط وجودا وعدما كما تدور مع الاسباب وجودا وعدما وكذلك وجوب الطهارة كما يدور مع ارادة الصلوة بصفة الحدث يدور مع الحدث عند ارادة الصلوة وكذلك اداء الزكاة كما يدور مع النصاب عند حلول الدور مع النصاب وكذلك صدقة الفطر (قوله والدوران مطلقا سواء كان الوجود عند الوجود ومعه العدم عند العدم الخ) هذا اشارة الى بطلان كلام الفريقين الاولين من اهل الطرد (قوله فلا يفيد ظن العلية) اى فلا يفيد هذه الجوازات والاحتمالات ظن العلية فضلا عن الدلالة على العلية لان العلية في الشرع احتمال واحد وهذه احتمالات كثيرة بيانه ان الاحكام الشرعية المبنية على المصالح فلا بد من بيان عللها بما سببه او اعتبار من الشارع اذ في القول بالطرد لم يبين لان الاحتمالات كثيرة ويلزم ايضا

في القول بالطرد فتح باب الجهل لان نهاية الطرد الجهل لوجود المتناقض
 والمعارض لانه لا يتصور ان يقول ايس له معارض او مناقض اصلا بل غاية الباب
 ان يقول ما وجدت له مناقضا ولا معارضا فلا يرد بناء الطرد على الجهل لانه يقال
 لمن احتج بالطرد وما يدريك انه لم يبق له مناقض او معارض اصلا وما يثبت لك ذلك
 عدم المعارض او المناقض الابان وقفت عن الطلب فكان يتأتى ذلك الوقف قبل
 الطرد والحكم بانتفاء المناقض والمعارض واما لعدم قابس بشئ فلا يصلح الاشئ
 دايلا على اشئ لان الدليل امر وجودى فانه يلزم من العلم بوجود المدلول
 وكيف يصلح عدم الحكم عند عدم الوصف دليلا على كون الوصف علة مع احتمال
 ان يثبت الحكم بعلة اخرى لان الحكم الواحد في الشرع يجوز ان يثبت بعلى
 شئ كالتنقض الطهارة بانوم والاعماء وخروج النجاسة من السيلين وغيرها
 وكذلك الملك يثبت بالشراء والهبة والصدقة والميراث والاستيلاء كذا في البردوى
 ملخصا (قوله وانقيام اى قيام النص في الحالين ولا حكم له نادر الخ) هذا اشارة
 الى بطلان كلام الفريقي الثالث من اهل الطرد حاصله اما من شرط ان يكون
 النص قائما في الحالين ولا حكم له فقد احتج بآية الوضوء بقول النبي صلى الله
 عليه وسلم لا يقضى انقضى وهو غضبان الا ان هذا شرط لا يكاد يوجد الا نادرا
 ولا عبرة بالنادر في احكام الشرع فكيف يحتمل النادر اصلا لان النادر لا حكم له
 بنفسه بيان احتجاجهم بآية الوضوء في قيام النص في الحالين ولا حكم له ان وجوب
 الوضوء مرتب على القيام الى الصلوة واذعالت الآية بالحدث دار الوجوب مع
 الحدث وجردا بعدما حتى لا يجب الوضوء مع القيام الى الصلوة بدون الحدث ووجب
 مع الحدث بدون القيام الى الصلوة فثبت ان النص قائم في حال القيام ولا حكم له وقائم
 في حال عدم القيام ولا حكم له وتكديت لا يقضى القاضي وهو غضبان فان حرمة
 القضاء مرتب على الغضب واذ اعلى بشغل لقلب كان الحكم دائرا مع الشغل
 وجودا وعندما حتى حل له القضاء مع وجود الغضب عند فراغ القلب ولا يحل له
 عند شغله مع عدم الغضب والنص قائم في الحالين ولا حكم له فاجاب بقوله نادر
 فلا يجعل اصلا في باب القياس الذي يبنى عليه اكثر الاحكام الشرعية وله جواب
 آخر في البردوى وشرحه والتلويح فارجع هناك

فصل في بيان حكم القياس

(قوله واما حكمه) اى القياس اشار بقوله واما الى تعلقه بما تقدم يعنى قدمر بيان
 الشرط والركن واما حكمه (قوله فان تعديت اتفاقا) اى تعديت حكم النص الى ما لنص

فيه ولا دليل فيه بلا خلاف بيننا وبين الشافعي رحمه الله ليثبت فيه بغالب الرأى
 على احتمال الخطاء وهو مذهب العامة (قوله كالتعليل عندنا) يعنى لا خلاف ان حكم
 القياس التعديت وانما الخلاف في التعليل فعندنا حكم التعاليل والقياس التعديت
 والتعليل هو القياس عندنا فيكون واحدا (قوله خلافا للشافعي رحمه الله)
 فان التعليل عنده اعم من القياس يعنى يجوز ان يكون التعليل ان يفيد التعديت وح
 يكون قياسا ويجوز ان لا يفيد التعديت وح يكون علة مقصورة عنده مثل الثمنية
 في الذهب والفضة جعلها الشافعي علة للربوا ووصفا معا (قوله ولم يجوز
 كما سبق) اى لم يجوز علما وانا التعليل بالقاصرة مثل الثمنية في الذهب والفضة
 بل جعلوها علة الزكوة في الحلى يعنى الزكوة في المضروب بعلة الثمنية وفي الحلى
 في كونه صالحا للثمنية مثل المضروب عند التجار فتجب فيه ايضا لكونهما صالحين
 للثمنية فالحلى ثمن مثل المضروب لان الثمنية لازمة فان الله تعالى خلقهما ثمنا
 للاشياء فالثمنية علة لوجوب الزكوة في الحلى لكونها وصفا خلقيا لازما لا عارضا
 (قوله واذ كان التعديت حكما للتعليل لازماله) اقول انظاهر ان يقول واذ كان
 التعديت حكما للقياس لازماله لانه لا خلاف بيننا وبين الشافعي في ان حكم
 القياس التعديت والخلاف في التعليل فعندنا حكم التعديت والقياس والتعليل فيكون
 التعديت حكما لازما للتعليل عندنا وعند الشافعي رحمه الله التعديت حكم جائز
 للتعليل لالازم لان التعليل اعم من القياس فلا يوافق قوله لازماله بقوله فلا تعاليل
 اتفاقا او يقول اذا كان التعديت حكم التعليل قلنا فلا تعاليل لاثبات السبب الخ
 كما قال فخر الاسلام (قوله فلا تعاليل اتفاقا لاثبات السبب ابتداء) اعلم ان جميع ما يقع
 التعليل لاجله اربعة اقسام الاول اثبات الموجب اى السبب او وصفه والثاني ثبات
 الشرط او وصفه والثالث الحكم او وصفه والرابع تعديت حكم معلوم بسببه وشرطه
 باوصاف معلومة والتعليل الاقسام الثلاثة الاول باطل لان تعاليل شرع مدر كالاحكام
 الشرع وفي اثبات الموجب وصفته ابتداء اثبات ادلة الشرع بالرأى وهذا باطل
 لان الفقهاء اتفقوا ان اثبات السبب وصفته او الشرط وصفته او الحكم وصفته ابتداء
 من غير اصل يرد اليه باطل واتفقوا ايضا ان اثبات الحكم الشرعي بطريق التعديت من
 اصل الى فرع بالشرائط المعتمدة صحيح (قوله كاحداث تصرف موجب للملك) اى
 اثبات السبب ابتداء كاحداث تصرف سبب للملك باطل لان الشارع اثبت الاسباب
 لتصرف الملك كالبيع والهبة والصدقة والميراث والاستيلاء للملك فلو اثبت السبب
 ابتداء بالرأى نصب الشرع بالرأى فيكون مشتركا في ايجاد الشرع وهو باطل بالاتفاق

(قوله او وصفه) اي لاتعليل لاثبات وصف السبب لان السبب لما يعمل بدون
 صفته كان اثبات الصفة بمنزلة اثبات اصل السبب بالتعليل وكان اثبات صفة السبب
 بالرأى اثبات السبب بالرأى فكان ذلك نصب الشرع بالرأى (قوله كاثبات الصوم
 في الانعام) يعني بيان صفة السبب الموجب مثل صفة الصوم في الانعام اي الحيوانات التي
 تجب الزكوة فيها بيان يرعى في اكثر السنة او كلها تشتت هذه الصفة اوجوب الزكوة
 ام لا فعند علمائنا تشتت فلا تجب الزكوة في غير السائمة لان الاسامة شرط عندنا وعند
 مالك لا تشتت قجب الزكوة في غير السائمة وهي الحوامل والموامل والمؤونة فلا يثبت
 بالقياس بل بدلالة النص ومن قال ايس بشرط فقد تمسك بقوله تعالى خذ من اموالهم
 صدقة وبقول الرسول صلى الله عليه وسلم لما نرضى الله عنه خذ من الابل شاة وبقوله
 في اربعين شاة وبقوله في خمس من الابل شاة ومن قال انها شرط فقد تمسك بقوله
 صلى الله عليه وسلم ايس في الابل الحوامل صدقة ايس في البقر المثيرة صدقة في خمس
 من الابل السائمة فصار النماء شرط بهذه الاخبار ومثل صفة الحل في الوطى لاثبات
 حرمة المصاهرة يعني صفة الحل ايس بشرط عندنا بل يثبت بمطلق الوطى حلالا كان
 او حراما وعند الشافعي رحمه الله صفة الحل شرط حتى لا يثبت حرمة المصاهرة
 بل انما فلا يتكلم بالرأى وجه قول الشافعي رحمه الله قوله صلى الله عليه وسلم الحرام
 لا يحرم الحلال ووجه قولنا قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح ابائكم فانكاح يحى بمعنى
 العقد والوطى ويشل اختلافهم في صفة القتل الموجب للكفارة ان القتل سبب
 بصفة انه حرام او باشتماله على الوصفين الحظر والاباحة فعندنا بسبب الخطاء
 لانه سبب باشتماله على الوصفين فلا يجب في القتل العمد فتكلم بالدلالة لا بالقياس
 وعنده سبب بصفة انه حرام سواء كان بصفة الخطاء او العمد ومثل صفة اليمين الموجبة
 للكفارة يعني انها سبب للكفارة بصفة كونها معتقدة او مقصودة فعندنا بسبب بصفة
 العقد وعنده سبب بصفة القصد فتجب في الغموس وعندنا لا تجب لانه حرام محض
 والكفارة دائرة بين العباداة والعقوبة فلا بد من ان يكون سببا مشتقيا على الحظر والاباحة
 ولا يمكن اثباته بالتعليل بل بالاستدلال (قوله ولا يثبت الشرط لحكم الشرع) اي لا تعليل
 لاثبات الشرط لحكم الشرع بحيث لا يثبت ذلك الحكم بدونه لان الحكم قد كان ثابتا
 قبل الشرط ولم يكن موقوفا على شيء وبعدما شرط صار متعلقا به قبل وجوده فكان
 اثبات الشرط بالتعليل رفع الحكم الثابت مطلقا ونسخه (قوله كاشهود في النكاح)
 اي لا تعليل لاثبات الشرط كاشهود في النكاح فان الشهود شرط لصحة النكاح عند
 العامة لقوله صلى الله عليه وسلم لانكاح الا بشهود وعند مالك رحمه الله لم يست

بشرط بل الشرط الاعلان عنده فاختلف في الشرط وكذلك شرط التسمية
 على الذبيحة فانها شرط عندنا لقوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه
 حتى لا يحل متروك التسمية عامدا لانه لا تسمية لا تحقيقا ولا تقدير بخلاف متروك التسمية
 ناسبا لانها موجودة تقديرا وعند الشافعي رحمه الله لم يست بشرط حتى يحل عنده
 متروك التسمية عامدا لوجود الملة كما في الناس لان الشرط عنده الملة لا غير فاختلف
 في الشرط وكذا الصوم للاعتكاف فان الصوم شرط عند علمائنا وانس بشرط
 عنده ووجه قولنا قوله صلى الله عليه وسلم او قول علي وابن عباس وابن عمر وعائشة
 رضى الله عنهم لا اعتكاف الا بالصوم وكذا شرط النكاح لصحة الطلاق عند
 الشافعي حاصل النزاع في هذا قيام ملك النكاح شرط للطلاق عنده ولا عبرة للعدة
 حتى لا يقع الطلاق في العدة اذا انقطع الملك بالبينونة وعندنا شرط وقوع الطلاق
 النكاح والعدة فتح المرأة تبقى محلا للطلاق الصريح في العدة بعد البينونة مادامت يحل له
 بالعقد لقوله صلى الله عليه وسلم المختلعة يلحقها الطلاق مادامت في العدة والحاصل
 ان المبانة تطلق في العدة عندنا ولا تبارك وعندنا لا تطلق ولا تبارك اعلم ان هذه شروط
 لا يتكلم فيها بالتعليل ولكن بالاستدلال والرجوع الى النص وانت عرفت ان في شرط
 التسمية يستدل بقوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وفي الصوم الاعتكاف
 بقوله صلى الله عليه وسلم لا اعتكاف الا بالصوم وفي اشراط الشهود بقوله عليه السلام
 لانكاح الا بشهود وفي وقوع الطلاق في المبتوتة في العدة بقوله صلى الله عليه وسلم
 المختلعة يلحقها الخ (قوله او وصفه) اي لا تعليل لاثبات وصف الشرط لان وصف
 الشرط بمنزلة الشرط يعني يتوقف الحكم عليه كما يتوقف على الشرط فيكون في اثبات
 الوصف رفع الحكم كما يكون في اثبات الشرط وهذا نسخ (قوله ككونهم رجالا)
 اي ككون صفة الشهود في نكاح رجالا يعني اختلف في صفة الشهود فعند الشافعي
 تشترط قبول الشهادة صفة الذكورة والعدالة حتى لا يتعقد النكاح بشهادة الرجال
 مع النساء ولا بشهادة الفساق وعندنا لا تشترط صفة الذكورة والعدالة حتى قلنا انه
 يتعقد بشهادة الرجال مع النساء وكذا بشهادة الفساق بل بالمحدود في القذف
 لما سبق لكن لا يتكلم في اثبات هذين الوصفين ابتداء ولا في نفيهما بالرأى والقياس بل
 من اثبتهما وهو الشافعي تمسك بقوله صلى الله عليه وسلم لانكاح الابولى وشاهدى عدل
 فان لفظ الحديث بعبارته يدل على العدالة وبشارته يدل على نفي شهادة النساء فان عدد
 الاثنين لا يكتفى الا من الرجال ومن نفيهما وهو علمائنا تمسك بقوله تعالى فان لم يكونا
 رجلين فرجل وامرأتان وبقوله صلى الله عليه وسلم لانكاح الا بشهود وقال صاحب

البرهان والجواب عن قوله صلى الله عليه وسلم وشاهدي عدل ان العدالة نكرة في موضع الأثبات فيخص وانهما عدلان في صفة الايمان فلا يشترط العدالة في غيرها انتهى اقول في هذا الجواب بختان الاول ان النكرة في الحديث مصدر والمصدر يستوي فيه التثنية والجمع والمفرد فيحمل على التثنية بقرينة اضافة التثنية والثاني ان العدالة المشهورة في الشهادة غير الايمان مع ان العدالة في الشهادة الكفار شرط فلا يشترط فيه الايمان والضعف هذا الجواب لم يتعرض صاحب الكشف الى الجواب بعد التمسك وكقولنا ان الوضوء شرط بغير نية اعلم ان الوضوء شرط لجواز الصلوة بالاجماع لكن بصفة القرية ام بدون صفة القرية فعند الشافعي انه شرط لصحة الصلوة بصفة القرية فتح لا يصح بدون النية وعندنا هو شرط لصحة الصلوة بدون صفة القرية فيصح بدون النية فلا يجوز التكلم فيه بالتعليل بل بالاستدلال احتج الشافعي رحمه الله بقوله صلى الله عليه وسلم الاعمال بالنيات واحتج اصحابنا بالكتاب وهو اطلاق قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم الاية وبالاجماع فان من صلى صلات بوضوء واحد جازت الصلوات كلها من غير ان يشترط نية كل صلاة او كل الصلوات في الوضوء فثبت بهذين الدليلين ان القرية ليست بشرط (قوله ولأثبات الحكم) اي لاتعليل لاثبات الحكم ابتداء لانه نصب الشرع ابتداء وليس للعبادات اثبات حكم الشرع ابتداء والايكزم الاشتراك في اثبات الحكم ابتداء وهو باطل قيل قوله ولأثبات الحكم الخ من تمة الكلام السابق وهو اثبات الاسباب اثبات احكام الشرع واثبات الشروط رفع لها اثبات الحكم ايضا اقول ويمكن ان يقال اثبات الحكم ورفعها بالرأى لا يجوز بالاجماع فيندرج القسمان السابقان تحت القسم الثالث لان اثبات السبب ووصفه واثبات الشرط ووصفه اثبات الحكم ووصفه الا ان المص وغيره يتنوا تفصيلا لاجبالا حتى يكون نصا على التفصيل (قوله كصوم بعض اليوم) فانه غير مشروع عندنا وعند بعض اصحاب الشافعي منهم ابو زيد القاشاني مشروع حتى اوكل في اول النهار ثم بدأه ان يصام باقيه جاز عندهم لانهم اعتبروا يوم الاضحى فان امسك بعض اليوم قرية فيه فيجوز ان يكون قرية في غيره من الايام وقاسوه بالصدقة فان القليل منها مشروع كالكثير وهذا فاسد لان الصدقة انما صارت قرية مشروعة لما فيها من صلة الفقير في القليل صلة الفقير كافي الكثير واما الصوم فانما شرع قرية لما فيه من قهر النفس بكفها عن اقتضاء الشهوتين في وقت ممتد وهو مبارك وهو من اول النهار الى آخره حتى اوكل او شرب في اول جزء منه لا يعد صوما شرعا بالاتفاق

وكذا الاختلاف في الحكم كركعة واحدة لبست بصلوة مشروعة عندنا وعند الشافعي هي مشروعة فلا يمكن اثبات شرعيتها بالقياس والرأى فن اثبت شرعيتها بتمسك بما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال صلوة الليل مثنى مثنى فاذا خبت الصبح فوتر بركة وبما روى عن ابي ايوب الانصاري رضي الله تعالى عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم من احب ان يوتر بركة فعل ومن احب ان يوتر بثلاث فعل ومن انكر شرعيتها بتمسك بما اشتهر ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يوتر بثلاث لا يسلم الا في الاخيرة وبما روى عن محمد بن كعب القرظي ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن البترآء وبما قال ابن مسعود رضي الله عنه ما اجرت ركعة قط وبالمعقول وهو ان السفر سبب لسقوط الشطر من الصلوة بالاجماع في الرباعي فلو كانت الركعة الواحدة صلوة لسقوط الشطر لسقط الشطر ايضا من الفجر ونصف الركعة من المغرب لوجود العلة وهو مشقة السفر فلما لم يسقط مع قيام العلة علم انه انما امتنع لان الركعة الواحدة والركعة والنصف لا تبقى صلوة وكذا في حرم المدينة يعني لاحرم للمدينة عندنا وعند الشافعي لهما حرم مكة في حق الاحكام فلا يمكن اثباته ولا نفيه بالتعليل بل يرجع فيه الى النص احتج الشافعي بقوله صلى الله عليه وسلم ان ابراهيم حرم مكة واني حرمت المدينة ما بين لابتيها وقوله صلى الله عليه وسلم اني احرم ما بين لابتي المدينة ان يقطع غصنها وقتل صيدها وقوله صلى الله عليه وسلم من قتل صيدا بالمدينة يؤخذ سلبه فهذه الاحاديث ذات علي ان لها حرما مثل حرم مكة شرفها الله تعالى واحتج اصحابنا بقوله صلى الله عليه وسلم لابي عمير يا ابا عمير ما فعل صغير وكان طيرا يسكه وبما روى عن عابشة رضي الله عنها انها قالت لآل محمد وحوش يسكنونها واجتمعت الصحابة على جواز دخولها بدون الاحرام وهذا دليل قاطع على انه لاحرم لها كما قلنا وان الاحاديث المروية في الباب محمولة على اثبات الاحترام لاعلى اثبات الاحكام وكذا في اشعار البدن الاشعار مكرهه عند ابي حنيفة رحمه الله وهو قول ابراهيم النخعي وقال ابو يوسف ومحمد رحمه الله هو حسن في البدنة وان تركه لم يضره فالتفصيل في البردوي وشروحه (قوله او وصفه) اي لاتعليل في اثبات صفة الحكم يعني اختلف في صفة الوترآء سنة ام واجب بعد اتفاقهم على انه مشروع ولا مدخل للرأى في معرفته فذهب ابو حنيفة رحمه الله الى انه واجب متمسكا بقوله صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى زادكم صلوة الى صلواتكم الخمس الارهي الوز فعافظوا عابها وقوله صلى الله عليه وسلم الوتر حق واجب فمن لم يوتر فليس منا

وذهب ابو يوسف ومحمد والشافعي الى انه سنة واحتجوا بقوله صلى الله عليه وسلم
 ثلاث كتب علي - وهي لكم سنة الوتر والضحي والاضحية وكذا صفة
 الاضحية يعني اختلف في صفة الاضحية قال اصحابنا هي واجبة بدليل قوله
 صلى الله عليه وسلم ضحوا فانها سنة ايكم ابراهيم عليه الصلاة والسلام ومن وجد
 سنة ولم يضح فلا يقربن مصلانا وقال الشافعي هي سنة لقوله صلى الله عليه وسلم
 ضحوا فانها سنة ايكم ابراهيم الحديث وكذا صفة العمرة فعندنا هي سنة مؤكدة
 كصلوة العيد وعند الشافعي هي فريضة كالحج ولا يعرف ذلك بارأى فاجبها
 لشافعي بقوله تعالى يوم الحج الاكبر فانه يدل على ان من الحج ما هو اصغر وبقوله
 صلى الله عليه وسلم العمرة واجبة وقال اصحابنا انها سنة عرف بما روى جابر عن
 رسول الله صلى الله عليه وسلم انه سئل عن العمرة واجبة هي فقال لا وان تعمركم خير لك
 وما روى عن ابى هريرة رضى الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال الحج جهاد
 والعمرة تطوع وغيرهما من الاحاديث وما روى عن اللفاظ التي تدل على الوجوب
 فهو محمول على اتنا كيد وكذا صفة حكم الرهن بعد اتفاهم على انه وثيقة لجانب
 الاستيفاء حتى قلنا انه لا يصح رهن ما لا يصح للاستيفاء كالخبر والميتة وام الولد
 كما قلنا ان الكفالة وثيقة لجانب الوجوب واتفقوا ان هذا العقد لا يتم الابتسليم الرهن
 الى المرتهن فان الحكم الثابت بالعقد للمرتهن بعد التسليم اليه حق الحبس وثبوت
 اليد ان اختلفوا في صفة الحكم وهو وثبوت اليد فعندنا اليد الثابتة عليه في حكم
 يد الاستيفاء والحبس ثابت بصفة الدوام حكما اصليا للرهن فلو هلك في يده يتم
 الاستيفاء ويسقط من الدين بقدره ولا يكون للرهن حق الاسترداد الانتفاء كما في حقيقة
 الاستيفاء وعند الشافعي رحمه الله ليست هذه يد استيفاء بل ثبوت اليد والحبس
 تتعلق الدين بعين الرهن حتى جازله استيفاء حقه من ماله بالبيع وكان للرهن
 ولاية الاسترداد الانتفاع ثم الرد الى المرتهن بعد الفراغ فدل بهما مذکور في شرح
 البردوي مع باقي الامثلة (قوله واختلفوا في تعدية السببية والشرطية) اي اختلف
 العلماء في تعدية السببية مثل الزنا والسرقه وفي تعدية الشرطية مثل النية في التميم
 (قوله مثل ان يجعل اللواطة سببا لوجوب الحد قياسا على الزنا) يعني الزنا جعل سببا
 للرجم او الجلد لانه سفع الماء في محل محترم خال عن الملك عن شبهة الملك واللواطة
 مثله فكان سببا لوجوب الحد وان كان لا يسمى زنا لان الاسمي لا يثبت بالتعايل عندنا
 كما سبق (قوله فذهب كثير من علماء المذهبين الى امتناعه) اي ذهب كثير من العلماء
 الى عدم جريان القياس في الاسباب والشروط اصلا وتمسكوا انه لا بد للقياس

من معنى جامع بين الاصل والفرع فاذا قسمنا اللواطة على الزنا مثلا في كونها سببا
 للحد لا بد من ان يقال الزنا سبب للحد بوصف مشترك بينه وبين اللواطة ليكن جعل
 اللواطة سببا له ايضا وح يكون الموجب للحد في ذلك المعنى المشترك فيخرج الزنا
 واللواطة عن كونهما موجبين له لان الحكم لما استند الى المعنى المشترك استحتم مع
 ذلك استناده الى خصوصية كل واحد منهما ويلزم منه بطلان القياس لان شرط
 القياس بقاء حكم الاصل والقياس في الاسباب والشروط ينال في بقاء حكم الاصل
 بخلاف القياس في الاحكام فان ثبوت الحكم في الاصل لا يتاثر في كونه معللا للمعنى
 المشترك بينه وبين الفرع فان قيل الجامع بين الوصفين لا يكون له تاثير في الحكم
 بل تاثيره في علة الوصفين واما الحكم فاما يحصل من الوصفين قلنا هذا فاسد لان
 ما يصلح لعلة العلة كان صالحا لعلة الحكم فلا حاجة ح الى الواسطة كذا في الكشف
 (قوله وبعضهم الى جوازه) بيان وجه من جوز اثبات الاسباب والشروط بطريق
 التعدية اعني بالقياس ان حكم الشرع نوعان احدهما نفس الحكم والثاني نصب
 اسباب الحكم فان الله تعالى في ايجاب الرجم والقطع على الزنى والسارق حكما
 احدهما الرجم والقطع والاخر نصب الزنا والسرقه سببا لوجوب الرجم والقطع
 فيجوز لنا اذا علمنا المعنى في السبب ووجدناه موجودا في غيره ان نجعل ذلك الغير
 سببا ايضا كما جاز ذلك في نفس الحكم مثل ان تقول انما نصب الزنا سببا لوجوب الرجم
 لعلة مذكورة قبل وملك العلة موجودة في اللواطة فبجعل ما سببا وان كان لا يسمى زنا
 وهذا لان القياس ليس الاثبات ما ثبت في الاصل بالمعنى الذي ثبت في الاصل في الفرع
 وهو نظيره وهذا يتحقق في الاسباب والشروط كما يتحقق في الاحكام لان المعنى الذي
 تعلقت السببية او الشرطية به يمكن معرفته كما معنى الذي تعلقت الحكم به فيجوز القياس
 في الجميع ولذلك قال صاحب الميزان ولا معنى لقول من يقول ان القياس حجة في الفصل
 الاخير دون الفصل الاخر لانه ان اراد معرفة علة الحكم بارأى والاجتهاد فذلك
 جائز في الجميع لان المعرفة لا تختلف وان اراد به ان الجمع بين الاصل والفرع لا يتصور
 الا في الفصل الاخير فهو ممنوع ايضا لانه يتصور في جميع الفصول وان اراد به ان القياس
 لا يثبت به شيء فهو مسلم واكن في الفصول الثلاثة الاول لا يثبت به شيء كما في الفصل
 الاخير بل يعرف به السبب والشرط كما يعرف به الحكم (قوله وهو اختيار فخر الاسلام)
 اي جواز تعدية السببية والشرطية مختار فخر الاسلام فانه قال في البردوي وانما انكرنا
 هذه الجملة اي استعمال الرأى في الاقسام الثلاثة والامثلة المذكورة اذا لم يوجد
 في الاحكام اصل يصح تعليله واما اذا وجد اصل يصح تعليله وتعدية حكمه
 فلا بأس بالتعليل الا ترى انهم اختلفوا في التقابض في بيع الطعام بالطعام وتكلموا

فيه بارأى لانا وجدنا لاثبات التقابض اصلا وهو الصرف اي بيع الصرف وعقد الرهن ووجدنا لجواز البيع بدون القبض اصلا وهو بيع سائر السلع واذا وجدته مثله في غيره صحت التعدية الا يرى ان من ادعى ايجاب التسمية في الذبيحة شرطا بالقياس لم يجده اصلا ومن اراد ايجاب الصوم في الاعتكاف شرطا بالقياس لم يجده اصلا ايضا انتهى ملخصا حاصله في بيع الطعام بالطعام اصلان مختلفان ولهذا ائبتوا بالتعليل قال الشافعي رحمه الله في بيع الطعام بالطعام يشترط التقابض في المجلس لانها ما لان يجري بينهما ربوا الفضل فيشرط قبضهما باعتبارها بالذهب مع الذهب او الفضة وقال اصحابنا لا يشترط التقابض بل يشترط التعيين سواء اتحد العوضان جنسا او اختلفا لانهما مالان معينان فلا يشترط قبضهما في المجلس لصحة العقد كما اذا باع مذروعا بموزون نحو الثوب بالدرهم واما اذا لم يوجد اصلان مختلفان كما في ايجاب التسمية في الذبيحة مثلا فلم يتكلموا فيه بالرأى الا ترى ان التسمية عند الذبح شرط عند اصحابنا لحل الذبيحة انما قالوا بالنص لاثبات التعليل لانهم لم يجدوا اصلا يكون التسمية شرطا بالاتفاق حتى يمكن التعليل (قوله فظهر بهذا التقرير وجه صحة كلامه) اي ظهر بتقريره ان يجعل اللواطة سببا لوجوب الحد قياسا على الزنا الخ ووجه صحة كلامه فخر الاسلام في القياس لان الحكم المشروغ في كل حادثة شبيهة بالحكم وسبب ذلك الحكم مثل الزنا انه سبب الرجم والرجم حكمه وكذلك الجلد فكما جاز اثبات الحكم في الفرع بعلة جامعة بين الاصل والفرع فكذلك يجوز اثبات السبب والشرط بعلة ان السبب صار سببا بها ووجد ذلك المعنى في شيء آخر جعل ذلك الشيء سببا لوجود المعنى الذي جعل الشرع ذلك السبب سببا لاجله مثاله الزنا انما جعل سببا للرجم او الجلد لانه سفع الماء في محل محرم خال عن الملك وعن شبهة الملك واللواطة مثله فكان سببا لوجوب الحد وان كان لا يسمى زنا لان الاسامي لا يثبت بالتعليل لان القياس اثبات ما ثبت في الاصل بالمعنى الذي تعلق به في الاصل في الفرع بذلك المعنى وهذا المعنى موجود في الاسباب والشروط ووصافهما فهو موجود في الاحكام لان المعنى الذي تعلق به السببية والشرطية مما يعرف بالعقل كالمعنى الذي تعلق به الحكم فجاز انقياس في الكل بهذا المعنى (قوله وان اعترف صاحب التنقيح) اي وان اعترف صاحب التنقيح باثبات العلة لمعنى آخر يصلح للتعليل بقوله والحق في اثبات العلة انه ان ثبت حليتها لمعنى آخر يصلح للتعليل وكل شيء يوجد فيه ذلك المعنى يحكم به عليه (قوله بعدم دراية مراد الخ) اي بعدم الاطلاع على مراده لانه قال لكن هذا لا يكون اثبات العلة بالقياس لان العلة

في الحقيقة ذلك المعنى وان لم يثبت ذلك فلا لانه يكون تعليلا بالمرسل وهذا هو المختلف فيه انتهى حاصله لا يكون هذا من اثبات العلة بالقياس لان العلة في الحقيقة هي ذلك المعنى المشترك بين الشئين فيكون العلة الواحدة متعددا باعتبار المحل مثلا اذا ثبت ان الوقاع علة لوجوب الكفارة بناء على انه يوجد فيه هتك حرمة صوم رمضان فقد ثبت ان العلة هي هتك الحرمة وهو موجود في الاكل فيحكم بانه علة لوجوب الكفارة وان لم يثبت ان عليه ذلك الشيء المحكم به في اشتماله على ذلك المعنى بل وجد مجرد مناسبة ذلك المعنى لعلة الحكم لم يصح الحكم بعلمية شيء آخر يوجد فيه ذلك المعنى المناسب قياسا على ما ثبت عليه لانه تعليلا بالمرسل اذا لم يثبت تأثير ذلك المعنى المناسب ولا ملائمة وهذا هو المختلف فيه من اثبات العلة بالقياس فيجوز عند من يقول بصحة التعليل بالمرسل ولا يجوز عند من يشترط التأثير والملاءمة كذا في الملوحة

فصل في القياس والاستحسان

(قوله ان سبق الافهام) اي ان سبق افهام المجتهدين في تعدية الحكم من الاصل الى الفرع بعلة جامعة بينهما (قوله الى وجه القياس وهو المسمى قياسا جليا) يعني ان الحكم اذا ثبت بوصف مؤثر فلا يخلو اما ان يكون ذلك الوصف المؤثر جليا او خفيا فان كان جليا فسماه الفقهاء قياسا (قوله بالاستحسان) اي ان لم يكن الوصف المؤثر في حق اثبات الحكم جليا بل كان خفيا يسمونه استحسانا لان معنى الاستحسان لغة استفعال من الحسن وهو عهد الشيء واعتقاده حسنا وفي الاصطلاح هو الوصف المؤثر الذي كان اثره خفيا كذا في شروح البردوي وقيل في الاصطلاح اسم لدليل يعارض القياس الجلي فكانهم سموه بهذا الاسم لاستحسانهم ترك القياس بدليل اخر كذا في جامع الاسرار قال فخر الاسلام وانما الاستحسان احد القياسين وهو القياس الخفي لكنه سمي به اشارة الى انه الوجه الاول في العمل به وان العمل بالآخر وهو القياس الجلي جائز انتهى يعني اذا تعارض القياسان في حادثة واحدة وجب ترجيح الاستحسان على القياس في العمل لان اثر الاستحسان باطن فيترجح لقوة الباطن على الظاهر فان قيل قد نقل عن ابي حنيفة رحمه الله في بعض المواضع تركت الاستحسان بالقياس وهذا يقتضي ان يكون معناه تركت القياس الاقوى بالاضعف وانه غير جائز قيل في جوابه ان المتروك سمي استحسانا لانه اقوى من القياس وحده ولكن انضم الى القياس معنى يوجب ترجيحه (قوله تمييزا بين القياس علة لقوله غلب) يعني لما كان للقياس نوطان جلي وخفي وباطن وظاهر سمي احد النوعين قياسا والآخر استحسانا تمييزا بينهما

وهذا نظير عبارات سائر اهل الصناعات فان اهل النجوة يقولون هذا رفع
 على الفاعلية وهذا على الاتداء وعلى انه اسم كان وخبران وكذلك فقهاؤنا سموا
 احدهما قياسا والاخر استحسانا للتمييز بينهما في المعارضة وخصوا احدهما
 بالاستحسان ليكون العمل به مستحسنا (قوله اي اعم من القياس الخفي الخ) فان كل
 قياس خفي استحسان وليس كل استحسان قياسا خفيا لان الاستحسان ليس بمختص
 بالقياس الخفي بل له اربعة اقسام مثل الاستحسان الثابت بالاثار والاجماع والضرورة
 والقياس الخفي (قوله وهو) اي اعم دليل يقابل القياس الجلي بعض الناس تحيروا
 في تعريف الاستحسان والتعريف الصحيح ما ذكره المصنف وهو دليل يقابل
 القياس الجلي وتفسير القياس الجلي هو الذي يسبق اليه الاظهار (قوله وهو اي ذلك
 الدليل اما الاثر كما في الاجارة والسلم وبقاء الصوم في الاكل ناسيا الخ) بيانه ان القياس
 يتنافى جواز الاجارة لان المنافع المعقود عليها معدومة في الحال لكنها تركاه بالاثار
 وهو قوله صلى الله عليه وسلم اعطوا الاجير اجره قبل ان يجف عرقه فالامر ياداء
 الاجر دليل صحة جواز عقد الاجارة وكذلك القياس يتنافى جواز السلم لان المبيع
 معدوم حقيقة عند العقد والعقد لا يتعدى غير محله الا ان تركاه بالاثار الوارد في الترخيص
 وهو قول الراوي ورخص في السلم وقوله صلى الله عليه وسلم من اسلم منكم فليسلم
 في كيل معلوم ووزن معلوم الى اجل معلوم واقنا الاجل مقام الملك المعقود عليه
 في حق الجواز وكذلك اكل الناس يتنافى بقاء الصوم لان الشيء لا يبقى مع وجود نقضه
 كالمطهارة مع الحدث المعهود والاعتكاف مع الخروج من غير حاجة الا ان تركاه بالاثار
 وهو قوله صلى الله عليه وسلم على صومك فانما اطعمك الله وسقائك (قوله والاجماع
 كما في استصناع) اي من الاستحسان الذي ثبت بالاجماع المتعقد على خلاف القياس
 الجلي الظاهر الاستصناع فيما فيه تعامل الناس كالخف والطشت والقمفة والاطباق
 دون الثوب وذلك ان يامر انسانا بالخرز خفا او يصنع طشتا ويبين قدر الثمن سواء
 سلمه او لا وصنعه المأمور به ومقداره ولم يذكر الاجل وهو معدوم حقيقة وليس
 بواجب في الذمة كالسلم فينبغي ان لا يجوز له ان يثبت ولا سلم لكننا تركاه بالاجماع
 الثابت لتعامل الامة من غير تكبر احد لا قولا ولا عملا وقصروا الجواز على جوازنا
 وجد فيه التعامل لانه معدول عن سنن القياس ولا يقال ان الاجماع يعارض
 النص في هذه الصورة وهو قوله صلى الله عليه وسلم لا يبيع ما لبس عندك قلت خبر
 خص هذه الصورة من النص العام بالنص الخاص في حق السلم والاجماع فيقي
 منافي الجواز فسقط اعتباره لمعارضته الاجماع فصار مستحسنا بالاجماع (قوله
 والضرورة كما في طهارة الحيض والابار) اي ترك القياس الجلي والعمل بالاستحسان

الضرورة دعت اليه كما هو في تطهير الحيض والابار والاولا فان القياس ينافي طهارة
 هذه الاشياء بعد تجسسها اما الحوض فلانه يمكن صب الماء عليه ولا يمكن عصر
 وتقليب ولان ما دخل فيه صار نجسا بملاقاة النجاسة وكذلك الابار لعدم امكان صب
 الماء والعصر والتقليب والتجفيف وكذلك الاولاني لضرورة افتقار العامة لها (قوله
 له) اي للقياس الخفي فسمان الاول ما قوى تأثيره اي للقياس الخفي الذي هو قسم
 من الاستحسان الاربعة قسمان لان الوصف المؤثر ان كان حجة باعتبار الاثر والاثار
 قد يكون ظهرا وباطنا وكل واحد منهما قويا وضعيفا فصار كل واحد منهما
 على نوعين فصار الكل اربعة اقسام اما اول نوعي الاستحسان ما قوى اثره بالنسبة
 الى مقابلة من كل وجه وان كان خفيا نظيره وقوع البعرة في البئر فان وقوع
 النجاسة في الماء القليل مؤثر في نجس الماء هذا اثر ظاهر لكنه ضعيف في مقابلة
 الاستحسان وهو انه لا يتنجس لانه يلزم الضرر في حق كافة الناس اذ رؤس ابار
 الفلوات لبستها رؤس حجرة وكانت على مهب الريح والمواشي تبصر حولها
 فلو قلنا بانه صار نجسا يلزم حرج عظيم هذا اثر باطن قوي يتركبه القياس (قوله
 والثاني ما ظهر صحته وخفي فساده) اي القسم الثاني من القياس الخفي والاستحسان
 الخاص ما ظهر صحته بالنسبة الى خفاء فساده بالنسبة الى القياس والابان ان يكون النوع
 الثاني من الاستحسان قياسا لظهور اثره فان الاستحسان هو القياس الخفي لا الظاهر
 وكذلك ينبغي ان يكون النوع الثاني من القياس استحسانا لخفاء اثره (قوله ما ضعف
 تأثيره) اي القسم الاول من القياس الجلي الظاهر ما ضعف اثره بالنسبة الى الاستحسان
 كما قلنا في وقوع البعرة في البئر (قوله الثاني ما ظهر فساده وخفي صحته) اي الثاني
 من نوعي القياس ما ظهر ضعفه يعني اذا دأب الضعف ليكون ضعفا على ضعف
 واستترت صحته قال صاحب الكشف ان وجه الاستحسان في مسألة سجدة التلاوة
 الخفي واغوى من وجه القياس بالنظر الى انفسهما الا انه انضم الى وجه القياس
 معني ادق من وجه الاستحسان فقوى به وجه القياس وضعف وجه الاستحسان
 فبالنظر الى وجهي القياس والاستحسان اولا كان وجه الاستحسان اقوى واخفي
 من وجه القياس فصحح تسميته استحسانا كما في سائر صور القياس والاستحسان وبالنظر
 الى المعنى الخفي اللاحق بالقياس ثانيا كان وجه القياس اقوى فترجح وجه القياس
 وضعف وجه الاستحسان فهذا معنى دقيق يرفع به سوالات الخصوم فافهم
 انتهى بيانه انه اذا تلاوة السجدة وركع جاز عن سجدة التلاوة قياسا ولا يجوز
 استحسانا وهذا قياس قوي اثره لان الركوع في الصلوة عبادة غير مقصودة وكذلك
 سجدة التلاوة عبادة غير مقصودة وسياتي بيانها (قوله واول الاول) اي اول

القسم الاول من الاستحسان الذي هو القياس الخفي دون الاستحسان الثابت بالاثار
 او الاجماع والضرورة لان عرضنا ههنا بيان انواع القياس والاستحسان في حق
 الاحكام اعلم ان المص رحمه الله بين معنى الاستحسان والقياس ثم شرع في بيان
 قوة الاستحسان على القياس على عكس ما جعله فخر الاسلام لانه قدم معنى القياس
 على معنى الاستحسان ثم قدم قوة الاستحسان على قوة القياس وانكل وجهة فتأمل
 (قوله اولي من اول اثنان) لان العلة لما صارت عندنا علة باثرها سمينا الوصف الذي
 قوى اثرها استحسانا اي قياسا مستحسنا وسمينا الوصف الذي ضعف اثره قياسا
 وقد معنا اول الاول من الاستحسان وهو ما قوى اثره وان كان خفيا على اول الثاني وهو
 القياس الذي ضعف اثره وان كان جليا (قوله لان المتبر هو التاثير لا الظهور الخ) علة
 لقوله اولي اي لان العبرة والاعتبار لقوة الاثر دون الجلاء والوضوح الا ترى ان الدنيا
 ظاهرة والعقبى باطنة وقد ترجح الباطن لقوة اثره وهو الدوام والخلود والصفوة حتى
 وجب على العاقل عقلا وشرعا طلب الآخرة وحتى وجب عليه الاعراض عن الدنيا
 حتى قالت الصحابة رضي الله عنهم او كانت الدنيا من الذهب والياخز من الخنزف وخير
 بينهما لاختر العاقل الخنزف الباقي على الذهب الفاني كيف وقد كان الامر
 على العكس فتأخر الظاهر عقلا وشرعا لضعف اثره وهو الفناء والكدر ويل ووجع
 كعلماء زماننا يقدمون مناصب الدنيا على الآخرة ويرتكبون في تحصيلها ما لا يجوز
 الشرع والعقل والاثري ان القياس مع الاستحسان كالنفس مع القلب والبصر مع
 العقل يعني القلب راجح على النفس وان كان النفس ظاهر او القلب باطنا لان القلب
 معدن التصديق والعلم ومعرفة الله تعالى ووحدانيته وكذا العقل راجح على البصر
 وان كان باطنا لقوة اثره لان المحسوسات تدرك بالبصر والمعاني بالاستدلال ولا فرق
 في الادراك بالبصر بين العوام والعلماء بل بين الحيوانات فسقط حكم القياس بمعارضته
 الاستحسان لعدم القياس في مقابلة الاستحسان تقديرا (قوله كسور سباع الطير)
 السباع جمع سبع والطير جمع طائر وسباع الطير كالبازي والشاهين والصقور وهذا
 مثال تقديم الاستحسان الذي قوى اثره على القياس الذي ضعف اثره وهما القسمان
 الاولان من الاستحسان والقياس في الحقيقة (قوله فانه نجس قياسا على سور سباع
 البهائم الخ) يعني ان سور سباع الطير نجس لانه معتبر بالحلم ولحم هذه الطيور حرام
 كلحم سباع البهائم فكان سور هذه الطيور نجسا كسور سباع البهائم وهذا معنى
 ظاهر الاثر لانهما سواء في حرمة الاكل (قوله ظاهر استحسانا لانها تشرب بمنقارها
 وهو عظم طاهر الخ) يعني ان سور سباع الطير طاهر لانه مكره لان السبع

ليس بنجس العين يدلل جواز الانتفاع بها شرعا من غير ضرورة وقد ثبتت نجاسته
 ضرورة تحريم لحمه فثبتنا حكمها بين حكمين اي بين ان يكون طاهرا حقيقة و بين
 ان يكون نجسا بعينه وهو التجاسة المجاورة فثبت صفة التجاسة في رطوبته ولعابه
 وسباع الطير تشرب بالمنقار على سبيل الاخذ ثم الابتلاع والمنقار عظم طاهر بذاته
 خال عن مجاورة التجاسة الا ترى ان عظم الميتة طاهر فعظم الحى اولي فصار هذا
 اثرا باطنا فيعدم ذلك القياس الظاهر في مقابله فسقط حكم القياس الظاهر
 لعدمه في التقدير وعدم الحكم لعدم دليله لا يعد من باب الخصوص على ما سيجي
 في ابطال تخصيص العلة (قوله واثنان) وهو ان يقع القسم الثاني الخ اي الذي
 ظهر صحته وخفي فساده في مقابلة الذي ظهر فساده واستترت صحته واثره فهو
 القياس الذي عمل به عمدا ونافسقط العمل بالاستحسان (قوله كسجدة التلاوة تؤدى
 بالركوع قياسا) يعني مثال القياس الموصوف ما قاله علماءنا فبين تلاية السجدة في الصلوة
 انه يركع ركوعا بسبب التلاوة وينوي سجدة التلاوة ثم يعود الى القيام قياسا لان النص
 قد ورد بالركوع في مقام السجود قال الله تعالى وخررا كعبا واناب الية اي ساجدا
 لان الخرور هو السقوط وانه يوجد في السجود دون الركوع فيكون قياسا لان
 الركوع والسجود يتقاربان في معنى الخضوع وهو قرينة في الصلوة فينوب احدهما
 عن الآخر لانهما يتشابهان في معنى الخضوع واذا ثبت المشابهة بينهما سقط
 الواجب عنه بالركوع كانه يسقط عنه بالسجود وقيل اذا ثبت التشابه ينوب الركوع
 عن السجود كاتنوب القيمة عن الواجب في باب الزكوة ويقال ركعت النخلة وسجدت
 اذا طأت رأسها وذكر في كتب الفقه اذا تلاية السجدة في صلاته وهي آخر
 السورة فان شاء ركع بها وان شاء سجد واختلف علماءنا في معنى قوله ان شاء ركع
 وان شاء سجد فقال بعضهم معناه ان شاء سجد لها سجدة على حدة وان شاء ركع
 ركوعا على حدة الا ان الركوع يحتاج الى النية يعني ينوي الركوع للتلاوة والسجدة
 لا يحتاج الى النية لانها واجبة الاصل فلا يحتاج فيها الى النية واركوع وان كان
 يخالفها صورة ولاكن يوافقها معنى فن حيث الموافقة يتأدى به الواجب ومن حيث
 يخالفها صورة يحتاج الى النية والى هذا مال كثير من المشايخ كذا ذكر في المبسوط (قوله
 لا استحسانا) اي لا تؤدى بالركوع استحسانا لان الشرع امرنا بالسجود قال الله
 تعالى واسجدوا لله وقال واسجد واقرب والركوع خلاف السجود في الحقيقة
 فلا تؤدى بالركوع استحسانا (قوله لان كلا منهما) لما شتمل على التعظيم كان القياس
 الخ علة الاداء بالركوع قياسا اي لان كلا من الركوع والسجود لما شتمل على التعظيم

(قوله فيما وجب بالتلاوة في الصلوة) انما قيد بقوله في الصلوة لانه اذا تلاية السجدة خارج الصلوة وركعها لا يجوز لان الركوع خارج الصلوة ليس بقربة فلا ينوب عما هو قربة كذا في التحقيق (قوله لمناسبة ظاهرة بينهما) اي لمناسبة القرينة الظاهرة بين الركوع والسجود في الصلوة (قوله فهذا قياس جلي فيه فساد ظاهر هو العمل بالمجاز بلا تعذر الحقيقة) يعني ان الله تعالى امرنا بالسجود فيكون المأمور به هو السجود حقيقة فلا يتأتى ببيان ما يخالفه ففسد به وجه القياس لان هذا عمل بمجاز محض لان اطلاق اسم الركوع على السجود مجاز محض فلا يجوز العمل بالمجاز بلا تعذر الحقيقة لكن القياس اول بسبب قوة اثره الباطن الذي يتضمن فساد الاستحسان فيكون العمل بالقياس مع فساد الظاهر لقوة اثره الباطن ويكون الاستحسان متروكا لفساده الباطن لان العبرة للباطن لا للظاهر كما سبق (قوله وصحة خفية) عطف على قوله فيه فساد ظاهر اي في القياس على طريق المجاز صحة خفية وفي الاستحسان المتروك فساد خفي ولهذا عمل بالقياس (قوله هي ان سجدة التلاوة لم تجب قربة مقصودة الخ) هذا بيان قوة اثره الباطن للقياس (قوله لم يجب قربة مقصودة) اي لم يجب عند القراءة قربة مقصودة الا ترى انه ليس بمشروع مستقلا بنفسه ابتداء كالصلوة والركوة بل مشروع عند التلاوة فلا يكون مقصودا وورده الشرع ابتداء الا ترى انها لا تلزم بالنذر كالوضوء لا يلزم بالنذر لانه غير مقصود في نفسه كذا في البرزوي وشروحه (قوله وانما المقصود هو التواضع ومخالفة المتكبرين وموافقة المطيعين على قصد العبادة) اي انما الغرض من سجدة التلاوة مجرد الانقياد لله تعالى والخضوع بين يديه واظهار مخالفة المشركين الذين اجتنبوا عن الانقياد لله عز وجل استكبارا (قوله وموافقة المطيعين) اي الاقتداء بالانبياء والملائكة الذين تبادروا الى السجود تقربا واقتضارا قال الله تعالى او لم يروا ان الله يسجد له من في السموات والارض وقال لله يسجد من في السموات والارض وقال الله يسجد من في السموات والارض ففيه اشارة الى ان المراد من السجود المذكور في الآية التواضع المحض والانقياد دون وضع الجبهة بل المقصود منه مجرد التواضع لكن بشرط ان يكون عبادة بالاجماع ولهذا شرط فيها ما يشترط في الصلوة من الوضوء وتطهير الثوب والمكان والبدن واستقبال القبلة (قوله وهذا حاصل في الركوع في الصلوة الخ) اي هذا المقصود وحاصل في الركوع في الصلوة وان لم يحصل في الركوع في خارج الصلوة لان الركوع خارج الصلوة ليس بقربة فلا ينوب عما هو قربة كما سبق (قوله فينبغي ان لا ينوب عنه الركوع كما لا ينوب عن سجدة الصلوة)

اي لا ينوب عن المأمور به او عن السجود الركوع يعني لما كان الركوع بخلاف السجود في الحقيقة فينبغي ان لا ينوب عنه الركوع كما ان الركوع لا ينوب عن سجود الصلوة مع ان القرب بين ركوع الصلوة وسجودها اظهر لانهما موجب تحريرة واحدة فلان لا ينوب في سجدة التلاوة والى واحرى (قوله وفيه اثر) اي وفي الاستحسان اثر ظاهر لان المأمور بقوله واسجد والله وقوله واسجد واقرب هو السجود في الحقيقة فوجب العمل بالحقيقة (قوله وعدم تأدية المأمور بغيره) اي وعدم اتيان السجود المأمور بالركوع وهو غيره في الحقيقة (قوله وفساد خفي هو جعل غير المقصود مساويا للمقصود الخ) اي وفي الاستحسان فساد خفي (قوله فعملنا بالصحة الباطنة في القياس) اي عملنا بالقياس بسبب صحة اثره الباطن لان الباطن اقوى من الظاهر والاعتبار بالاقوى فيترك الاستحسان لفساده الباطن حاصله صار الاثر الخفي للقياس وهو حصول المقصود بالركوع وهو التواضع مع الفساد الظاهر وهو العمل بالمجاز مع امكان العمل بالحقيقة وهو السجود احق من الاثر الظاهر للاستحسان وهو العمل بالحقيقة مع الفساد الباطن كذا في البرزوي ملخصا و بهذا التقرير يندفع ما قاله صاحب التوضيح واعلم انهم جعلوا في هذه المسئلة كون السجود يؤدي بالركوع حكما ثابتا بالقياس وعدمه حكما ثابتا بالاستحسان ولا يرى خصوصية الاول بالقياس والثاني بالاستحسان فلهذا اوردت مثلا آخر وهو قوله وكما اختلفا في ذراع المسلم فيه ففي القياس يتخالفان لانهما اختلفا في المستحق بعقد السلم فيوجب الخالف وفي الاستحسان الا انتهى (قوله كما يسقط الطهارة للصلوة بالطهارة لغيرها) الا ترى اذا توضحا قراءة القرآن والطواف او غيرها يسقط وضوء الصلوة فيصلى بهذا الوضوء (قوله لانه لم يشترع عبادة) اي لان الركوع في غير الصلوة ليس بعبادة اصلا كالركوة والصلوة لانه ما ورد به الشرع بل الركوع في غيرها على وفاق العادة الحادثة (قوله فانه مقصودة بنفسها كالركوع) يعني لا ينوب الركوع عن السجدة الصلواتية لان كل واحد منهما مقصود بنفسه لقوله تعالى واركعوا واسجدوا ولان السجدة الصلواتية كاملة في العبادة والركوع ليس في معناها فلا يقوم مقامها (قوله فيكون الاقسام اربعة) يعني بان تقسيم العقلي ينقسم القياس والاستحسان تارة باعتبار القوة والضعف وتارة باعتبار الصحة والفساد اما باعتبار القوة والضعف فاما ان يكون اقوى الاثر او القياس قويا والاستحسان ضعيفا او بالعكس فيكون الاقسام اربعة في الاول بيانه ان الوصف انما صار حجة باعتبار الاثر والتردد يكون ظاهرا وباطنا وكل واحد منهما قد يكون قويا وضعيفا فصار كل واحد منهما اعلى نوعين فصار الكل اربعة اقسام (قوله واما في صورة الثلث الاخر) الظاهر ان يقول واما

في صور الثلث الاخر او في صور الثلث الاخر كما قال صاحب التوضيح لكن الصورة اسم جنس يطلق على الواحد والكثير (قوله اما ان كان اثر القياس اقوى فظاهر) الظاهر ان يقول قويا يعني اما اذا كان لقياس قويا الاثر والاستحسان ضعيف الاثر فرجحان القياس على الاستحسان واضح (قوله واما اذا تساوى في القوة فارجح لظهوره) اي اذا كانا قويتين ولم يكن احدهما اقوى من الاخر بل يستويان في القوة فارجح لظهوره وهذا القسمان متيقن في ترجيح القياس (قوله او في الضعف) اي واما اذا تساوى في الضعف (قوله فاما ان يسقطا) يعني ان الترجيح لا يتحقق في هذه الصورة لانه يحتمل سقوط الاستحسان والقياس اضعفهما او يعمل بالقياس لظهوره ولهذا اورد المص الحكم المتيقن وهو ان الاستحسان لا يرجح على القياس عند التعارض الا في صورة واحدة الخ وتسمية الاستحسان في جميع الاقسام يكون باعتبار خفاؤه الا انه يشكل بما ذكره فخر الاسلام والاصوات العلة عندنا علة باثرها سمينا الذي ضعف اثرها قياسا وسمينا الذي قويا اثرها استعمالا اي قياسا مستحسنا وقدما الثاني اي القياس الذي قويا اثره وان كان خفيا على الاول اي القياس الذي ضعف اثره وان كان جليا لان العبرة اقوة الاثر دون الجلاء والظهور انتهى (قوله اي صحيح الظاهر والباطن) اي باعتبار الصحة والفساد ينقسم كل من القياس والاستحسان الى صحيح الظاهر والباطن الخ (قوله وفي الجميع) اي في اربعة الاقسام ومن قوله في الجميع الى قوله والاول عبارة لتلويح والباقي ملخصه (قوله والاول من القياس الخ) اي القياس الصحيح الظاهر والباطن يرجح على جميع اقسام الاستحسان لظهوره (قوله وثانيه) اي القياس الفاسد الظاهر والباطن يكون مردودا بالنسبة الى الكل فيبقى في التعارض ثمانية اوجه حاصلة من ضرب اقسام الاستحسان في اخيري القياس (قوله والاول من الاستحسان) اي الاستحسان الصحيح الظاهر والباطن (قوله يرجح عليهما) اي على اخيري القياس لان الاخيرين اما فاسد الباطن او فاسد الظاهر والاول من الاستحسان صحيح الباطن والظاهر فرجح عليهما يقينا (قوله وثانيه) اي الاستحسان الفاسد الظاهر والباطن مردودا طبقا في اربعة اوجه في التعارض حاصلة من ضرب اخيري الاستحسان في اخيري القياس (قوله ان وقع مع اتحاد) اي ان وقع التعارض بين اخيري الاستحسان وبين اخيري القياس مع اتحاد النوع في صحة الظاهر وفساد الباطن (قوله لظهوره) متعلق بالقسم المقتدر والضهير راجع الى الاتحاد فيكون التقدير سمي اتفاق القياس والاستحسان في صحة الظاهر وفساد الباطن باتحاد النوع لظهوره وسمي اختلافهما في ذلك باختلاف النوع (قوله وهذا في صورتين) اي وقوع التعارض مع اختلاف النوع في صورتين

الاولى ان يقول وهذا في صورتين ايضا لان الاتحاد في النوع في صورتين كذلك الاول من الاتحاد تعارض الاستحسان الصحيح الظاهر والباطن القياس كذلك وثانيهما تعارض الاستحسان الصحيح الباطن والفساد الظاهر القياس كذلك (قوله احديهما) اي احدي صورتين في اختلاف النوع (قوله فاسد الظاهر صحيح الباطن من القياس) فالمناسب ان يقول القياس بالعكس وكذلك في الثانية لان كلامه مبني على الاختصار بل على الاجحاف حاصلة وقع التعارض اولا على ستة عشر وجها حاصلة من ضرب الاقسام الاربعة للقياس في الاقسام الاربعة للاستحسان فالقياس الصحيح الظاهر والباطن يرجح على جميع اقسام الاستحسان والقياس الفاسد الظاهر والباطن يكون مردودا بالنسبة الى الكل فيبقى ثمانية اوجه حاصلة من ضرب اقسام الاستحسان في اخيري لقياس فالاول من الاستحسان يرجح عليهما لصحته ظاهر او باطنا والثاني مردود مطلقا لفساده ظاهرا وباطنا بقي اربعة اوجه حاصلة من ضرب اخيري الاستحسان في اخيري القياس الاول تعارض الاستحسان الصحيح الظاهر والفساد الباطن القياس بالعكس والثاني بالعكس والثالث تعارض استحسان صحيح الظاهر فاسد الباطن القياس كذلك والرابع تعارض استحسان صحيح الباطن فاسد الظاهر القياس كذلك (قوله فظاهر فساد ابتداء الخ) اي القياس او الاستحسان الذي ظهر فساد بادي الرأي (قوله اقوى من العكس) خبر ما يعني فلا شك ان ما ظهر فساد بادي الرأي لكن اذا توهم يبين صحته اقوى مما كان على العكس سواء كان قياسا او استحسانا لان الاعتبار في القياس بما ظهر بعد التأمل (قوله والمستحسن بالقياس الخفي يعدي لا غير) اي لا يعدي مستحسن بغير القياس الخفي اعلم انه قد سبق ان الاستحسان اعم وهو قابل يقابل قياسا جليا سواء كان اثر او اجاعا او ضرورة او قياسا خفيا ففي هذا المقام اراد المص رحمه الله تعالى الفرق بين المستحسن بالقياس الخفي والمستحسن بغيره فقال الخفي يعدي لا غير (قوله هو المتبادر من اطلاق المستحسن) اي المتبادر من اطلاق الاستحسان القياس الخفي عند الفقهاء خصوصا في باب القياس (قوله والثالثة الاخرى الخ) اي اراد ان يفرق بين الاستحسان بالقياس الخفي وبين الاستحسان بالثالثة الاخرى وهي الاثر والاجماع والضرورة (قوله بيانه يعدي متعلق بقوله يفرق) اي اراد ان يفرق الاستحسان بالقياس الخفي بان يعدي القياس الخفي الى صورة اخرى لان من شأن القياس التعدية واختصاصه بالاستحسان لا يخرج عن كونه قياسا (قوله لا لباقية) اي لا يعدي الثالثة الاخر (قوله للعدول بها عن سنن القياس) متعلق بلا يعدي المقدراي لانها غير معلولة عن القياس فلا يمكن

تعديتها (قوله مثاله ان الاختلاف في الثمن قبل قبض المبيع يوجب عيب المشتري فقط) اعلم ان المص فرق ما بين المستحسن بالاثرا والاجاع او الضرورة وبين المستحسن بالقياس الخفي ان الاستحسان بالقياس الخفي يعدى الى محل آخر بخلاف الاقسام الثلاثة ثم بين مثالا توضيحا لما ذكره فقال ان الاختلاف في الثمن قبل قبض المبيع يوجب عيب المشتري فقط قياسا لان المشتري لا يدعى على البائع شيئا في الظاهر وانما البائع هو المدعى لانه يدعى زيادة الثمن فكان القياس بالنظر الى سائر الخصومات ان يسلم المبيع الى المشتري بما اقر به ويحلفه البائع على الباقي ولا يجب على البائع عيب قياسا (قوله ويمينهما استحسانا) اي ويوجب عيب البائع والمشتري استحسانا (قوله اما البائع فلانه يتكرو وجوب تسليم المبيع بمقابلة ما الخ) اما وجه وجوب العيب على البائع لان المشتري يدعى وجوب تسليم المبيع على البائع عند تسليم الثمن الذي يقر به ويدعى تسليم المبيع به والبائع يتكرو تسليم المبيع بما يقر به المشتري من الثمن والبيع كما يوجب استحقاق المالك على البائع يوجب استحقاق يد المشتري عليه عند وصول الثمن اليه (قوله وهذا الحكم الذي هو التحالف) اي وجوب التحالف بين البائع والمشتري (قوله يعدى الى وارثها) اي بعد حكم التحالف الى وارثها يعني اذ اقامت المتعاقدان ووقع هذا الخلاف بين الوارثين في مقدار الثمن قبل قبض الثمن بجزى التحالف بين الوارثين لان الوارث قائم مقام المورث في حقوق العقد فوارث البائع يطالب وارث المشتري بتسليم الثمن وهو يتكرو الزيادة ووارث المشتري يطالب وارث البائع بتسليم المبيع بما يدعى من الثمن وهو يتكرو فيجزى التحالف (قوله والى الموجد والمستأجر الخ) يعني اذا اختلف رب الدار والمستأجر في مقدار الاجرة قبل ان يأخذ المستأجر الدار يتحالفان لان التحالف انما شرع لدفع الضرر عن كل واحد منهما بطريق الفسخ وعقد الاجارة مما يحتمل الفسخ قبل اقامة العمل كالبيع ويمكن ان يجعل كل واحد منهما مدعيا ومكرا فيجزى التحالف بينهما وما شبه ذلك من المسائل مثل ما اذا اختلف الزوجان في مقدار المهري يجب التحالف عند ابى حنيفة ومحمد رحمهما الله لان عقد النكاح مما يحتمل الفسخ الا ترى انه يفسخ بخيار البلوغ وخيار العتاق وعدم الكفر ويجب فيه التسليم فكان مثل البيع من هذا الوجه فيجوز ان يجعل كل واحد منهما مدعيا ومكرا فيجزى فيه التحالف ايضا (قوله واما بعد القبض فثبوته بقوله صلى الله عليه وسلم) واما بعد قبض الثمن فثبوت تحالف المتبايعين بالاثرا لان المشتري لا يدعى على البائع لاجل نفسه شيئا اذ المبيع مسلم اليه فكان ثبوت التحالف بالاثرا الوارد فيه على خلاف القياس عند ابى حنيفة وابى يوسف

رحمهما الله فكان مقتصر على مورد النص (قوله فلا يعدى الى الوارث) اي او اختلف وارث المشتري مع البائع او وارث البائع مع المشتري او الوارثان بعد موت المتعاقدين مع قبض المشتري لا يجرى التحالف بينهم وان كان السلعة قائمة مقبوضة في جميع المسائل وكان القول قول المشتري او وارثه لانه معدول عن القياس مستحسن بالاثرا فلا يعدى الى غير المنصوص عليه (قوله ولا الى حال هلاك السلعة) يعني لم يصح تعدي التحالف الى المتعاقدين بعد هلاك السلعة لانفظ الترادف قائمة في الاثرو هو قوله عليه السلام اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وتر ايشيران الى جريان التحالف بعد القبض مع قيام السلعة اذ الترادف لا يتصور الا بعد القبض وقيام السلعة فلذلك لا يعدى الى غير المنصوص عليه الا عند محمد رحمه الله فان عنده يجرى التحالف في جميع هذه الصور لان التحالف انما يصر اليه عنده باعتبار ان كل واحد منهما يدعى عقدا يتكرو الاخر اذ البيع بالبيع غير البيع بالبيع الا ترى ان شاهدي البيع اذا اختلفا في مقدار الثمن لا تقبل الشهادة والدليل عليه انه لو اقر دكل واحد منهما باقامة البينة وجب قبول بيئته فعر فنا ان كل واحد منهما يدعى عقدا يتكرو الاخر فيحلف كل واحد منهما على دعوى صاحبه وهذا المعنى يتحقق قبل القبض وبعده فثبت التحالف في الجميع ويتعدى الى الوارثين والاجارة والجواب ان كل واحد منهما يدعى عقدا آخر فان العقد لا يختلف باختلاف الثمن الا ترى ان الوكيل بالبيع يملك البيع بالفين وان البيع بالبيع قد يصير بالفين بل زيادة في الثمن وقد يصير بخمسائة بالخط عنه وكذا لو كان المشتري جارية حل للمشتري وطؤها ولو كان الاختلاف في الثمن يوجب اختلاف العقد لما جازله وطؤها كما اذا ادعى احدهما البيع والاخر الهبة واختلاف الشاهدين في مقدار الثمن لم يمنع من قبول الشهادة لاختلاف العقد بل لان المدعى يكذب احدها وقبول بيئته المشتري عند الانفراد باعتبار انه مدع صورة لاعمى وذلك كاف لقبول بيئته وان كان لا يتوجه به اليقين على خصمه كما لو ادعى رد الوديعة لا يتوجه به اليقين على خصمه وان كان بيئته تقبل عليه كذا في الكشف الصغير وشروح البردوى (قوله وهذه التعدي لابتاقى ما سبق) اي تعدي المستحسن بالقياس الخفي الى محل اخر لا ينافى ما سبق حاصله جواب سؤال مقدر تقديره قد سبق من شرط التعدي ان لا يكون الحكم ثابتا بالقياس من غير فرق بين الجلى والخفي وفي هذه التعدي الحكم ثابت بالقياس الخفي فكيف يصح تعديته فاجاب بقوله وهذه التعدي لابتاقى ما سبق (قوله لان المعدي حقيقة حكم اصل الاستحسان الخ) علة لقوله لا ينافى حاصله

ان المعدي حقة في تعدية المستحسن بالقياس الخفي حكم اصل الاستحسان
 لا حكم الاستحسان بالقياس الخفي (قوله اضيفت التعدية اليه) اي الى حكم الاستحسان
 الذي هو القياس الخفي في الظاهر (قوله وهي ان يتوجه على المتنازعين في قضية
 واحدة) اي تلك الكيفية ان يتوجه اليهم على المتنازعين في قضية واحدة وذلك
 التوجه لا يوجد في الاصل فاضيفت التعدية الى الاستحسان في الظاهر ضرورة (قوله
 وهو اي الاستحسان ليس بتخصيص العلة) اي الاستحسان الذي هو القياس
 الخفي ليس بتخصيص العلة وانما خصصنا الاستحسان بالقياس الخفي بقريضة تمثيلية بسور
 سبع الطير على مسلك المص رحمه الله اخذا من صاحب التلويح واما على مسلك
 فخر الاسلام وسراجه فالاستحسان عام لان فخر الاسلام قال والاستحسان بالاثر
 ليس من باب خصوص العلة على ما بين ان شاء الله تعالى انتهى وقال الشراح
 قوله والاستحسان بالاثر جواب اشكال وهي وهوان المستحسنات الثلاثة تقتضي
 تخصيص العلة منه ترك القياس بالاثر والاجاع والضرورة فاجاب بانه ليس الاستحسان
 بالاثر من باب خصوص العلة وهذا الوجه اولي مما ذكره المص وصاحب التلويح
 لان ترك القياس سواء كان خفيا او جليا في العمل بالاثر والاجاع او الضرورة ظاهر لان
 الاستحسان الذي هو القياس الخفي وان كان مسمى بالاستحسان يقال له قياس خفي حاصله
 ان الاستحسان بالاثر وغيره ليس بتخصيص العلة لان العلة تكون على نوعين احدهما
 ما يوجب الحكم قطعاً وهي العلة المنصوصة والثاني ما يوجب الحكم على احتمال
 الخطاء وهو القياس واذا تعارضتا فالعمل بالمنصوصة لا بالقياس فلا تخصيص للقياس
 (قوله فيكون باطلا) اي ترك العمل بالقياس في الاستحسان لما منع وعمل به في غيرها لعدم
 المانع يكون باطلا لان العمل ادعى ان هذا الوصف علة فاذا وجد ولا حكم له احتمال
 ان يكون عدم الحكم مع وجود العلة لفساد العلة بان يكون منقوضاً فيناقض كونه علة
 مع كونه علة (قوله بل لعدمها) اي عدم العلة حاصله ليس الاستحسان من تخصيص
 العلة لان انعدام الحكم في صورة الاستحسان انما هو لانعدام العلة لانعدام الحكم
 في صورة الاستحسان لما منع وعمل به في غيرها لعدم المانع فكيف يكون من باب
 تخصيص العلة مع عدمها فانتي الحكم لذلك وهذا معنى ترك القياس الجلي الضعيف
 الاثر دليل قوي هو قياس خفي قوي الاثر فلا يكون من تخصيص العلة في شيء

فصل في دفع العلة المؤثرة

ولما فرغ المص رحمه الله من بيان نفس القياس وحكمه وشرطه وركنه شرع
 في بيان دفعه فقال ولما دفعه فبوجوه (قوله واما دفع القياس بدفع علة) اي
 ما وقع الاعتراضات الواردة على القياس بدفع الاعتراضات الواردة على علة المؤثرة

(قوله فبوجوه) اي دفع العلة المؤثرة بين الناس قد يكون بطريق فاسد في الواقع
 بطريق صحيح فيكون ههنا ستة اوجه وهي النقص وفساد الوضع وعدم
 الانعكاس والفرق بين الاصل والفرع والممانعة والمعارضة اما الفاسد فالاربعة
 الاول واما القسم الصحيح فالممانعة والمعارضة (قوله الاول النقص) اي الدفع
 الاول من الوجوه الاربعة الفاسدة دفع النقص والظاهر ان يقول الاول المناقضة
 كما قال فخر الاسلام لانها عند اهل الجدل عبارة عن منع مقدمة الدليل سواء
 كان بالسند او بدونه لكن المص رحمه الله اختار مذهب الاصوليين فان المناقضة
 عندهم عبارة عن النقص و مرجعنا الى الممانعة لانها امتناع عن تسليم بعض
 المقدمات من غير تعيين وتختلف الحكم بمنزلة السند كذا في التلويح فيكون المراد
 بالنقص المناقضة عند الاصوليين بيان فساد الدفع بالمناقضة ان الصحيح من العلة
 المؤثرة ما ظهر اثره الثابت بالكتاب والسنة والجمع عليه وذلك لا يخل المناقضة
 لان التأثير لا يثبت الا بها والمناقضة لا ترد على الكتاب والسنة والجمع عليه لكنه
 اذا تصور مناقضته يعني وقع في صورة نقض في علة و جب على العمل تخريج
 النقص على عدم الحكم لعدم العلة باعتبار زيادة وصف او نقصانه لالمانع يوجب
 التخصص مثل قولنا في مسألة المسح انه مسح في الوضوء فلا يسن تكراره كصح
 الخف لجعلنا كونه مسحاً علة لعدم التكرار ولا يلزم على قولنا بطريق النقص
 ان الاستحسان بالاجماع مسح ايضا لانه ليس بمسح بل ازالة الحجاسة العينية الا ترى
 ان الحدث اذا لم يعقب اثره كخروج الريح لا يسن مسحه والا ترى ان غسل المخرج
 بالماء افضل ولو كان المسنون مسحاً بالاجماع كان الغسل بدعة كافي الرأس والخف
 (قوله وهو منع مقدمة لابعينها) هذا تعريف النقص الاجمالي لانه منع مقدمة غير
 معينة كما قال المص رحمه الله كان يقال دليلكم بجميع مقدماته غير صحيح بمعنى ان
 فيه خلا يسمى هذا نقضا اجاليا ولا يسمع الا ان يذكر الشاهد على الحلل وقال
 صاحب التنقيح في تعريفه هو وجود العلة في صورة مع تخلف الحكم لكن
 الظاهر ان يقول الاول المناقضة كما قال فخر الاسلام لانه ان منع مقدمة بعينها يكون
 مناقضة لان السائل ان منع مقدمة من مقدمته او كليهما على التعيين يسمى منعاً
 ومناقضة ونقضها تفصيلاً ولا يحتاج فيه الى شاهد يتقوى به المنع كذا في اداب البحث
 ووجه الظهور ان المنع في علة القياس وهي النص او الاجماع على طريق المناقضة لانه
 منع مقدمة الدليل لا الدليل نفسه لان منع نفس النص او الاجماع ليس بمسح ولا
 مشروع عند الجدلين تفصيلاً ان وظيفة السائل ثلثة المناقضة والنقص والمعارضة
 لانه اما ان يمنع مقدمة الدليل او الدليل نفسه او المداول فان كان الاول فان منع مجرداً

او مع السند فهو المناقضة ومنها نوع يسمى بالحل وهو تعيين موضع الغلط وامانعه بالدليل فهو غصب غير مسموع عند المحققين وان كان الثاني فان منع بالشاهد فهو النقص وامانعه بلاشاهد فهو مكابرة غير مسموعة اتفاقا هذا لتخصيص اداب البحث (قوله يبان وجود العلة تخلف الحكم) يعني يبان وجود العلة في صورة مع تخلف الحكم وعندى ان هذا مناقضة لان المناقضة يبان تخلف الحكم عن المدعى علة في بعض الصور سواء كان التخلف لمانع او غير مانع كذاني شروح البردوى (قوله لا يتصور المناقضة فيه) اى في النص او في الاجماع يعني في المجمع عليه فان قيل العلة المؤثرة تحتل التعارض باتفاق ائمة الاصول مع ان الكتاب والسنة لا يحتلان المعارضة كما لا يحتلان المناقضة واذا ثبت هذا وجب ان يصح الاعتراض عليها بالمناقضة كما يصح بالمعارضة قلت الادلة المذكورة قد تحتل المعارضة صورة ولهذا يجب التها تو والرجوع الى دليل آخر لجهلنا بالتاسخ والمنسوخ وكذلك العلة المستنبطة تحتل التعارض لجهلنا بحقيقة العلة للحكم واما النصوص فلا تحتل المناقضة فكذلك العلة الثابتة بالنصوص (قوله وجوابه ان ثبوت التأثير قد يكون ظنيا) اى جواب البعض ان ثبوت التأثير لا يمكن ان يجاب بان الجمهور على ان المناقضة اعتراض صحيح على كل تعليل فلا بد من دفعه كذا في التلويح فاذا ثبت المناقضة على كل تعليل يجوز الاعتراض بالنقض على النص والاجماع لانه داخل تحت العموم والقاعدة على مذهب الجمهور فلا بد من دفعه (قوله ولا تأثير) اى قد يظن التأثير من النص والاجماع ولا تأثيره في الحقيقة (قوله وربما يورد على المؤثر ما يظن انه معارضة) اى ربما يرد الاعتراضات على مآثره بالكتاب والسنة والمجمع عليه ما يظن انه معارضة في الظاهر او قلب في الظاهر او فساد وضع كذلك كما يورد الاعتراض بالنقض (قوله ولبس كذلك) يعني لبس ما يظن انه معارضة معارضة خالصة بل معارضة فيها مناقضة لان المعارضة نوعان معارضة متضمنة لابطال تعليل المجيب ومعارضة خالصة محضة اى لبس فيها ابطال تعليل المجيب بل تسليم الدليل مع منع الحكم بدليل آخر كذا في البردوى وكذا ما يورد على المؤثر ما يظن انه قلب ولبس قلب بل معارضة فيها معنى مناقضة قال فخر الاسلام اما المعارضة التي فيها مناقضة فالقلب وهو نوعان ويقابله العكس وهو نوعان لكن العكس لبس من باب المعارضة اما القلب فله معنيان في اللغة يقوم بكل واحد منهما ضرب من الاعتراض اما المعنى الاول فان يجعل الشيء منكوسا اعلاه اسفله واسفله اعلاه مثاله من الاعتراض على التعليل ان يجعل العلول علة والعلة مغلول لا يعني قلت كلام

المعمل فوضعت العلول مقام العلة والعلة مقام العلول وفي هذا ابطال كلام المعمل لان العلة اصل في اثبات الحكم حتى يضاف الحكم اليها ويثبت بها ويفتقر وجوده الى وجودها ولا يفتقر وجودها الى وجوده فالحكم تابع في الثبوت والوجود وانسبة فاذا قلبت التعليل فقد جعلته منكوسا فكان هذا النوع من القلب معارضة الظاهر فيها مناقضة من حيث المعنى لان ما جعله المعمل علة لما صار حكما في الاصل المقبس عليه واحتمل ذلك فسد الاصل المقبس عليه فبطل قياس المعمل لان الحكم بقى بلا علة وانما يصح هذا النوع من القلب فيما يكون التعليل بالحكم فاما بالوصف المحض فلا يرد عليه القلب واما النوع الثاني من القلب فهو من قلب الشيء ظهرا بطن وذلك ان يكون الوصف شاهدا عليك فقلبه وجعلته شاهدا لك وكان ظهره اليك فصار وجهه اليك فنقض كل واحد منهما صاحبه فصارت معارضة فيهما مناقضة كالنوع الاول من القلب بخلاف المعارضة بقياس آخر لانه يوجب الاشباه الا بترجيح فلا يوجب تناقضه انتهى ملخصا وفي هذا المقام تفصيل لكن لا يساعده المقام فان اردت التفصيل فارجع الى البردوى وشروحه وكذلك ما يورد على المؤثر ما يظن فساد وضع مع ان فساد الوضع لا يتصور بعد صحة الاثر اذا اجتمع لا يوصف بالفساد لان التأثير انما يثبت بدليل مجمع عليه ثم بعد ذلك لا يجوز دعواه لان هذا الوصف بأبى عن هذا الحكم وانه في وضعه واصله فاسد لان الدلالة المذكورة لا تقبل الفساد وهذا مثل انقض في عدم الجواز ولبس كذلك لان السؤال انما يتبع على العلة المؤثرة بعد ما ظهر تأثيرها بالدليل على وجه حصل الزام الخصم ومساعدته على ذلك فاما قبل اقامة الدليل على هذا الوجه فالسؤال صحيح بان يقول هذه العلة فاسدة في وضعها فلا يجوز ان يظهر لها تأثير او يقوم على صحتها دليل وحينئذ يجب نقل الكلام الى بيان ان الدليل قد قام على صحة هذه العلة اشير اليه في القواطع كذا في الكشف (قوله فالمنافاة انما هي بطريق بين التأثير في نفس الامر وتسام الاعتراض على القطع الخ) هذا جواب سؤال مقدر تقديره انه لا يصح الجمع بين المعارضة والمناقضة بان يقال معارضة فيها مناقضة لان المعارضة تقتضى تسليم تعليل المعمل ونفى الحكم بدليل آخر والمناقضة نقض الدليل من كل وجه وبين تسليم العلة ونقضها تناف فاجاب بقوله فالمنافاة انما هي بطريق بين التأثير في نفس الامر وبين تمام الاعتراض على القطع اى وبين معارضة خالصة محضة اى لبس فيها ابطال تعليل المجيب معنى حاصل الجواب المعارضة تمامة في الحكم صورة ومانعة للعلة معنى لان شرط صحة العلة ان يكون

سألنا عن المعارض فإذا لم يكن سألنا عن المعارض كان باطلا فثبت ان المعارضة
ممانعة الدليل معنى فكان المقصود من كل واحد منهما الابطال فان قيل على
هذا التقدير لا وجود للمعارضة الخالصة لاستلزام المعارضة المناقضة معنى قلت
جوابه ما ذكره الامام العلامة مولانا حميد الدين ان العلة بعد ظهور الاثر لما قبل
الابطال علم انه لم يكن مؤثرا وان ما ظهر من الاثر فليس باثر بل مشابه بالاثر وليس
بأثر في التحقيق وانما لا يجوز المناقضة على ما هو مؤثر حقيقة (قوله فتمنع الخروج
فيه) اي في القليل لان القليل ظاهر وليس بخارج لان تحت كل جلد رطوبة
والجلدة سائرة لها وفي كل عرق دما فاذا زال الجلد كان ظاهرا لا خارجا لان الخروج
انتقال من مكان الى مكان وهذا المعنى مفقود في الظاهر لان النجاسة مستقرة
في مكانها ولم تنتقل عنه وهو كالرجل يخرج من البيت صار خارجا واما مادام
في البيت ورفع السقف كان ظاهرا لا خارجا الا ترى انه لا يجب غسل ذلك الموضع
بالاجماع وكذلك ملك بدل المغصوب يوجب ملك المغصوب لئلا يجتمع البدل
والمبدل منه في شخص واحد فنوقض بالمدير يعني ان كان بدل المغصوب علة
لملك المغصوب ففي غضب المدير يكون كذلك لكن الحكم مختلف لان المدير غير
قابل للانتقال من ملك الى ملك فيمنع ملك بدل المغصوب بان يمنع في المدير كون بدله
بدل المغصوب فانه ليس بدل العين بل بدل اليد الفاعلة فان ضمان المدير ليس بدلا
عن العين بل عن اليد الفاعلة (قوله نحو مسح الرأس فلا يسن فيه التثبيت
كمسح الخف) طاعة معارضة قول اصحاب الشافعي في دعوى التثبيت ان المسح
ركن في الوضوء فبسن تثليثه كالغسل فان الغسل ركن والمسح ركن والركنية
يقضي الكمال وكال هذا الركن يحصل بالتثبيت وكذا حكم المسح فيقال لهم
انه مسح فلا يسن تثليثه كالمسح على الخف لانه يجب التخفيف دون التغليب
فهذه معارضة خالصة فمسح الرأس بالماء مسح في الوضوء كمسح الخف فلا يسن
تكرار مسح الرأس كما لا يسن تكرار مسح الخف فجعلنا كونه مسحا علة لعدم التكرار
لان مسح الخف الذي لا يسن تكراره مقيس عليه فيكون علة لعدم التكرار (قوله
فنوقض بالاستبراء) يعني رد على قولنا مسح الرأس مسح فلا يسن فيه التثبيت
كمسح الخف بطريق النقص الاستبراء بالاجار لان الاستبراء مسح ايضا
مع التكرار لان رفع النجاسة العينية انما يحصل بالتكرار فيلزم بالقياس على الاستبراء
التثبيت (قوله فتمنع في الاستبراء المعنى الذي في المسح) اي تمنع ان يكون الاستبراء
مسحا لان الاستبراء ليس بمسح بل ازالة النجاسة العينية الا ترى ان الحدث

اذالم يعقب اثر بان خرج منه ريج لا يسن مسح (قوله وهو انه تطهير حكم غير
معقول) اي المعنى الذي في المسح تطهير شرعي غير معقول المعنى لان التطهير
الحقيقي من المسح غير مقصود لان المسح لا يؤثر في تطهير المحل الا ترى ان الغسل
في موضع المسح ليس بمسنون بل بدعة ولو كان التطهير الحقيقي مقصودا لكان
الغسل مسنونا بل المسح امر تعبدى ينهى عن التخفيف كالتييم والتكرار شرع
فيما كان التطهير معقولا كغسل الوجه واليدين والرجلين والتوكيد في المسح ليس
بمقصود فبطل التكرار والدليل على انه تطهير حكمي وليس بتطهير حقيقي ان
فرض المسح يتأدى ببعض المحل وهو الراجح عندنا وبثلاث شعرات عند الشافعي
لكون التطهير غير مقصود ولو كان مقصودا كالغسل لما يتأدى ببعض المحل
الا ترى ان وضع مقدار ثلاث اصابع في مسح الخف تطهير القدم مع انه غير معقول
المعنى لان توكيد التطهير او كان مقصودا لما يتأدى ببعض المحل (قوله لانه لتوكيد
التطهير المعقول متعلق بقوله فتمنع والضمر راجع الى الاستبراء) يعني ان الاستبراء
ليس بمسح بل ازالة النجاسة فيكون الاستبراء لتوكيد التطهير عن النجاسة وهو
معقول الا ترى ان غسل الخرج بالماء افضل لكن الشرع اكتفى بالحجر والمدر
لاجل التخفيف ولو كان المسنون مسحا لكان الغسل بدعة كما في الرأس والخف
(قوله فلا يفيد التثبيت في المسح كما في التيمم) اي اذا كان المسح تطهيرا حكميا غير
معقول كما كان تطهيرا حكميا في التيمم فلا يفيد التثبيت كما في التيمم بيان كون المسح
في التيمم تطهيرا حكميا غير معقول ان التيمم انما يكون بالتراب وهو غير معقول لان التراب
تلوين في الظاهر لا تطهير لكن الشرع جعله طهورا عند الضرورة وكذلك
في مسح الرأس والخف غير معقول لان اقامة البعض مقام الكل غير معقول
لكنه جعله الشرع تطهيرا حكميا ادفع الخرج فلا يفيد التثبيت في المسح لان توكيد
التطهير ليس بمراد في المسح فانه يتأدى ببعض المحل ولو كان التوكيد مرادا
لما يتأدى ببعض المحل ويفيد التثبيت في الاستبراء لانه لازال العين النجاسة وفي التكرار
توكيد ازالة النجاسة وهو مقصود الا ترى ان المسح بالحجر والمدر لا يتأدى
ببعض فصار ذلك الاستبراء بالمسح نظير الغسل كانه غسل موضع الاستبراء
كالاعضاء المفسولة فرضا ونفلا كغسل الوجه والمضمضة ولا يكون نظير المسح
على الرأس والخف اصلا وبدا فلاجل هذا قلنا التكرار فيه مسنون (قوله
نحو القيام الى الصلوة مع خروج النجاسة الخ) اورد هذا المثال صاحب التنقيح
وتبعه المصنف لملوه عن الفساد والتكلف بيانه ان القوم ذكروا في الدفع بالحكم

امثلة خروج النجاسة علة الانتقاض ومالك بدل الغصوب علة للملك المغصوب
وحل الاتلاف لاحياء المهجعة لاينافي عصمة المال كما في الخمسة فيضمن الجمل
المصائل فنوقض بالاستحاضة والمدير ومال الباغي فاجابوا في الاولين بالمانع لكن
هذا تخصيص العلة ونحن لانقول به وفي الثالث اتانا نسلم ان حل الاتلاف ينافي
العصمة في مال الباغي بل انما انتفت للبغي فهذا لا يكون دفعا بالحكم بل بيان
ان علة الحكم وهو ارتفاع العصمة في صورة النقص شيء آخر وكذا اورد
فخر الاسلام للدفع بالحكم هذه الامثلة الثلاثة فاجاب في الاولين بالمانع وهو
تخصيص العلة ونحن لانقول به وكذا اجاب في الثالث بان رافع العصمة في مال الباغي
ليس حل الاتلاف بل الرفع هو الباغي فهذا لا يكون دفعا بالحكم بل بيان ان علة
الحكم وهو ارتفاع العصمة في صورة النقص شيء آخر فلاجل هذه الفسادات
في الامثلة الثلاثة اورد صاحب التقيح هذا المثال المذكور فقال وانا اورد للدفع
بالحكم مثلا وهو القيام الى الصلوة الخ وتبعه المص رحمه الله اقول في جوابه
ان فخر الاسلام انما اورد هذه الامثلة الثلاثة مع انكاره تخصيص العلة رعاية
للذهبين واتباعا للقاضي الامام ابى زيد فانه اورد في التقيح على هذا الوجه
لكنه ليس بصحيح عنده بدليل انه قد ذكر في شرح التقيح بعد بيان هذا الوجه
ان الدفع بهذا الوجه لايسلم عن القول بتخصيص العلة وانه لايجوز وبدليل قوله
في البرنوي وجب تخريجه على ما قلنا من عدم الحكم لعدم العلة للمانع يوجب
الخصوص انتهى فعرفنا انه منكر لهذا الوجه من الدفع مثل انكاره تخصيص
العلة ويمكن ان يقال في بيان هذا الوجه مثلا ان الغصب سبب لاقادة ملك البدل
في الموضع كلما الا ان في فصل المدير انما لا يتعقد سببا لان في المحل مانعا كما في البيع
فانه سبب لاقادة الملك ثم اذا اضيف الى المدير لا يتعقد سببا لمانع في المحل فكذا
ههنا فعمل السبب غير متعقد للمانع فكان الحكم معدوما لعدم العلة لوجودها
مع المانع كذا في الكشف (قوله فنقول لانسلم) اي تمنع عدم وجوب الوضوء
في صورة عدم الماء فنقول اتانا نسلم عدم وجوب الوضوء فيها بل الوضوء واجب
لكن التيمم خلف عنه (قوله نحو خارج نجس) اي مثل قولنا في الخارج من
غير السيلين انه نجس فكان كالبول حدثا (قوله فنوقض بالاستحاضة ودم
صاحب الجرح الدائم) لان دم الاستحاضة ودم صاحب الجرح نجسان خارجان
وابسا بحدثين يعني برد النقص على الاصل بدم الاستحاضة لانه خارج نجس
من السيلين وليس بحدث ويرد بدم صاحب الجرح النقص على الفرع وهو الدم

الخارج من غير السيلين فان دم الجرح السائل دم خارج نجس وليس بحدث
(قوله فيرد بان الغرض النسوية) اي فيجاب عن دم الاستحاضة ودم الجرح الدائم
(قوله بان الغرض النسوية بين السيلين وغيرهما) اي بان الغرض من تعليلنا اثبات
المساواة بين الخارج من المخرج المعتاد وبين الخارج من غير المخرج المعتاد
في كونهما حدثا ناقضا للطهارة (قوله فانه حدث في السيلين) اي فان دم
الاستحاضة حدث في السيلين لانه خارج من المخرج المعتاد وهو حدث بالاجماع
(قوله لكن اذا استمر يصير عفوا) اي اذا دام الخارج من المخرج المعتاد صار
عفوا لقيام وقت الصلوة (قوله فكذا هنا) اي مثل دم الاستحاضة في كونه حدثا
لكن تأخر حكمه بحكم الضرورة والنص وهو قوله تعالى اقم الصلوة ادلوك الشمس
لانه دم الخارج من غير السيلين وهو دم صاحب الجرح السائل فانه لما صار دائما
صار عفوا لقيام وقت الصلوة ولو لم يجعل في الفرع عفوا مع قيام علة العفو
وهو الدوام والاستمرار لصار الفرع مخالفا للاصل وهو لايجوز (قوله مانع الحكم)
الظاهر ان يقول موانع الاحكام كما قال فخر الاسلام (قوله نجسة) اي نجسة
بالاستقراء حسا وشرعا (قوله مانع عن انعقاد العلة) اي مانع يمنع انعقاد العلة
في المحسوسات والشرعيات (قوله كما تقطاع في الرمي) اي مثال الاول الذي
تحقق فيه الموانع من الخمسة في المحسوسات كانتقطاع وترقوسه او انكسار فوق
شبهه فلم يتعقد الرمي علة لان العلة هي الرمي المتصل بالمحل بعد تمام قصد
الرامي ومباشرة فعل الرمي ولم يوجد منه شيء (قوله وكبيع الحرفي الشرعيات)
اي مثال ما تحقق فيه الموانع الخمسة من الشرعيات البيع اذا اضيف الى حر
لم يتعقد فان البيع علة للملك الثمن والمثلن جميعا فاذا اضيف الى حر يمنع ذلك
من اصل الانعقاد لعدم المحل وكذا اذا اضيف الى الميتة تمنع انعقاد العلة لانها
لبست بمال والبيع مبادلة المال بالمال فلم يتعقد العلة لعدم المحل (قوله كما اذا حال
شيء فلم يصب) اي مثال الثاني مما تحقق فيه الموانع من الخمسة في المحسوسات اذا
حال بين الرامي وبين مقصده حائظ يمنع مرور السهم ويرده عن سنه فهذا
مانع يمنع تمام العلة حتى لم يصل الى المحل حاصلا ان الرمي انما يصير علة تامة
للقتل اذا اصاب المحل بامتداد السهم الى الرمي والحائظ مثلا مانع يمنع تمام
الامتداد اليه فمنع تمام العلة (قوله وكبيع ما لا يملكه) اي اذا اضيف الى مال
غير مملوك للبايع بغير اذن صاحبه يمنع تمام الانعقاد في حق المالك ولكن لا يمنع
اصل الانعقاد بدليل انه يلزم باجازه ولا ضرر للمالك فيه وغير المتعقد لا يصير متعقدا

بالإجازة ولا لازما والدليل على انه تام في حقه البايح انه لم يملك ابطاله والدليل على انه غير تام في حق المالك انه يبطل بموته ولا يتوقف على اجازة الوارث وذكر في بعض الشروح ان بايح مال الغير للمالك يمكن ماله للتصرف من جهة الشرع ولا من جهة المالك وجب ان لا يعقد البيع اصلا ولما كان ركن البيع صادرا من اهل في محل صالح للتصرف وجب ان يعقد تاما فقلنا انه غير تام في حق المالك عملا بالشبهين وذكر القاضي الامام ابو زيد ان اضافة البيع الى مال الغير يمنع التمام فانه حق المالك كانه لم يعقد لعدم ولاية العاقد عليه (قوله وهذان ليسا بمعتبرين في تخصيص العلة الخ) هذا جواب سؤال مقدر تقديره ان هذين المانعين ليسا من قسم تخصيص العلة لان تخصيص العلة تخلف الحكم مع وجود العلة للمانع تمنع انعقاد العلة او تمامها فلا يستقيم جعلهما من هذا القسم لان العلة لم توجد فيهما وفي الثلثة الاخر العلة موجودة والحكم متخلف للمانع فتخصيص العلة مقصور على الثلثة الاخر فاجاب بقوله وهذان ليسا بمعتبرين في تخصيص العلة يعني هذان المانعان في الاولين ليسا من قسم تخصيص العلة اصلا فيكون تخلف الحكم فيهما لعدم العلة للمانع منع وجود العلة لكن المص رحمه الله لما شرع في بيان الموانع ذكرهما تنجما لتقسيم الموانع لانهما من اقسام التخصيص وعندى الاولى ان لا يقول المص في المتن مانع الحكم خمسة بل ان يقول ما يوجب عدم الحكم خمسة كما قال صاحب التتقيح (قوله والثالث مانع من ابتداء الحكم) اي مانع يمنع ابتداء حكم الرمي وهو الجرح (قوله كما اذا اصاب السهم فدفعه الدرع) يعني مثال مانع يمنع ابتداء الحكم كما اذا اصاب السهم المرعى فقد تمت العلة والمانع من حكمه وهو الجرح الدرع او الترس او غيرهما فان قيل الدرع او الترس يمنع الاتصال الى المرعى فكان كالحائط فيكونان من قسم واحد قلت الدرع او الترس متصل الى المرعى فكان وصول السهم اليهما وصولا الى المرعى كالجوشن بخلاف الحائط فانه ليس بمتصل بالمحل فيمنع الوصول الى المرعى (قوله وكذا بالشرط) اي كخيار ثابت بالشرط يمنع ابتداء الحكم وهو ثبوت المالك في البيع وفي الثمن حتى يخرج البديل الذي في جانب من له الخيار عن ملكه الى ملك صاحبه وان انعقد البيع في حقهما على التمام وانما امتنع الحكم بالخيار لتعلق الثبوت بسقوطه (قوله مانع من تمامه) اي مانع يمنع تمام حكم السهم (قوله كما اذا اندمل بعد اخراج السهم والمداواة) اي الذي يمنع تمام الحكم ان يخرج السهم المرعى ثم يداوى المرعى اليه الجرح بنفسه باخراج السهم او يداوى الطبيب باصره

فتندمل الجراحة فالمداواة مانع من تمام الحكم لان حكم الجرح انما يتم اذا سرى المة الى الموت فايقطع السرابية يكون مانعا من تمام حكم العلة (قوله وكذا بالرؤية) اي فخيار الرؤية يمنع تمام الحكم ولا يمنع اصل الحكم حتى يثبت المالك به ويمكن لمن له الخيار الفسخ بدون القضاء والرضاء لانه غير تمام (قوله مانع من لزومه) اي مانع من صيرورة الجرح قتلا لان المراد من اللزوم هذا المعنى (قوله كما اذا جرح وامتد حتى صار طبعاله وامن) يعني اذا اصاب السهم المرعى وجرح فرض به وامتد اي صار صاحب فراش لا يقوم بجوابجه حتى صار كطبع خامس زائد على الطبائع الاربع وحتى امن من الموت غالبا بمنزلة المغلوج كان مر بضا صار في حكم الصحيح في التصرفات النافذة حتى يصح اقراره ولو طلق امرأته لم يصرفارا حاصل القسمين الاخيرين من المحسوسات ان الجرح الذي اندمل بانداوى كان الاند مال مانعا من تمام الحكم لان حكم الجرح ان يصير قتلا فاذا اندمل صار الاند مال مانعا تمام الحكم واذا صار طبعا خامسا لم يتدفع الحكم بهذا المانع بالكلية لانه يحتمل ان يصير قتلا في العاقبة لكن بصيرورة طبعا اندفع افضاؤه الى القتل في الحال فكان مانعا لزوم الحكم دون اصل الحكم لبقائه بعد وجوده فكان الاند مال اقوى مانعا من كون الجرح طبعا فلاجل هذا جعلهما فخر الاسلام قسمين وتبعه المص واما عند القاضي الامام ابي زيد فالقسم الخامس من توابع المحسوسات كالاند مال في التحقيق لانه مانع من زهوق الروح كالاند مال ولهذا لم يذكر القاضي ابو زيد هذا القسم من اقسام الموانع (قوله وكذا العيب) اي كخيار العيب يمنع لزوم الحكم يعني يثبت الحكم معه تماما الا ترى ان له ولاية التصرف في الثمن ولا يمكن من الفسخ بدون القضاء والرضاء ولكنه غير لازم حيث يثبت له ولاية الرد فتبين انه مانع من اللزوم اعلم انما اختلفت مراتب هذه الخيارات لان خيار الشرط يثبت بالشرط وقد عرفت ان الشرط فيه داخل على الحكم دون السبب فصار الحكم معلقا بالشرط فعندم قبل وجوده وخيار الرؤية تثبت بناء على فوات تمام الرضى لان الرضاء يحصل بالعلم واصله وان كان يحصل بالوصف والاشارة ولكن لا يتم الا بالرؤية فقبل الرؤية يعقد البيع موجبا للمالك لوجود اصل الرضى ولكن لا يتم الرضاء الا بالرؤية وخيار العيب يثبت بناء على ثبوت حق المطالبة بتسليم الجزء الفائت لاعلى فوات الرضى لان العلم بالاوصاف قبل رؤية موضع العلم يثبت على الوجه الذي اقتضاه العقد وهو صفة السلامة لكن لما اطلع على عيب ثبت له حق المطالبة بتسليم ما

فات فاذا عجز عن تسليمه ولا يمكن اسقاط بعض الثمن بمقابلته لان الاوصاف لا يقابلها
شي من الثمن ثبت له ولاية الرد وانفسخ دفعا للضرر (قوله فان قيل ان اريد
بالحكم القتل فهو غير ثابت) هذا السؤال يرد على جعل صيرورة الجرح طبعاً
مانعاً من لزوم الحكم لانه يقتضى ان يكون من نفس الحكم ثابتاً ولكنه غير لازم
للمانع فهذا مشكل في هذه الصورة لان المراد من الحكم ان كان هو القتل فنفسه
غير ثابت كما في صورة الاندمال فلا يستقيم ان يجعل ثابتاً غير لازم لانه غير ثابت
(قوله وان اريد به الجرح فهو لازم على تقدير صيرورته) اي ان كان المراد من الحكم
الجرح فهو لازم بعد ما صار طبعاً ولا يستقيم ان يجعل كونه طبعاً مانعاً من اللزوم ايضاً
(قوله قلنا الحكم هو الجرح على وجه يفرض الى القتل لعدم مقاومة المرمى) هذا
الجواب الى قوله ثم لا يخفى مذكور في الكشف بعبارته معزيا عن بعض الشارحين
لكن فيه تكلف لا يخفى (قوله ثم لا يخفى انه تمثيل مبنى على التسامح) اي مبنى على
التكلف باعتبار الغايه (قوله وهو لزوم هوق الدم) الظ ان يقول وهو لزوم هوق الروح (قوله
ثم عدمها) اي عدم العلة قد يكون لزيادة وصف يعني لا يقع التخصيص في العلة
المؤثرة بوجه لكن قد يمنع بعد وجود ركن العلة بزيادة وصف على ركن العلة
او بنقصانه يسميه الخصم مانعاً من اختصاصه وعندنا بزيادة الوصف في العلة او بنقصانه عنها
تبدل العلة لا محالة الى عدم العلة لان بالزيادة يصير ما هو كل العلة قبل الزيادة
بعض العلة بعدها وبالنقصان يفوت بعض العلة والكل يتبقى بانتفاء بعضه
فيحصل التغيير ضرورة واذا تغيرت العلة صارت معدومة حكماً فينسب عدم
الحكم الى عدم العلة لا الى مانع اوجب التخصيص مع قيام العلة (قوله كما ان البيع
المطلق علة للملك الخ) اي نظير زيادة وصف البيع بشرط الخيار فان البيع
المطلق علة للملك شرعاً ومع شرط الخيار لا يبقى مطلقاً بل يصير في حق الحكم
كالتعلق بالشرط والمتعلق بالشرط غير المطلق فيكون ما هو العلة معدوماً وكذا
زيادة وصف التسبب الاكل فان الاكل علة الافطار فاذا زادت عليه وصف
التسبب لم يبق الاكل علة الا ترى ان الشاهد مع استجماع شرائط الاداء اذا زاد
عليه فقال فيما اعلم لا يجوز العمل بشهادته لانعدام العلة الموجبة للعمل بشهادته
معنى (قوله اول نقصانه) اي وعدم العلة لنقصان الوصف عنها لان بالنقصان
يفوت بعض العلة والكل يتبقى بانتفاء البعض فيحصل التغيير ضرورة واذا صارت
العلة متغيرة صارت معدومة حكماً فينسب عدم الحكم الى عدم العلة لا الى مانع
اوجب التخصيص مع قيام العلة كما قال الخصم (قوله وهذا معدوم في المعذور)

اي كون الخارج النجس علة لانتقاض الوضوء معدوم في المعذور لنقصان وصف
عدم العذر حاصله عدم حكم الانتقاض لعدم العلة لان كون الخارج النجس حدثاً
بالنسبة الى غير المعذور واما بالنسبة الى المعذور كعدم الاستحاضة والدم الدائم من
الجرح فليس يحدث بل يكون عفواً لاستمراره ودوامه ومن نظير النقصان
الزنا في غير حالة الاحصان لان الزنا حالة الاحصان علة للرجم فاذا فاق الاحصان
لم يبق الزنا بدون هذا الوصف علة للرجم ومن نظيره ايضاً النصاب بدون الغاء
لبس بسبب اوجوب اداء الزكوة وكذا ترك الواجب في الصلوة بصفة السهو يوجب
سجدة السهو فاذا فاق السهو لم يجب السجدة عندنا خلافاً للشافعي رحمه الله
حاصل الفرق فيما بيننا وبينهم في العلة المؤثرة انهم ينسبون عدم الحكم مع قيام
العلة الى مانع اوجب التخصيص مع قيام العلة فصار كدليل الخصوص في بعض
ماتناوله العام مع قيام دليل العموم ونحن ننسب العدم الى عدم العلة لان العلة
تعدم بعدم وصف في العلة او زيادتها والعدم بالعدم ليس من باب التخصيص
وهذا طريق اصحابنا في الاستحسان لان القياس ان ترك بالنص فقد عدم حكم
العلة اي القياس لعدمها لان العلة لم تجعل علة في مقابلة النص فبطل حكمها
لعدمها لامع قيامها بدليل الخصوص بخلاف النصين لان احدهما اي النص
العام والخاص لا يفسد صاحبه لان العام لا يعدم بالخاص والخاص لا يعدم
بالعام بل الخاص يخرج ماتناوله من العام مع بقاء العام حجة في الباقي فوجب القول
بالخصوص وكذا اذا عارض القياس اجاع او ضرورة لم يبق الوصف علة
لان في الضرورة اجاعاً والاجاع مثل الكتاب والسنة واما اذا عارضه استحسان
اوجب عدم القياس لان الاستحسان اذا عارض القياس لم يبق حجة لان علة
الاستحسان اقوى من علة القياس كما مر في الاستحسان فصار عدم الحكم لعدم
العلة فلم يكن من باب التخصيص وكذلك تقول في سائر العلة المؤثرة وبينان
ما قلنا من عدم الحكم لعدم العلة عندنا وعندهم لما منع كقولنا في الصائم اذا صب
الماء في حلقه بطريق الاكراه فتسد صومه عندنا خلافاً للشافعي وزفر رحمه الله
لان ركن الصوم قد فات ويلزم عليه التماسي فان صومه لا يفسد مع فوات الركن
حقيقة فن جوز تخصيص العلة قال امتنع حكم هذا التعليل في الناسي لما منع وهو
الاراي قوله صلى الله عليه وسلم تم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك فكان
مخصوصاً من هذه العلة بهذا الطريق مع بقاء العلة وقلنا عدم الافطار في الناسي
لعدم هذه العلة حكماً لان فعل الناسي منسوب الى صاحب الشرع فسقط

عنه معنى الجنابة فصارا كلة كلا اكله حكما فصار الفعل عفووا فبقي الصوم ابقاء ركنه لا مانع مع فوات ركنه ومثل تعليلنا في الغصب انه لما صار سببا للملك ضمان القيمة وجب ان يكون سببا للملك المبدل اى الغصوب للغاصب تحقيقا للتساوى وتحرزا عن اجتماع البدل والمبدل في ملك واحد واما المدبر فانما امتنع حكم هذه العلة فيه لمانع وهو ان الغصوب لا يحتمل الانتقال من ملك الى ملك فكان هذا تخصيصا وهو باطل وانما الصحيح ما قلنا في الجواب ان الحكم وهو الملك في الغصوب عدم لعدم العلة وهو كون الغصب سببا لملك بدل العين الغصوبية لان ضمان المدبر ليس ببديل عن العين الغصوبية لكنه بدل عن اليد الفاشة لما قلنا انه ليس بمحل للنقل فالذى جعل عندهم دليل الخصوص جعلناه دليل عدم وهذا اصل هذا الفصل فا حفظه بالضبط واحكمه بالبرهان ففيه فقه كثير ومخلص كبير وانما يلزم الخصوص على العلة الطردية لانها قائمة بصيغها والخصوص يرد على العبارات دون المعاني المحضة كذا في البردوى

فصل في الممانعة

وهي اساس النظر اى اصل المناظرة لان السائل منكر فسبيله ان لا يتعدى حد المنع والانكار لان الممانعة وضعت على مثال الخصومات في الدعاوى الواقعة في حقوق العباد فالعلل يدعى لزوم الحكم الذى رام اثباته على السائل والسائل مدعى عليه فكان سبيله الانكار كما ان سبيل المدعى عليه في الحقوق الانكار ودفع الدعوى عن نفسه والاصل في الانكار الممانعة فكانت الممانعة اساس المناظرة فلا ينبغي له ان يتجاوز الى غيرها الا عند الضرورة (قوله الثانى الممانعة) اى الثانى من وجوه الدفع الممانعة (قوله وهى منع مقدمة بعينها) يعنى على عكس النقيض فانه منع مقدمة من الدليل لا بعينها بمعنى انه اوضح الدليل بجميع مقدماته لما تخلف الحكم عنه في شئ من الصور كما سبق هذا مراد المصنف رحمه الله اقول فيه بحث لان الممانعة وهى منع مقدمة الدليل امام السند او بدونه فيدخل في اقسام الممانعة النقص والمناقضة لان الممانعة منع شئ من مقدمات الدليل والمنوع اما مقدمة معينة مع ذكر السند او بدونه ويسمى هذا مناقضة واما مقدمة لا بعينها وهو النقص كذا في التلويح فبلى هذا التحقيق تعريف المصنف رحمه الله بقوله وهى منع مقدمة بعينها تعريف المنع لا الممانعة على ما ذكر في علم المناظرة بيانه ان المعلن ان شرع في اقامة الدليل فلا سائل ان يمنع مقدمة من مقدمته او كليهما على التعيين فيسمى ذلك منعا ومناقضة ونقضا تفصيليا ولا يحتاج فيه الى شاهد يتقوى به المنع ويسمى

سندا فان شرع في ذكر الشاهد فلم يجز الاعتراض عليه الا اذا ادعى مساواة المنع لان السند كالمزوم بثبوت المنع وانتفاء المزوم لا يستلزم انتفاء اللازم لكنه على تقدير المساواة يصير لازما فيمكن منعه واكثر ما يذكر السند يذكر مساويا فلهذا شاع الكلام عليه وان منع مقدمة غير معينة بان يقول ذلك ليس بجميع مقدماته صححنا بمعنى ان فيه خلافا يسمى نقضا اجاليا ولا يسمع الا ان يذكر الشاهد على الخلل وان اراد المصنف رحمه الله من الممانعة المنع لان الممانعة مفاعلة من المنع في تخصيص المنع بمقدمة بعينها انظر لانه منع مقدمة من مقدمته او كليهما على التعيين كما ذكرنا (قوله امام السند) والسند ما يكون المنع منبئا عليه (قوله او بدونه) لان السائل لا يحتاج في المنع الى شاهد يتقوى به المنع (قوله وتحقق شرائط التعليل السابقة) اى تحقق شرائط السابقة للقياس بان لا يغير حكم النص ولا يكون الاصل معدولا عن سنن القياس (قوله ففى المؤثرة) اى الممانعة فى المؤثرة لا الطردية اما ان يقع فى نفس الحجة يعنى ان الممانعة فيها اربعة اوجه الممانعة فى نفس الحجة التى يذكرها المجيب اهى حجة ام لا والممانعة فى الوصف الذى جعله المعلن علة اموجود فى الفرع والاصل ام لا والممانعة فى شروط العلة التى ذكرت فى باب القياس والممانعة فى المعنى الذى صار به دليلا على الحكم وهو الاثر والممانعة فى الطردية اربعة اوجه ايضا سأتى تفصيله (قوله ان يقول لانسليم الخ) يعنى للسائل ان يمنع عليه ما جعله المجيب علة بان يقول لانسليم الخ وهذا ممانعة فى نفس الحجة (قوله واختلف فى قبولها فى نفس الحجة) اى اختلف فى قبول الممانعة فى نفس الحجة فقبل القياس الحاق فرع وهو المقبس باصل وهو المقبس عليه بجامع وقد حصل فلا يكلف القابض لا ثبات ما لم يدعيه (قوله واجيب بانه لا بد فى الجامع من ظن العلية الخ) يعنى بيان وجه الممانعة فى نفس الحجة ان المجيب لما تمسك بكون الوصف الجامع علة فى المقبس لا بد فى الجامع من ظن العلية فبمعنى السائل كون ما تمسك به المجيب علة بان يقول لانسليم ان ما ذكرت من الوصف صالح لكونه علة (قوله والا لادى الى التمسك بكل طرد) اى ان لم يكن فى الجامع ظن العلية لادى الى التمسك بالطرد واستصحاب الحال اى لادى الى التمسك بما انه ليس بحجة لان التمسك بالطرد واستصحاب الحال وتعارض الاشباه احتجاج بلا دليل فلوتركت الممانعة يكون قبولها من الخصم ما لا يكون حجة اصلا وذلك دليل الجهل فكانت الممانعة بالظن فى نفس الحجة دليل الغفاهة كذا قال شمس الأئمة (قوله فيؤدى الى اللعب) فيصير القياس ضائعا والمناظرة عبثا مثل ان يقال الخل ما يع فيرفع الخبث كالماء

(قوله فلهذا يحتاج في جريان الممانعة في نفس الحجية) اي فلاجل الاختلاف في الممانعة في نفس الحجية احتاج المص الى بيان جريان الممانعة في الشرع بقوله لاحتمال ان تمسك بما لا يصلح دليلا كالطرد والتعليل بالعدم مثال التمسك بما ليس بحجة ولا يصلح ان يكون دليلا قول الشافعي رحمه الله في النكاح فانه تمسك فيه انه لا يعتقد بشهادة النساء مع الرجال لانه ليس بمال فلا يثبت بشهادة النساء مع الرجال كالحودود والقصاص قلنا ان الاحتجاج بالنفي والتعليل به باطل لان النفي عدم وعدم لا يصلح ان يكون دليلا كالطرد واستصحاب الحال وتعارض الاشياء فيكون تمسكا بدلائل فلا تترك الممانعة والا لكان تركها قبولاً من الخصم بما لا يكون حجة اصلا وذلك دليل الجهل فثبت ان الممانعة في هذا الموضوع دليل الفقاهة كما ذكره شمس الأئمة (قوله واحتمال ان لا يكون العلة هو الوصف الخ) اي ويقال لاحتمال ان لا يكون العلة هو الوصف الذي ذكره وان كان صالحا للعلة بل يكون العلة غير الوصف الذي ذكره الا ترى ان العبد اذا قتل فلا يقتل به الحر كما يكتب مع ان العلة في المكاتب كونه عبدا فقبل لان العلة فيه كونه عبدا بل جهالة المستحق انه السيد والوارث (قوله واما ان يقع الممانعة في وجودها) اي العلة في الاصل اي اما الدليل على صحة الممانعة في وجود الوصف بعد تسليمه انه صالح للحكم فلان التعليل قد يقع بوصف مختلف في وجوده لاني كونه علة فاختلف العلماء في وجوده لاني كونه حجة فيجوز ان يمنع السائل بان يقول لان كونه الوصف الذي جعلته علة موجودة في المقبس او المقبس عليه وهذا بعد ما ثبت صلاحية الوصف لكونه دليلا على الحكم والفرق ان في الاول نفي الصلاحية وفي الثاني نفي الوجود مثل قول ابي حنيفة ومحمد رحمه الله في ايداع الصبي انه مسلط على الاستهلاك عندهما فلا يكون سببا للضمان وعند ابي يوسف رحمه الله ليس بتسليط اذ لو كان تسليطا عنده لما بقى الايداع في الحكم ولا خلاف بينهم ان التسليط مفقود للضمان انما الخلاف ان ايداع الصبي تسليط ام لا فالمنع من الخصم كان في وجود الوصف وانه تسليط لاني كون التسليط صالحا للضمان ومثل قولنا في صوم يوم نحرانه نهى وان النهى يدل على تحقق المشروعية وللشافعي رحمه الله المنع بوجهين احدهما انه لان انه نهى بل انه نسخ عنده وثانيهما لان النهى عن الافعال الشرعية يدل على تحقق الشرعية بل يدل على عدم المشروعية اصلا ومثل قول الشافعي رحمه الله في اليمين الغموس انها معقودة عنده كاليمين المتعقدة فيجب فيه الكفارة وهذا تعليل وصف مختلف فيه المعقودة يعني المعقودة عنده المقصودة لان العقد

العقد عنده وعندنا العقد ارتباط اللفظين لايجاب البر فلا يصح تمسك الخصم به على الخصم لان الخصم ان ينعى فيقول لانها مقصودة اذا العقد عندي ارتباط اللفظين ولم يوجد ذلك التعليل بالوصف المختلف فيها اكثر من ان يحصى فالتفصيل في شروح البردوي (قوله بان يقال لانسل تحقق شرابط التعليل فيما ذكرته) مثل قول الشافعي في السلم الخال ان المسلم فيه احد عوضي البيع فثبت حالاً وموَجلاً كمن المبيع يثبت حالاً وموَجلاً فيقال له ونحن لانسل هذا الشرط ههنا لانه لا خلاف ان من شرط صحة التعليل ان لا يغير حكم النص وهو ثبوت المسلم فيه في الذمة مع عدم القدرة الحقيقية مع الاصل وان لا يكون الاصل وهو ثبوت المسلم فيه في الذمة معدو لابه عن القياس بحكمه وهذان الشرطان معدومان بالاتفاق لان حكم النص يتغير بهذا التعليل فيصير رخصة اسقاط وكذا جواز السلم يثبت معدوما عن القياس ايضا لكون المبيع معدوما حقيقة فلا يجري فيه القياس فلانسل هذا الشرط ههنا وانما يجب ان يمنع السائل شرطا من شروط التعليل ما هو شرط بالاجماع وقد عدم في الاصل والفرع وانما منع السائل ما يكون شرطا بالاجماع ليعيد منعه بطلان التعليل في المتنازع فيه فاما لو منع شرطا مختلفا فيه فيقول المعلن ذلك ليس بشرط عندي فحينئذ ينتقل الكلام الى ما منعه السائل هل هو شرط ام لا وهذا محل بالمقصود من جانب المعلن لانه يريد اثبات الحكم في المتنازع فيه لا اثبات الشرط ومحل بالمقصود من جانب السائل لانه يريد منع الحكم مقصودا لامنع الشرط وقيل لو منع شرطا مختلفا فيه يجوز ايضا لانه يفيد دفع الزام المعلن عن نفسه وان لزم منه انتقال الكلام الى محل آخر (قوله واما ان يقع اوصاف العلة ككونها مؤثرة الخ) اي اما ان تقع الممانعة في المعنى الذي صار به دليلا وهو الاثر لان مجرد الوصف بلا اثر ليس بحجة عندنا فلا يصح الاحتجاج بالوصف المجرد من الخصم المعلن على من لا يراه حجة بدون الاثر حتى يبين اثره حاصله ان للسائل مع ثبوت صلاح الوصف ووجوده في الاصل وتحقق شرائط القياس ان يمنع الاثر ويقول لانسل ان العمل بهذا الوصف واجب بل العمل بهذا الوصف جائز وليس كل ما كان جائزا كان واجبا كالنفل فانه جائز وليس بواجب فحينئذ لا بد من بيان انه واجب يتم وجهه الا لزام على السائل وتسامه بيان الاثر لان مجرد الوصف بلا اثر ليس بحجة كالمدعى بيمين شهادة الفساق فانها ليست بحجة على المدعى عليه لعدم الاثر بخلاف ما اذا كان عدلا فانها تكون حجة لوجود الاثر وهو العدالة اعلم ان سبيل السائل فيما ذكره من وجوه

الممانعة الانكار دون الدعوى ولو تكلم بكلام هو دعوى صورة و انكار معنى كان صحيحا لان العبرة للمعاني دون الصورة والمباني مثل المودع يدعى رد الوديعة وانكر المودع كان القول قول المودع لانه ينكر وجوب الضمان معنى وان كان مدعيا صورة وكذلك دعوى الرد من البكر اذا قالت بلغني خبر النكاح فرددت وقال لا بل سكت فان القول قولها عند علمائنا خلافا لغير لانها تنكر لزوم العقد عليها وان كانت مدعية صورة واذا ثبت هذا قلنا ان جميع وجوه الممانعة المذكورة انكار صورة ومعنى فتكان صحيحا بالطريق الاولى ولو انكر السائل معنى فكذلك يقبل مثل ان تكون العلة ذات وصفين فعمل بوصف واحد فذمه السائل عليه الوصف الواحد وقال انه علة مع وصف آخر كان منعه صحيحا وكان منكرا معنى وان ادعى ضم وصف آخر به صورة كاعل الشافعي رحمة الله لا يجاب الكفارة في عيب الغموس بان العيب المعقود عيب بالله مقصود فيتعدي الكفارة بهذا الوصف الى الغموس فنقول لانسليم ان الكفارة في المنعقدة بهذا الوصف فقط بل به مع مقارنة الاخر وهو توهم البر فيها فتكون هذه الدعوى من السائل وان كان دعوى صورة لكنه انكار معنى لكون ذلك بانفراده حجة وفي شروح البردوي اسئلة واجوبة اخرى لكن لا يساعد لها المقام (قوله وفي الطريقة) عطف على المؤثرة اي على قوله في المؤثرة يعني الممانعة في الفصلين الاول في المؤثرة وانت عرفت انها اربعة اوجه واثنان في الطريقة وهي اربعة اوجه ايضا ممانعة في نفس الوصف بان يقال انه ليس بوجوده والثاني في صلاح الحكم مع وجوده بان يقال ليس بصالح لاثبات الحكم والثالث في نفس الحكم بان يقال ان هذا ليس بحكم له والرابع في نسبة الحكم الى الوصف لان اصحاب الطرد والجدل يشترطون صلاح الوصف وتعلق الحكم به وجودا وعدما فاذا انفصلت نسبة الحكم عنه وانقطعت كان فاسدا (قوله اما في الوصف) اي في نفس الوصف (قوله في الاصل والفرع) اي المتنازع فيه بيان الممانعة في نفس الوصف مثل قول اصحاب الشافعي في كفارة الافطار في رمضان انها عقوبة متعلقة بالجماع فلا تجب بغيره من الاكل والشرب كدالنا يتعلق بعين الزنا فلا تجب بغيره وهذا الوصف وهو كونها متعلقة بالجماع غير مسلم عندنا بل هي متعلقة بالافطار اذا اكل جنابة لا بالجماع الا ترى انه لو جامع ناسيا لصومه لا يفسد صومه لعدم الفطر وان كان الوطئ زنا يوجب الحد ولو جامع امرأته عامدا يفسد صومه

لوجود الفطر ولا يجب الحد لكون الوطئ حلالا فثبت ان علة الفساد الفطر دون الجماع لان الجماع آلة الفطر كالاكل والشرب والحكم لا يتعلق بالآلة بل يتعلق بما حصل من الآلة كما في الجراحة فان من جرح انسانا ومات المجروح به يجب القصاص ولا يتعلق وجوبه بالآلة وانما يتعلق بالجرح الحاصل بالآلة فعرفنا انها متعلقة بالافطار على وجه الجنابة وهذا الوصف عام يتناول الجماع والاكل والشرب فثبت الحكم بكل واحد منها واذا منع هذا المنع صار مضطرا الى بيان حقيقة المسئلة وهو ان الفطر الحاصل بالوقوع اقوى من الفطر بالاكل والشرب في كونه جنابة فلا يجوز الحاق الاكل والشرب بالجماع لاقباسا ولادلالة فان قيل هذا من امثلة القسم الرابع فان السائل منع فيه نسبة الحكم الى الجماع لاقباسا ولادلالة و اضافته الى وصف آخر وهو الفطر فلا يستقيم ابراهه هنا قلت سلمنا ان فيه منع نسبة الحكم اليه ولكن مع هذا ممانعة في الوصف ايضا من حيث ان المعمل جعل الجماع علة لوجوب الكفارة في الوقوع وعلة لمنع الوجوب في الاكل والشرب والسائل منع كونها متعلقة بالجماع فيكون مانعا لنفس الوصف عن كونه علة فيصح ابراهه هنا في هذا الوجه ومن الممانعة في نفس الوصف قولهم في بيع التفاحه بالتفاحه انه بيع مطعموم بمطعموم مجازفة فيبطل كبيع الصبرة بالصبرة لانا نقول ماتعنون بقولكم مجازفة تريدون مجازفة ذات او وصف فلا بد من القول بالمجازفة في الذات لان التفاوت والتساوي في الاوصاف في الاموال الربوية ساقط الاعتبار بالنص وهو قوله صلى الله عليه وسلم جيدها وزديها سواء بل المجازفة في الوصف جائز بالاجماع ثم تقر المجازفة في الذات بصورة المبيع ام بمعياره فلا بد من القول بالمعيار بان يقال المراد بالمجازفة من حيث المعيار لان المطعموم بالمطعموم كيلا يكيل جائزا وانفسا وتا في الذات فان بيع قفيز حنطة بقفيز حنطة جائز مع وجود المجازفة صورة لجواز ان يكون حبات الحنطة في احد هما اكثر من الاخر فثبت ان الحرمة متعلقة بالمجازفة كيلا لا يجازف به مطلقا وانما اقروا بالمجازفة كيلا لم يجدوا في التفاحه لان المجازفة كيلا فيما لا كيل له محال فان قال الخصم او المعمل وهو الشافعي لاحاجة الى هذا التفصيل بل اريد بهما مطلق المجازفة لم تسلم له المجازفة مطلقا لان المجازفة من حيث عدد الحبات ومن حيث الوصف لا يمنع جواز البيع فيضطر الخصم الى اثبات ان الطعم علة لتحريم البيع بشرط الجنس مع ان الكيل الذي يظهر به الجواز لا يعدم الا الفضل على المعيار ومن ذلك قولهم في الثوب الصغيرة انها ثبت برجي مشورتها فلا تنكح الا برأيها كالثوب البالغة لانا نقول

انها ترجى مشورتها برأى حاضر ام برأى مستحدث فاما الرأى الحاضر فلم يوجد في الفرع وهو الصغيرة لانه ليس لها رأى قائم في الحال واما المستحدث فلم يوجد في الاصل اي لان وجوده في الاصل وهو الثيب البالغة لان رأيا قائم في الحال لا مستحدث الا ترى ان تزويجها بمشورتها في الحال بالاتفاق وعندنا لها ان يتزوج بنفسها ايضا هذا مما نعهه لنفس الوصف في الفرع والاصل فان قال لاحاجة الى هذا التفصيل بل اقول يشترط رأيا بالتفصيل فنقول بموجب العلة عندنا لا تنكح الابرايها لان رأى الولى رأيا فان قال الخصم بايها كان يعنى ار يد رأى نفسها سواء كان قائما او مستحدثا ولا ار يد بالاطلاق رأى غيرها عليها فهذا ايضا انتقض بالجنونة البالغة فان الجنونة البالغة تزوج ايضا لان رأيا مرجوا ايضا لان الجنون يحتمل الزوال لاحالة في الجملة كالصبي فان قالوا ان الصبي بالبلوغ بصيرا هلا الاذن وبلوغه او ان منتظر واپس زوال الجنون او ان منتظر قلنا رجاء حدوث الرأى لا ينقطع بهذا العذر فيظهر به فقد المسئلة وهوان ولاية الولى ثابتة فلا ينعىها الرأى قائم في الحال وهو رأى البالغة فاما المعدوم قبل الوجود وهو الرأى المستحدث للصغيرة فلا يحتمل ان يكون شرطا مانعا لثبوت الولاية او دليلا قاطعا لولاية الولى عنها بعد الثبوت وهذه المذكورة امثلة ما يدخل من الممانعة في الوصف في الفرع وفي ممانعة الوصف قسم اخر وهو ما يدخل في الاصل وهو المقبس عليه والى هذا اشار المصن بقوله في الاصل او الفرع مثاله قولهم في مسح الرأس انه طهارة مسح اى طهارة حكيمية يحصل بالمسح فبسن تليسه كالاستنجاء فنقول ان الاستنجاء ليس بطهارة مسح بل طهارة عن النجاسة الحقيقية ولهذا كان الغسل بالماء افضل فيضطر المعلن الى الرجوع الى فقه المسئلة وهو بيان وصف يتعلق به التكرار وهو الغسل ووصف يتعلق به التخفيف وهو المسح وهما في طرفي نقبض التكرار في احدهما اى الغسل يحقق غرضه وفي الثاني اى المسح يفسد التكرار ويلحقه بالمحذور ومثال هذا القسم من الممانعة اكثر من ان يحصى (قوله اوفى الحكم) اى الممانعة في الطردية اما ان يقع في الحكم (قوله بان يقول لان ثبوت الحكم الذى تدعيه بالوصف المذكور في الاصل الخ) مثال الممانعة في الحكم في الاصل والفرع قول الشافعي رحمه الله تعالى في صوم رمضان انه صوم فرض فلا يصح الابعين النية كصوم القضاء لاننا نقول للمعلن وهو الشافعي تريد بوجود تعيين النية وجوبه بعد تعيين الصوم او قبله فان قال المعلن ار يد وجوبه بعده لم يجد المعلن هذا الحكم وهو وجوب التعيين في الاصل وهو صوم القضاء والكفارة لان التعيين بعد التعيين

ليس بشرط الاجماع فتح يكون هذا ممانعة في الاصل وان قال المعلن ار يد بوجوب التعيين وجوبه قبل تعيين الصوم لم يجده في الفرع وهو صوم رمضان لان التعيين موجود فيه بالنظر الى اصل الشرع اذ الشرع ما شرع في ايام رمضان الا صوما واحدا وهو فرض الوقت فصحت الممانعة في الفرع كما صحت في الاصل فان قال لاحاجة الى هذا التفصيل بل التعيين واجب مطلقا من غير تعرض الى انه قبل التعيين او بعده قلنا له نحن ندفعه بالقول بموجب العلة فنقول صوم رمضان عندنا الا بالتعيين ايضا غير ان اطلاق النية من الصائم تعيين فيضطر الى الرجوع الى فقه المسئلة ومثل قولهم في بيع التفاحه بالتفاحه انه بيع مطعوم بجنسه مجازفة فيحرم كبيع الصبرة بالصبرة لاننا نقول للمعلن يحرم حرمة موقته تنتهي بالكيل لان حرمة المجازفة الى غاية وجود المساواة بينهما اذ مطلقه لا تنتهي بالكيل فان قال يثبت حرمة موقته تزول بالمساواة لم يجدها في الفرع وهو بيع التفاحه بالتفاحه لعدم المساواة اذ ليس للتفاحه حالة المساواة حتى يجوز البيع فيها عند الخصم لارانتفاحه لا تدخل تحت الكيل فتكون هذه ممانعة الحكم في الفرع فان قال يثبت به حرمة مطلقه لم يجدها في الاصل وهو بيع الصبرة بالصبرة فكانت الممانعة في حكم الاصل لان الحرمة عندنا في الاصل متناهية لانها تزول بالمساواة كباقي فصحت الممانعة في الحكم على التقديرين فان قال لاحاجة الى بيان انها مطلقة او مقيدة قلنا لان ذلك لان الحرمة الموقته غير الحرمة المطلقة والحكم الذى يقع التعليل له لا بد ان يكون معلوما متحدا في الاصل والفرع فيظهر ان يضطر الى الرجوع الى فقه المسئلة وهو ان الحكم حرمة تزول بالمساواة كباقي لحرمة مطلقة فتح لا يثبت هذه الحرمة الا في محل قابل للمفاضلة المحرمة دون مطلق المفاضلة ومثل قولهم يثبت صغيرة ترجى مشورتها فلا تنكح كرها كالثيب البالغة لاننا نقول له اى شئ تريد بقولك كرها فلا بد من ان يقول عدم رأيا فنقول له في الاصل وهو الثيب البالغة عدم الرأى غير مانع صحة التزويج ونفوذ ولاية الغير عليها لكن الرأى القائم المعتبر مانع ولم يوجد في الفرع وهو الثيب الصغيرة رأى معتبر فيظهر بهذا فقه المسئلة وهو ان المعتبر في ثبوت الولاية الصغر عندنا لا البكارة وعنده عكس هذا وفي البكر الصغيرة اجتمع الامر ان وفي الثيب البالغة اتفق الامر ان والباقيان مختلفان وللممانعة في الحكم امثلة كثيرة في البردوى لكن لا يساعدها المقام (قوله اذ في صلاحه للحكم) اى الممانعة في صلاح الوصف الحكم لالزام الخصم لاثبات الحكم لان الوصف بمجرد غير صالح لاثبات الحكم وليس بحجة بنفسه وانما يصير حجة بواسطة التأثير فكمل وصف لم يظهر تأثيره منعتاه

من ان يكون دايلا ووجه وهذا كالجرح لما كان سببا لوجوب القصاص بوصف
 السراية فقبل ثبوت هذا الوصف لا يجب القصاص حتى لو اقيمت بينة على رجل
 بالجرح دون السراية لا يقضى القاضي بالقصاص مالم يشهدوا ان الجرح احد سرت
 كذاها فان قال عندي الاثر ليس بشرط بل الطرد عندي بحجة بدون التأثير فلا حاجة
 الى بيان التأثير لاننا نقول له انك تحتاج الى اثبات الحكم على الخصم ولما لم يكن الوصف
 بدون التأثير حجة عند الخصم لا يصح الاحتجاج به عليه مثل كافر اقام بينة اى شهودا
 كفارا على مسلم لم يقبل منه ولا يجوز للكافر ان يقول اثبت الدعوى بما هو حجة عندي
 لان الاثبات على الخصم بما ليس بحجة عليه غير مقبول (قوله اوفى نسبته) اى الحكم
 الى الوصف اى او الممانعة تقع في نسبة الحكم الى الوصف الذى ذكره المعلن لان
 وجود الحكم عند وجود الوصف لا يكتفى بكون الوصف علة بالاتفاق بيانه ان اهل
 الطرد يجعلون الاطراد دليل العلة وهو الوجود عند الوجود والعدم عند العدم
 ويضيفون الحكم الى العلة من غير داييل يوجب اضافته اليها وقتلنا نفس الوجود
 عند الوجود غير كاف في صحة اضافة الحكم لانه من الجائر ان يكون ذلك بطريق
 الاتفاق وكذا العدم لا يصلح لاضافة الحكم اليه فلا بد من دليل يوجب نسبة الحكم
 الى الوصف فاذا اضاف المعلن الى وصف من غير دليل صحت ممانعة السائل نسبة
 الحكم اليه وحده ممانعة مخصوصة بالاصل مثل قولهم في الاخ انه لا يعتق على
 اخيه عند دخوله في ملكه بعدم البعضية بينهما كائن العم لان حكم الاصل وهو عدم
 العتق في ابن العم لم يثبت لعدم البعضية بل لمعنى اخر وهو بعد القرابة وكذلك
 اى مثل قولهم المبتوتة لا يلحقها الطلاق لانها ليست بمكوحنة وكذلك قولهم لا يثبت
 النكاح بشهادة النساء مع الرجال لانه ليس بمال كالحدي يعنى تعليل الشافعي في النكاح انه
 ليس بمال فلا يثبت بشهادة النساء قياسا على الحدود باطل مع انه تعليل بالعدم وجه
 البطلان عند البكره وعيوب النساء فيما لا يطعم عليه الرجال ثابتان بشهادتهن وانهما
 ليستا بمال فيكون منقضا فيضطر الى الفقه وهو ان يقول ان شهادة النساء حجة
 ضرورية فكانت حجة في موضع الضرورة وما يحتقر في العادة بخلاف النكاح فانه يثبت مع
 الشبهات المقارنة اياه الا ترى انه يثبت مع الهزل والكره والشروط الفاسدة فكان
 النكاح في الثبوت فوق ما لا يسقط بالشبهات في اصل الوضع فيبطل القياس
 بما سقط بالشبهات وهو الحدود من كل وجه الا ترى انه يثبت مع الهزل الذى لا يثبت به
 المال فلان يثبت بما ثبت به المال اولى واذا ثبت دفع العلة بما ذكر كانت غايته ان يضطر
 المعلن الى الانتقال ونحن نقول الحد عندنا لا يثبت بشهادة النساء لانه لا يكونه ليس

بمال لانه لا يصلح علة لامتناع ثبوته بشهادة النساء مع الرجال بل لان في هذه الشهادة
 شبهة زائدة وهى شبهة البدلية وتهممة الضلال والنسيان كذا في الهداية وفي شرح
 البرذوى لنقصان عقلهن ودينهن وكثرة غفرتهن والحدود تدري بالشبهات فكيف
 يثبت بما فيه شبهة ويمكن ان يقال في الشبهة ان قوله صلى الله عليه وسلم لانكاح الابولى
 وشاهدى عدل يدل باشارته على نفي شهادة النساء فان عدد الاثني لا يكتفى
 الا من الرجال وفيه شبهة عدم قبول شهادة النساء فيندري الحد بادنى الشبهة
 فتأمل والشافعي مر على اصله ان شهادتهن غير مقبولة في غير الاموال وكذلك
 كل نفي وعدم جاعل وصفا لانه هذا الاعتراض لان العدم لا يصلح وصفا موجبا
 للحكم لانه ليس بشئ ونفس وجود الحكم لا يصلح حجة ودايلا على كونه الوصف حجة
 بالايجاع لان اصحاب الطرد يسلمون مع ان الوجود عند الوجود يتحقق
 بدون شرط الصلاح اى كونه علة فلا بد من اقامة الدلالة على نسبة الحكم الى هذا
 الوصف كذا في البرذوى اقول الظاهر من قوله كل نفس وعدم جعل وصفا لانه
 لهما متراد فان بدليل قوله جعل وصفا لانه لکن قال صاحب انكشف النفي تعرض
 لجانب المعلن والعدم تعرض لجانب الوصف انتهى (قوله الثالث فساد الوضع)
 اى القسم الثالث من وجوه دفع العمل المؤثرة فساد الوضع وهذا ينقض القاعدة
 التى بنى عليها المجيب كلامه اصلا فانه بعد ظهوره لا يمكن الاحتراز عنه في هذا
 المجلس ولا في مجلس اخر ولا وجه سوى الانتقال الى علة اخرى وهو فوق المناقضة
 وهى تخلف الحكم عن الدليل لانها حجة في مجلس يحتل الاحتراز عنه في مجلس
 اخر بان يتفصى عن عهدة النقض بالجواب او بزيادة قيد يندفع به النقض فاما فساد
 الوضع فيفسد قاعدة كلام المعلن اصلا (قوله كترتيب الشافعي ايجاب الفرقة
 على اسلام احد الزوجين الخ) يعنى مثال فساد الوضع تعليل اصحاب الشافعي لاثبات
 الفرقة على اسلام احد الزوجين حاصله جعل اصحاب الشافعي نفس الاسلام
 علة لايجاب الفرقة كما في غير المدخول بها حيث قالوا ان اسلام احد هما يوجب
 اختلاف الدين فيوجب الفرقة من غير توقف على قضاء القاضي وكذا تعليلهم لبقاء
 النكاح مع ارتداد احد هما الى انقضاء العدة في المدخول بها كالاتفاق في حكمه وبقاء النكاح
 الى انقضاء العدة مع الردة في هذه المسئلة كما حكموا بالفرقة بنفس الاسلام في المسئلة
 الاولى حاصله قلنا الردة لا يصلح عفو لانها امة ايجابية للنكاح لانها تبطل عصمة النفس
 والمال والدم والنكاح على العصمة ولو حكمنا ببقاء النكاح معها مع كونها منافية له

وجب ان يجعل الردة عفوا في حكم الفرقة ليتصور الحكم ببقاء النكاح كما جعل
 الاكل عفوا في حق الفطر في الناسي لتمكن بقاء الصوم والردة لا تصلح ان تكون عفوا
 لانها في غاية النجس فيكون التعليل فاسدا في وضعه لانه يلزم تعليل الشيء بما ينافيه (قوله
 وان يقتضى الاسلام الاتيم دون الفرقة) يعنى ان تعليلهم في ايجاب الفرقة فاسد
 في اصل الوضع لان الاسلام شرع عاصم الحقوق والدماء والاملاك لا قاطعها
 (قوله بل يجب ان يترتب ايجاب الفرقة على الاباء بعد العرض كما هو عندنا) يعنى
 لا يترتب ايجاب الفرقة على اسلام احدهما بل يترتب على الاباء لانا لو قلنا بوقوع الفرقة
 على اسلام احدهما اوجب اضافتها الى الاسلام الذى حدث الاختلاف بسببه
 وذلك لا يجوز لان الاسلام عهد في شرع عاصم الحقوق والدماء والاملاك
 لا قاطعها فيكون تعليلهم فاسدا في اصل الوضع وان كان الحكم ايدا يضاف
 الى سبب حادث اولى اخر الاوصاف الا ترى ان حرمان الارث باسلام احد الورثة
 يترتب على الكفر لا على الاسلام لان الاسلام ليس بمضر فينسب الى بقاء كفر الكافر لانه
 مضر لا على اسلامه الحادث بناء على ما قلنا وفساد الوضع امثلة كثيرة في الردوى
 لكن لا يساعدها المقام (قوله ولا وروده) اى فساد الوضع بعد بيان المناسبة
 يعنى ورود فساد الوضع قبل ثبوت تأثير العلة لا بعد بيان المناسبة وهى تأثيره لان
 ما ثبت تأثيره شرعا لا يمكن فساد الوضع فيه لانه يمنع للشارع اعتبار الوصف
 ونقيضه بعد ثبوت تأثيره شرعا مثاله ما يقال ان النسيم مسح فبسن تلبينه كالاستنجاء
 فباعتراض بانه قد ثبت اعتبار المسح في كراهة التكرار كالمسح على الخف وهذا مما يسمع
 قبل ثبوت تأثير العلة والافيتح من الشارع اعتبار الوصف في الشيء ونقيضه
 وما يثبت فساد وضعه علم عدم تأثيره شرعا (قوله فان معناها كما عرفت ان يصح
 اضافة الحكم اليه ولا يكون ناياعنه) اى معنى المناسبة اضافة الحكم الى الوضع
 ولا يكون الوضع بعيدا عن الحكم (قوله بالطعن في السند) اى ايجاب عن منع السائل
 بالطعن في سند النص للسائل بان يقال سئدك خبر واحد فلا يصلح ان يكون معالان
 دليل القياس النص والاجماع فلا يرد خبر الواحد على الكتاب والسنة والاجماع (قوله
 الفرق وهو بيان وصف الخ) صورة الفرق ان يقول السائل للمعلل الوصف الذى
 ادعيت انه علة الحكم في الاصل والفرع فليس بعلة لكن العلة هذا المعنى وهو
 مقتصر على الاصل ولم يوجد في الفرع وقيل الفرق بيان وصف في الاصل له
 صلاحية التعليل ولا وجوده في الفرع (قوله فيكون حاصله الخ) اعلم ان الفقهاء
 اختلفوا في سورة الفرق فزعم بعض الفقهاء المتأخرين من اصحابنا واصحاب الشافعي

ان دعوى الفرق صحيحة وسموه فقها وقال ابو اليسر عليه اكثر فقهاء خراسان
 واصحاب الجدل كذا في شروح البردوى (قوله ويرد اولا بانه غصب الخ) اى اجاب
 عن كون الفرق مقبولا الاكثرون بانه لا يقبل اوجهين احدهما انه غصب لمنصب
 التعليل (قوله اذا سائل جاهل منكر مسترشدا الخ) لان السائل منكر وجاهل يطالب
 الرشاد الى ان يطالع على الحق فسيبيله الدفع دون الدعوى لانه في موقف الانكار
 (قوله فاذا ادعى عليه شيء آخر وقف موقف الدعوى الخ) اى اذا ادعى السائل
 في الاصل معنى آخر نصب نفسه مدعىا ولم يبق سائل فح يتجاوز عن حده وذلك
 لا يجوز (قوله بخلاف المعارضة) اى بخلاف ما اذا عارض السائل المعلل في الفرع
 لانه لم يبق سائلا بعد تمام دليل المعلل بل يكون مدعىا ابتداء فاما مادام في موقف
 الانكار فلا يسمع له الدعوى كذا في انكشف (قوله فلا يبق سائلا بل يكون مدعىا
 ابتداء الخ) اى فالعارض ح لا يبق سائلا بل يصير مدعىا ابتداء (قوله ويرد ثانيا
 بان الفرق لا يضر اذا ثبت المعلل عليه الوصف المشترك) يعنى لا يضر فرق السائل
 للمعلل لان الحكم في الاصل يجوز ان يكون معاولا بوصفين ثم يتعدى الحكم الى الفرع
 باحد الوصفين دون الاخر فيان عدم في الفرع الوصف الذى يروم به السائل
 الفرق ان سلمه انه علة لاثبات الحكم في الاصل لا يمنع المعلل من ان يتعدى حكم
 الاصل الى الفرع بالوصف الاخر المشترك الذى يدعيه انه علة للحكم فلم يبق لدعوى
 السائل اتصال بالمسئلة فكل اعتراض يمكن للمعلل الاستقرار على مدعاه مع الاعتراف به
 فهو هدر وفاسد لا يصلح قدحا في كلام المعلل وكان الاشتغال به ضايعا عبثا
 لا يقال ان من شرط صحة العلة خلوها عن المعارضة لانا نقول هذا مسلم لكن المعارضة
 انما يتحقق في حكيمين على التضاد واما اذا ذكر الحكم واحد علنا فليس ذلك
 بمعارضة (قوله الا اذا ثبت المعلل الخ) استثناء من قوله لا يضر والظاهر ان يقول
 الا اذا ثبت المعارض فتأمل (قوله بل يكون بيان عدم العلة) اى بيان عدم وجود
 العلة في الفرع لما منع بناء على ان العلة هى الوصف المفروض مع عدم المانع وفيه
 مانع وهذا معنى قول صدر الاسلام المقارفة بين الفرع والاصل من افسد الاعتراضات
 الا ان يذكر معنى في الفرع يفيد خلاف الحكم الذى افاده المعنى الاول واسنده
 الى اصل فح يصير معارضة ولم يبق فرقا انتهى اعلم ان فخر الاسلام ذكر في فساد
 الفرق وجهها ثالثا وقال ولان الخلاف في حكم الفرع لافى حكم الاصل ولم يصنع
 السائل بما قال في الفرع الا ان اردنا عدم العلة في الفرع وعدم العلة لا يصلح دايلا
 على عدم الحكم عند مقابلة عدمه على ما ذكرناه فلان لا يصلح عدم العلة عند مقابلة

الحجة دليلا اولى انتهى ملخصا (قوله وكل ما لو اورد به رد) اى كل كلام صحيح في الاصل اذا اورد على سبيل الفرق يرد ولا يقبل (قوله يذبح ان يورد بالممانعة) اى يجب ان يورد بطريق المنع لا بطريق الفرق لانا لو اورد بالفرق يمنع الجدلى توجيهه لان الفرق فاسد عندنا واما اذا اورد بالمنع فلا يتمكن الجدلى من رده (قوله ومغناه) اى معنى قوله وكل ما لو اورد به الخ (قوله بان يكون من العلة المؤثرة) الباء متعلق بصحيح (قوله فيجب ان يورد بطريق المنع) لا بطريق الفرق (قوله ائلا يتمكن من رده) اى ائلا يتمكن الجدلى من رده (قوله فلا نسلم ذلك كيف وعندنا حكمه التوقف) اى فلانم الاصل هنا بيع الراهن فان اراد ان الحكم في بيع الراهن البطلان فهذا ممنوع لان الحكم عندنا في بيع الراهن التوقف (قوله فان ادعيتهم في الفرع البطلان لا يكون الحكمان متماثلين الخ) اى ان حكم الاصل التوقف في الفرع ان ادعيتهم البطلان لا يكون الحكمان متماثلين (قوله وان ادعيتهم التوقف في الفرع لا يمكن لان العتق لا يحتمل الفسخ والبيع يحتمله) وكذا قول الشافعي في العمد قتل آدمي مضمون فيوجب المال كالخطاء فتقول ليس كالخطاء اذ لا قدرة في الخطاء على المثل لان المثل جزاء كامل فلا يجب مع قصور الجناية وهو الخطاء فان اورد على هذا الوجه ربما لا يقبله الجدلى فنورده على سبيل الممانعة فتوجيه هذا الكلام على سبيل الممانعة ان حكم الاصل وهو الخطاء شرع المال خلفا عن القود وفي الفرع مزاحمة اياه يعنى ان المال شرع خلفا عن القود لان حكم الاصل وجوب القود لكن لما لم يجب مع قصور الجناية وجب خلفه وفي الفرع وهو العمد الحكم عند الشافعي مزاحمة المال القود فلا يكون الحكمان متماثلين

فصل المعارضة

(قوله المعارضة وهى اقامة الدليل على تقبض مدعى الخصم) اعلم ان المعارضة مفاعلة من العرض وفي الاصطلاح تسليم الدليل مع منع الحكم بدليل آخر وقيل تسليم المنكر دلالة ما ذكره الممثل من الوصف على الحكم المطلوب وانشاد داليل آخر دال على خلاف الحكم المطلوب وصورته ان يقول السائل للمجيب ما ذكرت وان دل لكن عندنا ما ينفيه ولم يتعرض السائل داليل الممثل بالابطال ثم اعلم ان العلماء اختلفوا ان المعارضة هل تصح من السائل ومذهب جمهور الفقهاء والمتكلمين انها من السائل مقبولة وزعم الجدليون انها غير مقبولة لان حق السائل الاعتراض المحض والمعارضة تحتاج الى الاستدلال لان العلة لا تصح الا بعد اقامة الدليل على صحتها فاذا اصر المنكر مستدلا بآيات دعواه لا يكون منكرا هادما معترضا للمدعى الخصم ومحنة الجمهور

ان المعارضة اعترض على العلة فتكون مقبولة بيانه ان العلة انما تم حجة اذا سلمت الا ترى ان القران انما صار حجة لانه سالم عن المعارضة ولان المعارضة يوجب توقف الحجة فحينئذ تكون المعارضة اعتراضا على العلة من حيث المعنى فتكون مقبولة ولان المعارضة توجب على الظن بالحكم فاذا تعارض الدليلان فأت ذلك الظن ويخرج كل واحد منهما من ان يكون حجة الى ان يترجح احدهما فكانت المعارضة من السائل بيان ان ما ذكره الممثل ليس بعلة ولا حجة فكان اعتراضا صحيحا على العلة وفي شروح البردوى تفصيل وسؤال وجواب فارجع ثمه (قوله وتجري المعارضة في الحكم) لان المعارض يسلم داليل الممثل فيقول ما ذكرت من الدليل وان دل على ما ذكرت من المدلول لكن عندي ما ينفي ذلك المدلول ويقين دليلا على نفي مدلوله سواء كان المدلول هو الحكم او مقدمة من مقدمات دليله (قوله بان يقيم دليلا على نفي شيء من مقدمات دليله) اى بان يقيم المعارض دليلا على نفي شيء من مقدمات دليل الممثل كما اذا اقام الممثل دليلا على ان العلة للحكم هى الوصف الفلاني فللمعارض ان لا ينفق دليله بل يثبت بدليل آخر ان هذا الوصف ليس بعلة فهذا معارضة في المقدمة (قوله ويسمى الاولى معارضة في الحكم) اى المعارضة التى تجرى في الحكم تسمى معارضة في الحكم (قوله فاما ان تكون المعارضة في الحكم بدليل الممثل) شرع في تقسيم المعارضة في الحكم فقال فاما ان تكون المعارضة متضمنة لابطال دليل المجيب (قوله ولو بزيادة) وصلية اى لو كان معارضة السائل بدليل الممثل بزيادة في كلامه على كلام الممثل ما يكون تفسيره لكلامه وتقريره لكلام الممثل مثل قولنا ان المسخ ركن في الوضوء فلا يسن ثلثه بعدا كماله بزيادة على الفرض في محله وهو الاستيعاب كغسل الوجه وهذه معارضة صحيحة لكن بزيادة وهو قوله بعدا كماله فقوله بعدا كماله تفسير المحكم الاول وتقريره لان قوله ركن مجمل يحتمل الكمال والنقص وقوله بعدا كماله تفسيره وتقريره وله وهذا واجب الترجيح فيهما (قوله اى بزيادة شيء على دليله) اى بزيادة قيد على الوصف الذى جعله الممثل علة بطريق التقرير للوصف الاول او التفسير له اقول هذا جواب اشكال وهو اذا زدت على دليل الممثل وصفا آخر لم يبق تعلق الحكم بذلك الوصف الذى جعله الممثل علة بعينه فتح يكون تعلق الحكم بعلة اخرى فتكون معارضة محضة غير متضمنة لمعنى الابطال فاجاب عن هذا وقال بطريق التقرير والتفسير لا التبديل او التغيير اى لا يغيره برفع الحكم ولا يجعله شئنا آخر يترفع الحكم وينقله (قوله ليكون قلبا او عكسا)

متعلق بقوله بطريق التقريرا والتفسير لان المعارضة فيها مناقضة القلب
او العكس بخلاف المعارضة بقياس آخر لانه يوجب الاشتباه لا التناقض فيتعذر
العمل باحدهما الا ان يبين رجحان احدهما على الآخر فيجئذ لا يتعذر العمل
(قوله وهي معارضة فيها مناقضة) يعني ان المعارضة في الحكم نوعان معارضة
فيها مناقضة ومعارضة خالصة ايس فيها ابطال تعليل المجيب مثاله قول
الشافعي في دعوى التثليث ان المسح ركن في الوضوء فبسن تثلثه كالغسل فيقال لهم
ان مسح الرأس مسح فلا يسن تثلثه كالمسح على الخف لان المسح يوجب
التخفيف دون التغليب فهذه معارضة خالصة محضة لانه معارضة بقياس آخر
فلا يوجب التعارض التناقض (قوله فان قيل في المعارضة تسليم دليل الخصم
وفي المناقضة انكاره فكيف يجتمعان الخ) يعني لا يصح الجمع بين المعارضة والمناقضة
لان المعارضة تقتضي تسليم تعليل المعلن ونفي الحكم بدليل آخر والمناقضة تقضي
الدليل من كل وجه فبين تسليم العلة ونقضها تناقض وقد ذكر المصنف رحمه الله
ان المناقضة لا ترد على العلة المؤثرة فكيف قال معارضة فيها مناقضة (قوله
اجيب بانه يكفي في المعارضة التسليم من حيث الظاهر الخ) اي اجيب بان المعارضة
بممانعة في الحكم صورة وممانعة للعلة معنى لان شرط صحة العلة ان تكون سالما
عن المعارض فاذا لم تكن سالما كان باطلا فثبت ان المعارضة بممانعة الدليل معنى
فتمكن المقصود من كل واحد ابطال دليل المعلن لان العبرة بالمعنى (قوله فان قيل
ففي كل معارضة معنى المناقضة) يعني على تقدير اعتبار المعنى في المعارضة لا وجود
للمعارضة الخالصة لاستلزام المعارضة المناقضة معنى (قوله اجيب بانه لا يلزم عند
تغاير الدليلين) اي اجيب عن الايراد بانه لا يلزم من نفي حكم الخصم وابطاله نفي
دليله عند تغاير الدليلين كالغسل والمسح على الخفين الا ترى ان الشافعي قال ان
المسح ركن في الوضوء فبسن تثلثه كالغسل لان الغسل ركن والمسح ركن والركنية
تقتضي الكمال وكال هذا الركن يحصل بالتثليث وكذا حكم المسح فقلنا انه مسح
فلا يسن تثلثه كالمسح على الخف فلا يلزم من نفي حكم الشافعي في المسح
بالتثليث نفي دليله وهو كالغسل لان دليلنا وهو كالمسح على الخف مع ايراد دليله (قوله
بخلاف ما اذا اتحد الدليل) اي اذا اتحد الدليل عندنا وعندنا كالغسل اما عندنا فان
المسح ركن في الوضوء فلا يسن تثلثه بعد اكمال الغسل واما عند الشافعي فان المسح
ركن فبسن تثلثه كالغسل فيكون الدليل مقهرا لزيادة هي تفسير الاول وتقريره
(قوله قول فيه بحث) اي في الجواب بحث (قوله لان الاحتمال الخ) فيه بحث فتأمل

(قوله لاعبرة بالاستلزام اذا لم يتعرض لنفي الدليل ولو ضمنا لاصريحا) اي فالاولى
ان يقال في الجواب ان المناقضة تثبت في ضمن المعارضة لاصريحا فلا عبرة بنفي
الدليل ضمنا لان الاعتبار للمتضمن في التضمينات دون المتضمن اقول فيه
بحث لان حقيقة المعارضة الخالصة ان يمنع السائل حكم المسئلة بعلة
اخرى بدون ان يتعرض بعلة المعلن كما في قوله المسح ركن في الوضوء فبسن
تثلثه فعارضة السائل وقال مسح في الوضوء فلا يسن تثلثه لان المعلن
رتب الحكم على الركنية المطلقة والسائل رتب الحكم على الركنية المقيدة
وهي الركنية السكاملة باستبعاد محل الفرض والمقيد غير المطلق بالاتفاق
ولهذا قال فخر الاسلام انهما ضدان فيجئذ كان السائل آتيا بالمعارضة الخالصة
لانه رتب الحكم وهو عدم التثليث على الركنية الموصوفة بدون ان يتعرض لعلة
المعلن وهذا عين المعارضة الخالصة الا ان المناقضة يفهم منها بطريق المعنى
فيكون كل معارضة خالصة مستلزمة للمناقضة لان العلة انما تكون علة اذا كانت
سالمة عن المعارضة فاذا لم تكن سالمة لم تكن علة فثبت ان كل معارضة وان كانت
خالصة فهي مستلزمة للمناقضة فلا يضر الجمع بين المعارضة والمناقضة
بالاعتبارين في مسألة الا ترى انه من حيث انه جعلت الركنية في الجملة شاهدا له بعد
ان يكون شاهدا للخصم عليه فكان قابلا ومن حيث انه مقيد موصوف كان معارضة
خالصة فلا يقدح تلك الجهة ارايت ان آية السرقة سميت نصا وظاهرا وخفيا
ومجملا مع وجود التضاد بين الاوصاف فعلى هذا التحقيق يكون السائل مخيرا
ان شاء يأتي على وجه المعارضة وان شاء يأتي على وجه المناقضة (قوله دليلكم
غير صحيح) وهو قوله بعد اكمال الغسل (قوله والاما مقام الدليل المتحد وهو كالغسل
على النقيضين) وهما تثليث المسح عنده وعدم تثلثه عندنا (قوله فقلب
ما اخوذ من قلب الشيء ظهرا لبطن) اي هذا القلب ما اخوذ من قلب الشيء
ظهرا لبطن اي جعل ظهره بطننا وبطنه ظهرا كقلب الجراب اذا جعل ظاهره
باطنا وباطنه ظاهرا (قوله سمي بذلك) اي سمي قلب الشيء ظهرا لبطن كقلب
الجراب وهو بالفارسية انبان (قوله لان المعارض جعل العلة شاهدا له بعد ما كانت
شاهدا عليه الخ) اللام دالة للتسمية وبيان وجه القلب المأخوذ لان المعارض
جعل الوصف الذي علل المعلن به شاهدا عليه شاهدا له على المعلن فكان
ظهره اليه فصار وجهه اليه مثاله قول الشافعي في صوم رمضان انه صوم فرض
فلا يتأدى الابتعير النية كصوم القضاء لان تعيين النية في القضاء بالاجماع

فقلنا لما كان صوما فرضا استغنى عن تعيين النية بعد تعيين الصوم بالشارع
 كصوم القضاء لكنه انما يتعين بالشروع وصوم رمضان تعيين قبل الشروع
 (قوله كما اذا قال الشافعي مسح الرأس ركن) يعني مثال القلب قول الشافعي مسح
 الرأس ركن في الوضوء ولم يبين انه اكل الركن باستيعاب محل الفرض ام لا
 فقال ليس تشابها كغسل الوجه (قوله فقلنا ركن فلا يسن تشابها بعد اكله
 بزيادة على الفرض في محله) اى فمخن ينسا ذلك وقلنا لما كان ركننا في الوضوء
 وجب ان لا يسن تشابها بعد اكله بزيادة الاستيعاب على الفرض وهو ركن الرأس
 (قوله وهو الاستيعاب) اى اكمال المسح بالزيادة الاستيعاب بانه ان مسح الرأس يتأدى
 بالقلب وهو الربع فيكون استيعابه تكبيل للفرض في محله بزيادة عليه بمنزلة
 تكرار الغسل في الوجه وفي القلب وجه آخر لم يذكره المص رحمه الله فلا بد من
 ذكره قال فخر الاسلام اما المعارضة التى فيها مناقضة فالقلب وهو نوعان
 وبقائه العكس وهو نوعان لكن العكس ليس من باب المعارضة اما القلب فله
 معنيان في اللغة يقوم بكل واحد منهما ضرب من الاعتراض اما المعنى الاول
 من المعنيين لغة فان يجعل الشيء منكوسا اعلاه اسفله واسفله اعلاه ومثاله
 من الاعتراض على التعليل ان تجعل المعلول علة والعلة معلولا يعنى قلبت كلام
 المعلل فوضعت المعلول مقام العلة والعلة مقام المعلول وفي هذا ابطال كلام
 المعلل لان العلة اصل في اثبات الحكم حتى يضاف الحكم اليها ويثبت بها
 ويفتقر في وجوده الى وجودها ولا يفتقر وجودها اليه لسبقها عليه والحكم تابع
 في الثبوت والوجود والنسبة فاذا قلبت التعليل فقد جعلته منكوسا فكان هذا
 النوع من القلب معارضة فيها مناقضة لان ما جعله المعلل علة لما صار حكما
 في الاصل المقبس عليه واحتمل ذلك فسد الاصل المقبس عليه فبطل قياس
 المعلل وانما يصح هذا النوع من القلب فيما يكون التعليل بالحكم يعنى جعل المعلل
 الحكم علة في الاصل لحكم آخر ثم عداه الى الفرع فاما اذا علل بالوصف المحض
 اى بالمعنى المجرد فلا يرد عليه القلب مثاله قول الشافعي الكفار جنس يجلد بكرهم
 مائة فيرجم ثيهم كالمسلمين الاحرار ومثل قولهم القراءة تكررت فرضا في الاولين
 فكانت فرضا في الآخرين كالركوع والسجود فقلنا في القلب المسلمون انما جلد
 بكرهم مائة لان ثيهم رجم ملخصا يعنى جعلنا الرجم علة الجلد في المسلمين
 وهم جعلوا الجلد علة الرجم فبطل تعليلهم اصلا بهذا القلب وبطل دعواهم
 الرجم لبقاء كلامهم بلا اصل لانه بقى قولهم الكفار جنس يجلد بكرهم مائة

فيرجم ثيهم وهذا دعوى بلا دليل فلا يضح اصلا وباقى التفصيل في البردوى
 وشروحه وهذا المذكور المعنى الاول في القلب والثانى ما ذكره المصنف وهو
 قلب الشيء ظهر البطن ويسمى قلب الجراب (قوله وان دل دليل المراض الخ)
 قال فخر الاسلام واما العكس فليس من هذا الباب لكنه لما استعمل في مقابلة القلب
 الحق به وهو نوعان احدهما يصلح لترجيح العمل والثانى معارضة فاسدة انتهى بيان
 عدم كونه من باب المعارضة انها للدفع والعكس للتصحيح لانه لترجيح فلا يكون
 منه فاللايق ان لا يستعمل في هذا الباب لكنه لما استعمل في مقابلة القلب توضيح
 معنى القلب لان الضد يعرف بالضد الحق به ههنا واذ كر لاجل هذا لا باعتبار
 معنى المعارضة (قوله ما اخوذ من عكست الشيء رددته الى وراه على طريقة الاول)
 وذلك مثل قولنا ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع كالسج لان الحج يلزم بالنذر فيلزم
 بالشروع فيلزم صلوة النفل وصوم النفل بالشروع عندنا وعكسه الوضوء
 يعنى ما لا يلزم بالنذر لا يلزم بالشروع كالوضوء وهذا العكس مما يصلح لترجيح العمل
 كذا في البردوى وشروحه قال فخر الاسلام واصل لفظ العكس من حيث اللغة رد
 الشيء على سنة الاول مثل عكس المرأة اذ ارد نور البصر بنوره حتى انعكس فابصر
 نفسه كان له اى للناظر وجهها في المرأة انتهى يعنى الناظر اذا نظر الى المرأة
 ردت المرأة نور بصر الناظر بنور كان في المرأة فانعكس نور بصر الناظر فابصر
 الناظر بانعكاس نور بصره الى نفسه نفسه كذا في الشروح (قوله وقيل رد اول
 الشيء الى آخره وآخره الى اوله على خلاف سنة الاول كما قال فخر الاسلام) وفي كلام
 المص اشارة الى هذا لانه قيد اول بقوله على طريقة الاول وانما اتى بكلمة التمريض
 لان رد الشيء لا على سنة الاول بل على سنن آخر ليس بعكس في الحقيقة بل من
 اقسام القلب ولهذا ذكره صدر الاسلام وعامة ائمة الاصول في اقسام القلب
 ولم يذكره في العكس لكنه لما كان يشبه العكس من حيث انه رد الحكم الذى
 اطرده وان كان على خلاف سننه اوردته فخر الاسلام في العكس وقلده المص
 واتى بكلمة التمريض (قوله كما اذا قال الشافعي صلوة النفل عبادة لا يجب المضى
 فيها اذا فسدت فلا يلزم بالشروع كالوضوء) هذا المثال رد اول الشيء الى آخره
 وآخره الى اوله حاصله ان كل عبادة تجب بالشروع لا بد ان يجب المضى فيها
 اذا فسدت كما في الحج فانه يجب اتمامه والمضى فيه اذا فسد فيلزم ان كل عبادة اذا
 فسدت لا يجب المضى فيها لا يجب بالشروع كالوضوء وجعل الشافعي عدم المضى
 في فاسدها علة لعدم الوجوب بالشروع قياسا على الوضوء فان الوضوء لا يمضى

في فاسده اى لا ياتزم ولا يجب اتمامه اذا فسد فلا يلزم بالشروع (قوله فنقول
 لما كان المذكور وهو صلوة النفل مثل الوضوء واجب ان يستوى فيه النذر والشروع
 كالوضوء) اى فنقول للشافعي في الجواب لما كان عدم وجوب المضى في الفاسد
 علة لعدم الوجوب بالشروع اكان علة لعدم الوجوب بالشروع والنذر كما
 في الوضوء فانه لا يمضي فاسده ولا يجب بالشروع والنذر فيلزم استواء النذر
 والشروع في هذا الحكم لان هذا الوصف بوجوده في المتازع فيه وهو صلوة
 النفل مع انها تجب بالنذر اجماعا فيكون قياسه باطلا (قوله وهو نقيض حكم المعلن)
 اى الوجوب بالنذر والشروع جميعا نقيض حكم المعلن فيكون عكسا بيانه
 ان المعلن جعل عدم المضى في فاسدها علة لعدم الوجوب بالشروع قياسا
 على الوضوء فان الوضوء لا يمضي في فاسدها فلا يلزم بالشروع فقلنا له لما كان كذلك
 وجب ان يستوى فيه عمل النذر والشروع كالوضوء فلما وجبت صلوة النفل
 وفي رواية صلوة النفل بالنذر اجماعا وجب بالشروع لاستواء عمل النذر والشروع ايضا
 وهو نقيض حكم المعلن وعكسه (قوله والاول اى القلب قوى من العكس بوجوه)
 والعكس ضعيف من وجوه القلب (قوله الاول ان المعتزض بالعكس جاء بحكم
 آخر غير نقيض حكم المعلن) اى الوجه الاول من وجوه القلب اقوى من العكس
 اذ المعتزض بالعكس اى السائل بالعكس لما جاء بحكم آخر غير نقيض حكم المعلن
 ذهبت المناقضة بين الحكمين احدهما دعوى عدم اللزوم بالشروع وثانيهما
 دعوى المساواة فلم يكن هذا النوع من باب المعارضة في الحقيقة (قوله وان استلزمه)
 اى ان استلزم نقيض حكم المعلن في الصورة يعنى واذا كان معارضة في الصورة
 لا يكون معارضة في الحقيقة لانقضاء المناقضة بين الحكمين فيكون ارادة في هذا
 الباب بالنظر الى الصورة ولهذا قال فخر الاسلام انه معارضة فاسدة (قوله
 وهو اشتغال بما لا يعتبه) لانه ليس بمعارضة في الحقيقة بل معارضة فاسدة (قوله
 بخلاف المعتزض بالقلب) فانه جاء بحكم نقيض حكم المعلن بعينه فيكون
 معارضة فيها مناقضة (قوله الثاني ان العاكس جاء بحكم مجمل الخ) يعنى ان السائل
 بالعكس جاء بحكم مجمل اذ الاستواء يحتمل المساواة في الالزام والمساواة في السقوط
 ولا يمكنه البيان الا بكلام متدا بان يثبت التسوية بين الشروع والنذر في الالزام
 وليس الى السائل ذلك (قوله والقالب جاء بحكم مفسر وهو نفي دعوى المعلن)
 انظرا هل ان يجعل هذا وجهها ثانيا كما جعل صاحب الكشف حاصله ان الحكم الذى
 ذكره السائل مجمل لما قلناه والحكم الذى ذكره المستدل مفسر والمجمل لا يصلح

معارضنا المفسر لثبوت الاحتمال في المجمل وانتفائه عن المفسر (قوله الامن جهة
 الصورة واللفظ لامن جهة المعنى) والقصود من الكلام معناه والاستواء مختلف
 في المعنى لانه سقوط من وجه وثبوت من وجه على انتضاد وذلك مبطل للقياس
 كذا في البرزوى حاصله ان ما لا معنى له من الالفاظ فليس بكلام والسائل وان علق
 بالوصف المذكور حكم الاستواء لكن الاستواء مختلف بحسب المعنى فان استواء
 النذر والشروع في الاصل وهو الوصف باعتبار عدم اللزوم فان النذر والشروع
 لا اثر لهما في ايجاب الوضوء واستواء النذر والشروع في الفرع وهو الصوم او الصلوة
 باعتبار اللزوم وهو المراد من قوله ثبوت من وجه اى ثبوت الاستواء في اللزوم
 في الصوم والصلوة وسقوط من وجه اى سقوط الاستواء في عدم اللزوم في الوضوء
 والمعنيان مختلفان على وجه التضاد اى التناقى ولا يجوز مثل هذا القياس وهو
 ان يكون الحكم في الفرع نقيض خلاف الحكم في الاصل لان القياس تعدية الحكم
 من الاصل الى الفرع فاثبات الاستواء في الاصل وهو الوضوء بطريق شمول
 عدم في الفرع وهو صلوة النفل بطريق شمول الوجود لا يتصور لان القياس تعدية
 الحكم من الاصل الى الفرع مماثلة لتعدية شمول عدم في الاصل الى شمول الوجود
 في الفرع ليس تعدية حكم الاصل الى الفرع مماثلة بل تعدية خلاف الحكم في الاصل
 فلا يكون قياسا (قوله واما بدليل) عطف على قوله فاما بدليل المعلن يعنى
 ان المعارضة في الحكم اما بدليل المعلن واما بدليل آخر (قوله وهى معارضة
 خالصة الخ) يعنى المعارضة في الحكم نوعان معارضة فيها مناقضة لتضمنها
 لا بطلان دليل المعلن ومعارضة محضة خالصة ليس فيها ابطال دليل المعلن
 بل اثبات نقيض حكم المعلن بعينه بدليل آخر (قوله كقوله المسح ركن في الوضوء
 فبسن تليته كالغسل) يعنى هذا مثال المعارضة الخالصة في الفرع باثبات حكم
 يخالف حكم المعلن بان يذكر علة اخرى توجب خلاف ما يوجب علة المعلن
 في ذلك المحل بعينه قول الشافعي ان المسح ركن في الوضوء فبسن تليته كالغسل
 بيان علة المعلن ان الغسل ركن والمسح ركن ايضا والركنية تقتضى التكامل
 وكال ركن الغسل يحصل بالتلبيث وكذا ركن المسح يحصل بالتلبيث (قوله
 فنقول مسح فلا يسن تليته كما في الخف) يعنى نقول له في الجواب بالمعارضة بدليل
 آخر في الفرع ان مسح الرأس مسح فلا يسن تليته كما مسح على الخف لان المسح
 يوجب التخفيف دون التغليظ فلا يسن تليته فهذه معارضة خالصة من معنى
 المناقضة لان المعارضة فيها المناقضة متضمنة لا بطلان دليل المعلن والمعارضة

الخالصة ليس فيها ابطال تعليل المعلل وهذه المعارضة اصح وجوه المعارضات من غير زيادة ولا تغيير قال فخر الاسلام اما المعارضة التي في الفرع فاصح وجوهها المعارضة بصد ذلك الحكم فيقع بايراد الضد محض المقابلة من غير ان يتعرض لابطال علة المعلل فيمتنع العمل بهما لان كل واحد منهما يدفع الآخر وينسد طريق العمل الا بترجيح احدي العلتين على الاخرى فاذا ثبت ترجيح احدهما وجب العمل بما يرجح مثاله قولهم ان المسح ركن في الوضوء فبسن تليثه كالغسل فيقال لهم انه مسح فلا يسن تليثه كالمسح على الخف انتهى ملخصا (قوله اوثبت نقيض الحكم لكن لا بعينه بل بتغيير) اي او ان ثبت المعارضة الخالصة في الفرع نقيض الحكم الذي ادعاه المعلل لكن لا بعينه بل بنوع تغيير فيه (قوله لغيرهما من الاولياء) الالام متعلق بالاثبات والضمير راجع الى الاب والجد والمراد من الاولياء العصبات كالاخ والعم وابن العم يعني ان عندنا للاولياء ولاية تزويج الصغيرة عند عدم الاب والجد وعند الشافعي لا ولاية لغير الاب والجد (قوله صغيرة فيثبت عليها ولاية الانكاح كالتى لها اب بعله الصغرا الخ) هذا المذكور مقول قولنا يعني المعارضة التي فيها نفي لما اثبته المعلل واثبات لما نفيه بضرب تغيير مثل قولنا في اليتيمة انها صغيرة فيثبت عليها ولاية التزويج فتكبح كالتى لها اب فيكون العلة العجز في الصغيرة ولا يوجد العجز في الكبيرة (قوله فيقول المعتز صغرة فلا يولى عليها بولاية الاخوة كالمال الخ) اي فيقول الشافعي ان اليتيمة صغيرة فلا يولى عليها بولاية الاخوة كمالها اي قياسا على مالها لان الاخ لا يولى له على مال الصغيرة بالاتفاق (قوله فالعلة هي قصور الشفقة لا الصغر) اي العلة في عدم ولاية انكاح الاخ عند الشافعي قصور الشفقة لا الصغر كما كان عندنا (قوله فالمعلل اثبت مطلق الولاية) هذا بيان تغيير الاول لان تعليل المعلل وقع لاثبات ولاية التزويج على الصغيرة على الاطلاق لجميع العصبات لانعين الولي المزوج لها وهو الاخ (قوله والسائل لم ينفها) الضمير راجع الى مطلق الولاية وتأنيته باعتبار المضاف اليه مثل قطعت بعض اصابعه اوراجع الى الولاية المطلقة (قوله بل نفي ولاية الاخ) اي بل السائل عارضة في ولاية معينة وهو الاخ فن هذا الوجه لم يكن هذا الحكم غير ذلك الحكم فلم تكن هذه المعارضة دافعة للحكم الذي اثبته المعلل الا ان تحت هذه الجملة نفي الاول لان ولاية الاخوة اذا بطلت بطل سائرهما بناء عليها بالاجماع لعدم القائل بالفصل لان كل من ينفي الاجبار بولاية الاخوة ينفي الولاية بولاية العمومة ونحوها يسانه ان قرابة الاخوة اقوى

القرباب واقربها بعد قرابة الولادة لان الولاية لها ترالعصبات تثبت بعد ولاية الاخ بالاتفاق كما تثبت ولاية الاخ بعد ولاية الاب والجد فاذا اتفق بهذه المعارضة ولاية الاخ الذي هو الاصل والا قرب فلان ينفي ولاية سائر الاقارب التي مبنية على ولاية الاخ اولى واخرى وبهذا الاعتبار يكون لهذا النوع من المعارضة وجه صحة (قوله واما ان لا يثبت نقيض الحكم بل يثبت ما يستلزمه) اي واما ان لا يثبت المعارضة الخالصة نقيض الحكم الذي ادعاه المعلل صورة لكن يلزم فيما يثبت السائل من الحكم بسبب المعارضة نفي حكم المعلل (قوله مثالا امرأة نعى اليها زوجها) الظاهر ان يقول مثل امرأة الخ اي مثل قول ابى حنيفة في المرأة التي اخبرت بموت زوجها فاعتدت (قوله ثم جاء الاول) اي جاء زوجها الاول حيا (قوله فهو احق بالولد عندنا) هذا خبر يندم متضمن معنى الشرط ولهذا دخل القاء في خبره اي الزوج الاول احق بالولد يعني يكون الولد للزوج الاول (قوله لانه صاحب فراش صحيح) اي لان الزوج الاول صاحب فراش صحيح اسبب قيام النكاح بينهما بصفة الصحة فكان الزوج الاول اولى بالولد (قوله فيقال بطريق المعارضة الثاني حاضر) فالصواب ان يذكر قوله حاضر في المعارضة الترجيح لافي معارضة الحكم قال فخر الاسلام ان الاول احق بالولد لانه صاحب فراش صحيح فان عارضه الخصم بان الزوج الثاني صاحب فراش فاسد فيستوجب به ثبوت النسب كرجل تزوج امرأة بغير شهود فولدت فهذه المعارضة في انظار فاسدة لاختلاف الحكم مع اختلاف المحل الا ان النسب لما لم يصح اثباته من زيد بعد ثبوته من عمرو وصحت المعارضة بما لا يصلح سببا لاستحقاق النسب فاحتاج الخصم الى الترجيح بان فراش الاول صحيح ثم عارضه الخصم بان الثاني حاضر والماء ماؤه فبين به فقه المسئلة وهو ان صحة النكاح والملاك احق بالاعتبار من الحضرة والماء لان الفاسد شبهة فراش فلا يعارض الحقيقة فيفسد الترجيح انتهى (قوله فالعارض وان اثبت حكما اخر وهو ثبوت النسب من الثاني) يعني ان المعلل علل لاثبات النسب من الزوج الاول والسائل عارضه باثباته من الثاني والحق ان يعلل السائل لنفيه عن الاول لان من شرط المعارضة ان الحكم الذي يرد عليه النفي والاثبات واحد لانها لاجل المدافعة والمدافعة انما تحصل اذا كان الحكم واحدا ففسدت المعارضة من هذا الوجه هذا مسلك فخر الاسلام واما غيره فقالوا فساد المعارضة لاختلاف المحل لان التعليل الاول وقع لاثبات النسب من الاول والسائل اثبت النسب من الثاني فثبت ان محل الحكم كان مختلفا ففسدت المعارضة فعلى هذا فسادت المعارضة لاختلاف المحل

لان من شرط المعارضة اتحاد المحل (قوله ولكنه استلزام نفيه عن الاول الخ) اي
 اكر ثبوت النسب من الثاني استلزام نفي الولد عن الزوج الاول لان النسب لا يثبت
 من شخصين فهذه المعارضة تضمنت نفي النسب من الاول فصحت المعارضة
 من الثاني لانها معارضة بما يصلح سببا لاستحقاق النسب وهو الفراش الفاسد
 وذكر في شرح التقويم ان فيها شبهة الصحة لان النسب اثبتت من الحاضر
 انتفى من الغائب انتهى وهذا معنى قول فخر الاسلام ان النسب للملئيم صحيح اثباته
 من زيد بعد ثبوت من عمرو وصحت المعارضة بما يصلح سببا لاستحقاق النسب
 انتهى (قوله فاذا قامت فالسبيل الترجيح الخ) اي اذا قامت المعارضة وصحت
 بما يصلح سببا لاستحقاق النسب يقع محض المقابلة فيمتنع العمل بهما لان كل
 واحد منهما يدفع الاخر وينسد طريق العمل فاحتاج الخصم الى ترجيح احدي
 العلتين على الاخرى فاذا ثبت ترجيح احدهما وجب العمل بما يرجح (قوله
 بان الاول صاحب فراش صحيح الخ) الباء متعلقة بالترجيح اي الترجيح بان الزوج
 الاول صاحب فراش صحيح بسبب قيام النكاح بينهما بصفة الصحة فيكون
 الملك الاول في الفراش ثابتا حقيقة فكان الاول احق بالاعتبار كما لو كانا حاضرين
 واحدا الفراشين صحيح والاخر فاسد (قوله من كون الثاني حاضرا مع فساد الفراش) اي
 الاول اولى بالاعتبار من كون الزوج الثاني حاضرا والماء ماؤه (قوله لان صحته
 توجب حقيقة النسب والفاسد يوجب شبهته وحقيقة الشيء اولى بالاعتبار
 من شبهته الخ) يعني عارضة الخصم اي السائل بان الثاني حاضرا والماء ماؤه
 فيكون الولد مخلوقا من مائه وقد وجد ما يصلح سببا لثبوت النسب وهو الفراش
 الفاسد فكان هذا الفراش اولى للاعتبار من الفراش الاول فبين المصنف
 فقه المسئلة في الترجيح من الجانبين فقال لان صحته اي صحة النكاح وفراش الاول
 وقيام الملك مع غيبته احق بالاعتبار من حضرة الثاني ومن ان يكون صاحب الماء
 اولى مع فساد فراشه وعدم الملك حقيقة لان الحقيقة اولى بالاعتبار من الشبهة
 ومن هذا التحقيق علم بالترجيح ان الولد الاول لكن في الخلاصة وفاضيخان وغيرهما
 ان الولد للثاني وابو حنيفة رحمه الله رجح عن هذا القول فارجع الى كتب الفقه
 (قوله اقوى من الوجهين الباقيين احدهما ان يثبت المعارضة بتغيير) والثاني
 باستلزام النقيض فكانا من المعارضة الخالصة من هذين الوجهين قال فخر
 الاسلام اما المعارضة الخالصة فخمسة انواع اثنان في الفرع وثلاثة في الاصل
 اما المعارضة التي في الفرع فاصح وجوهها المعارضة بصد ذلك الحكم فيقع بذلك

محض المقابلة فيمتنع العمل وينسد الطريق الا بالترجيح انتهى وامثلة الصحيح
 والفاسد مذكورة في البرذوي فارجع ثمه وذكر المصنف رحمه الله من المعارضة
 الخالصة في الفرع ثلاثة احدها صحيح بلا شبهة والاخران فيها شبهة الصحة وترك
 الفاسدين لان الغرض من المعارضة معارضة صحيحة سواء كانت من وجه او من كل
 وجه ولاجل هذا قصر المصنف رحمه الله المعارضة الخالصة في الفرع على
 الثلاثة وفاضة ايراد فخر الاسلام الفاسدة منها في باب المعارضة بيان جميع
 اقسامها واحاطة بجميع انواعها فلكل وجهة (قوله تسمى معارضة في المقدمة)
 اعلم ان المعترض اما ان يبطل دليل المعلل ويسمى مناقضة او يسلمه لكن يقيم
 الدليل على نفي مدلوله سواء كان المدلول هو الحكم او مقدمة من مقدمات دليله
 الاول يسمى معارضة في الحكم والثاني معارضة في المقدمة كما اذا قام المعلل
 دليلا على ان العلة للحكم هي الوصف الفلاني فللمعترض ان لا ينتقض دليله
 بل يثبت بدليل اخر ان هذا الوصف ليس بعلة فهذا معارضة في المقدمة
 (قوله فان كانت يجعل العلة) اي علة المعلل معلولا والمعلول علة معارضة فيها
 معنى المناقضة اعلم ان المعارضة في المقدمة نوعان ايضا احدهما ما فيه معنى
 المناقضة وهو ان يجعل العلة معلولا والمعلول علة وهي قلب ايضا والثاني
 معارضة خالصة ليس فيها معنى المناقضة وسيأتي تفصيله فان قيل لا يصح
 الجمع بين المعارضة والمناقضة لان المعارضة تقتضي تسليم تعليل المعلل ونفي
 الحكم بدليل آخر والمناقضة تقضي الدليل من كل وجه وبين تسليم العلة
 ونقضها تناقض وذكر فخر الاسلام لا ترد على العلل المؤثرة فكيف قال المص
 رحمه الله معارضة فيها مناقضة قلت المعارضة مما نعت في الحكم ضرورة وبما نعت
 للعلة معنى لان شرط صحة العلة ان يكون سالما عن المعارض فاذا لم يكن سالما كان
 باطلا فثبت ان المعارضة مما نعت الدليل معنى فكان المقصود من كل منهما
 الابطال كما سبق في المعارضة في الحكم (قوله وقلب ايضا لما مر) هذا معنى الاول
 للقلب كما سبق قال فخر الاسلام اما المعارضة التي فيها معنى مناقضة فالقلب
 وهو نوعان لان له معنيين في اللغة يقوم بكل واحد منهما ضرب من الاعتراض
 اما المعنى الاول فان يجعل الشيء منكوسا اعلاه اسفله واسفله اعلاه كالقلب
 الاناء ومثاله من الاعتراض على التعليل ان يجعل المعلول علة والعلة معلولا
 لان العلة اصل والحكم تابع فاذا قلبت تعليله فقد جعلته منكوسا فكان هذا
 معارضة فيها مناقضة لان ما جعله المعلل علة لما صارت حكما في الاصل واحتمل

ذلك فسد الاصل فبطل القياس اي قياس المعلل انتهى **ملخصا** بيان وجه المعارضة
 والمنقضة ان العلة اصل في اثبات الحكم حتى يضاف الحكم اليها ويثبت بها
 ويفتقر وجوده الى وجودها ولا يفترق وجودها اليه لسبقها عليه فيكون الحكم
 تابعا في الثبوت والوجود والنسبة فاذا قلبت تعليل المعلل فقد جعلته من كوسا فكان
 هذا معارضة في الصورة ومناقضة في المعنى لان ما جعله المعلل علة لما صار حكما
 في الاصل المقبس عليه بتقلب القالب فسد الاصل المقبس عليه فبطل قياس
 المعلل لان الاصل لما صار حكما بقي الحكم بلا علة فان قيل لبس هذا النوع من
 القالب معارضة لان المعارضة نفي الحكم بدليل آخر مع قبول دليل المعلل ولم يوجد
 في هذا القالب هذا لانه جعله عين المناقضة ولان الحكم الثابت بتقلب السائل
 القالب لا ينافي الحكم الثابت بتعليل المعلل قات لم يندكر ائمة الاصول هذه المعارضة
 في هذا القالب وانما ذكره فخر الاسلام وتبعه المصنف لان هذا القالب جعل
 ما جعله المعلل علة حكما وجعل ما جعله المعلل حكما علة فكان فيه مناقضة
 ومعارضة معني ثم اقام فخر الاسلام الدليل على معني المناقضة فقال لان ما جعله
 المعلل علة لما صار حكما في الاصل واحتمل ذلك فسد الاصل فبطل القياس
 (قوله وانما توجه هذه المعارضة اذا كانت العلة حكما) اي لا ترد هذه المعارضة
 ولا يصح هذا النوع من القالب الا فيما يكون التعليل بالحكم يعني جعل المعلل
 حكما في الاصل علة لحكم آخر فيه ثم عداه الى الفرع (قوله لاوصفا) اي لا ترد
 المعارضة اذا كانت العلة وصفا يعني اذا علل المعلل بالوصف المحض اي بالمعنى
 المجرد فلا يرد عليه هذا القالب (قوله لا نهى اذا كانت وصفا لا يمكن جعلها
 معلولا والحكم علة الخ) لان الوصف وهو المعنى المجرد لا يكون حكما بوجه ولا يصير
 الحكم العلة بوجه علة له اصلا لانه سابق على الحكم فاذا عللنا في الجص مثلا بانه مكبل
 جنس فيجري فيه الربوا كالخنطة لا يمكن قلبه بان يقال انما كان الخنطة مكبل جنس
 لانه يجري فيه الربوا لان كونه مكبل جنس سابق عليه وكذا اذا علل المعلل في الحديد
 بانه موزون فيجري فيه الربوا لا يمكن قلبه لان كونه موزونا سابق على الحكم
 (قوله نحو الكفار جنس يجلد بكرهم مائة فيرجم بينهم كالمسلمين الخ) اي مثل
 قول الشافعي الكفار جنس وهذا مثال التعليل بالحكم يعني ان اهل الذمة جنس
 وفي هذا اشارة الى الاحتراز عن العبيد اذا العبيد لا يجلدون مائة ولا يرجون اصلا
 والخلاف في المسئلة ان الاسلام شرط الاحصان عندنا وعنده لبس بشرط
 والبكر والثيب يتناول الذكر والانثى يقال بكر صغيرة وبكر كبيرة وثيب صغيرة

وكبيرة كما يقال بكر صغير وكبير وثيب صغير وكبير فيكون الباكرة والثيبة غلطا
 قال فخر الاسلام وقتلنا في الثيب الصغيرة كالبكر الصغيرة انتهى (قوله فان جلد
 المائة غاية حد البكر والرجم غاية حد الثيب) اي جلد المائة نهاية حد البكر
 في المسلمين الاحرار لان العبيد انما يجلدون بالاربعةين والرجم غاية حد الثيب
 في المسلمين الاحرار (قوله فاذا وجب في البكر غايته وجب في الثيب ايضا غايته)
 اي اذا وجب في البكر من الكفار نهاية الحد وهو جلد المائة وجب في الثيب
 منهم ايضا نهاية حد ثيب المسلمين الاحرار (قوله فان النعمة كلما كانت اكل
 فالجنابة عليها يكون الخش جزاؤها يكون اغلظ الخ) اي ان نعمة الثيابة كلما
 كانت اكل بصفة انثيابة بملك النكاح لان ملك النكاح شرط في الرجم حتى
 لو كان ثيبا بملك اليمين لا يجب الرجم فالجنابة على النعمة بصفة الاكل يكون
 الخش فجزاؤها يكون اغلظ وهو النهاية في العقوبة اقول لا يجوز الاستدلال
 من الاخف على الاغلظ لانه لامساواة بينهما لان الرجم كمال العقوبة ونهاية
 التعذيب لانه يأتي على الظاهر والباطن والجلد نوع تأديب على ظاهر البدن
 وفي شروطهما ايضا فان الثيابة بصفة الكمال وهو الثيابة بملك النكاح شرط
 في الرجم حتى لو كان ثيبا بملك اليمين لا يجب الرجم ولا يشترط هذا في وجوب الجلد
 فاذا لم يثبت التساوي بينهما لا يصح الاستدلال بوجود احدهما على الآخر
 ويؤيد ما قلنا ما قاله فخر الاسلام الثيب والبكر سواء في المعنى الذي يثبت الولاية
 وهو العجز والحاجة فاما الجلد والرجم فلبسا بسواء في انفسهما وفي شرطهما ايضا
 حتى افتراقا في شرط الثيابة انتهى **ملخصا** (قوله فنقول المسلمون انما يجلد بكرهم
 مائة لانه يرجم بينهم فقد جعل المعلل جلد البكر علة لرجم الثيب وجعلنا رجم
 الثيب علة لجلد البكر الخ) اي فقلنا في القلب المسلمون انما جلد بكرهم مائة
 لان ثيبهم رجم جعلنا رجم علة الجلد في المسلمين واصحاب الشافعي جعلوا
 الجلد علة رجم فبطل تعليلهم اصلا بهذا القلب وبطل دعواهم الرجم لبقاء
 كلامهم بلاصل لانه بقي قواهم الكفار جنس يجلد بكرهم مائة فيرجم بينهم
 بلا دليل فلا يصح اصلا لان الدعوى بلا دليل غير مقبولة فلا يسمع ومثاله
 الآخر من هذا القلب قول الشافعي رحمه الله القراءة تكررت فرضا في الاوليين
 فكانت فرضا في الاخرين كالركوع والسجود فقلنا في القلب وانما تكررت
 الركوع والسجود فرضا في الاوليين لانه مكرر فرضا في الاخرين اقول قياس
 الشافعي رحمه الله باطل لان القراءة والركوع والسجود لبست بسواء فان القراءة

ركن زائد تسقط بالافتداء عندنا خلافا للشافعي رحمه الله وتسقط بخوف قوت
الركعة عنده بان ادرك الامام قبيل الركوع يسقط عنه القراءة فثبت انها ركن
زائد وكذا من قدر على افعال الصلوة دون القراءة نحو الاخرس والامى وجبت
الصلوة عليه فكيف يكون بينهما مساواة وكذلك الشفع الاول والثاني لسبب
في القراءة الا ترى ان احد شطري القراءة يسقط من المصلي في الشفع الثاني وهو
ضم سورة وتسقط القراءة اصلا من الثاني في السفر ويسقط ايضا من المصلي
احد وصفي الواجب وهو الجهر فلم يجهر بحال سواء كان اماما او منفردا ففسد
الاستدلال بوجوب الركوع والسجود في جميع الركعات على وجوب القراءة
في جميع الركعات لعدم المساواة بين القراءة والركوع والسجود والشفع الاول
والثاني (قوله والاحتراز عنه) لم يقبل والمخلص عن هذا كما قال فخر الاسلام
وصاحب التوضيح لانها لم يريدوا بالمخلص الجواب عن هذا القلب ودفعه
بل اراد الاحتراز عن ورود هذا النوع من القلب ولهذا قال المصنف رحمه الله
والاحتراز عنه يعني اذا اراد ان لا يورد عليه هذا القلب فالطريق فيه ان يخرج الكلام
مخرج الاستدلال لا بطريق التعليل لان الشيء يجوز ان يكون دليلا على شيء وذلك
الشيء دليل عليه ايضا في الشرعيات كما يكون في العقليات فان في العقلي يجوز ان
يقول انه موجود فيجوز رؤيته كما يجوز ان يقول انه يجوز رؤيته فيكون موجودا وكما
ان الدخان دليل على النار والنار دليل على الدخان (قوله اذا ثبت المساواة بينهما
في المعنى الذي بنى الاستدلال عليه الخ) يعني انما يصح الاحتراز عن القلب اذا ثبت
ان الحكمين سيان مثل التوهم اى مثلان متساويان بان يدل كل واحد منهما على
صاحبة بمنزلة التوهمين فانه يثبت نسب احدهما بدعوى الاخر ويثبت حريته الاصل
في احدهما بثبوت حريته الاصل في الاخر وتحقيق ذلك ان الدليل مظهر وليس
بمثبت فجاز ان يكون كل واحد منهما دليلا على الاخر كما في التوهمين بخلاف العلة
فانها مثبتة وليست بمظاهرة فلا يجوز ان يكون الشيء ثابتا بشيء كان ذلك الشيء
ثابتا به لان العلة كانت سابقة على الحكم رتبة وذهنا ولا يجوز ان يسبق كل واحد
منهما على الآخر (قوله في المعنى الذي بنى الاستدلال عليه الخ) كما ان النذر
والشروع متساويان في معنى الايجاب وكذا الولاية على المال والنفس متساويان
في ثبوت الولاية التي شرعت للعجز والحاجة وكذا الشيب والبكر سواء في المعنى
الذي ثبت الولاية وهو العجز والحاجة حاصل هذا القيد وهو قوله في المعنى الذي
الخ جواب سؤال مقدر تقديره ان اريد بقوله اذا ثبت المساواة بينهما المساواة

من كل وجه فقير بتصوير كيف فان المال مبتذل والنفس مكرمة وان اريد المساواة
من وجه فالفرق لا يضر فاجاب بقوله المساواة في المعنى الذي بنى الاستدلال عليه
الخ بخلاف الرجم والجلد وبخلاف القراءة في الاولين والآخرين كما سبق تحقيقه
(قوله اذا امتنع في جعل المعول دليلا الخ) متعلق بقوله بل يورد الخ (قوله
كما يقال هذه الخشبة الخ) قال صاحب التلويح كما يقال هذه الخشبة قدمتها
النار لانها محترقة وهذا الشخص متعفن الاخلاط لانه محجوم انتهى (قوله نحو
ان يقال ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع اذا صح الخ) بيان المساواة بين الحكمين مثل
قولنا ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع اذا صح الشروع وهذا احتراز عن صوم يوم النحر
والعيد وقيام النذر بق كالحج يلزم بالشروع كما يلزم بالنذر (قوله فيجب الصلوة
والصوم بالشروع) يعني قال مشايخنا صلوة النفل وصوم النفل كانا واجبين
بالشروع (قوله فقالوا الحج انما يلزم بالنذر لانه يلزم بالشروع) اى قال اصحاب
الشافعي بالقلب الحج انما يلزم بالنذر لانه يلزم بالشروع (قوله فنقول الغرض
الاستدلال من لزوم المنذور على لزوم ما شرع ثبوت التساوي بينهما) اى اخذ
مشايخنا بالاستدلال بعد ما ذكر التعليل للمخلص عن هذا القلب فقالوا الغرض
في هاتين المسئلتين الاستدلال من لزوم المنذور على لزوم ما شرع لتحقيق شرط
الاستدلال وهو المساواة بين الحكمين (قوله بل الشروع اولى لانه لما وجب رعاية
ما هو سبب القرية وهو النذر الخ) حاصله قلنا في المخلص النذر لما وقع لله على
سبيل التقرب اليه تسببا لفعلة القرية لزوم التاخر حراعاة النذر الذي هو سبب
القرية بابتداء المباشرة مع ان ابتداء المباشرة منفصل عن النذر والشروع حصل
حقيقة فعل القرية يعني اذا شرع في نفس الفعل الذي هو حقيقة القرية
حصل نفس فعل القرية فلان يجب رعاية الفعل الذي به الشروع صار موجودا
وقر به بالتمام الاتمام صيانة له عن البطلان كان اولى بالحفظ والصيانة من سببها
قال فخر الاسلام في شرح التقويم الشروع مع النذر في الايجاب بمنزلة التوهمين
لا ينفصل احدهما عن الاخر لان النذر انما صار سببا لان النذر عهد ان يطبع الله
تعالى فلهذا الوفاء بقوله تعالى اوفوا بالعقود وكذا الشارع في عبادته عازم على
ايفائه فلزم الوفاء بايفاء ما ادى بقوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم ولا يتصور ايفاء
ما ادى الا بانضمام سائر الاداء اليه فوجب عليه الضم صيانة لما ادى عن البطلان
ثم ابطال ما ادى فوق ترك الاداء وقد وجب عليه الاداء تحقيقا للوفاء بالعهود
فلان يلزم تمام ما ادى وايفاءه عبادة بعد الاداء تحقيقا للوفاء كان اولى واخرى انتهى

(قوله والاى ان لم تجل العلة معلولا والمعلول علة فخالصة الخ) اعلم ان المعترض
 اما ان يبطل دلائل المعلن ويسمى مناقضة او يسلمه لكن يقيم الدليل على نفي
 مداوله ويسمى معارضة ويجرى في الحكم وفي علمه والاول يسمى معارضة في الحكم
 والثاني في المقدمة فاذا عرفت ان الاول نوعان فاعلم ان الثاني ايضا نوعان الاول
 مافيه معنى المناقضة وهو ان يجعل العلة معلولا والمعلول علة وهي قلب ايضا
 والثاني خاصة بس فيها معنى المناقضة التي فيها ابطال الدليل (قوله فان قامت
 المعارضة الخالصة على نفي علمه الخ) اي المعترض ان سلم دلائل المعلن ولكن
 ان اقام الدليل على نفي علمه ما اثبت المعلن فقبولة (قوله وان اقامت على علمه
 شي آخر) اي وان اقامت المعارضة الخالصة على علمه شي آخر يعني ان اقام المعترض
 الدليل على علمه شي (قوله اما اذا قصر فلما سبق ان التعليل لا يكون الا للتعدية
 الخ) اي المعارضة بمعنى لا يتعدى الى الفرع غير مقبولة يعني ان يذكر السائل
 في الاصل معنى لا يتعدى الى الفرع وهو لا يجوز عند احد من علماءنا لانه لم يقل
 يجوز التعليل بعلة قاصرة وذكر القاضي ابو زيد وشمس الائمة فساد هذا القسم
 والقسم الاول واقاما الدليل عليه من غير ذكر خلاف من احد (قوله كما اذا قلنا
 الحديد بالحديد موزون مقابل بالجنس فلا يجوز متفاضلا كالذهب والفضة) اي
 كما اذا علم المعلن ان بيع الحديد بالحديد بمتفاضلا حرام لانه موزون قو بل
 بجنسه فلا يجوز بيعه بمتفاضلا كالذهب والفضة (قوله فمعارض بان العلة
 في الاصل هي الثمنية لا الوزن) اي فالسائل يعارضه بان العلة في الذهب والفضة
 الثمنية لا الوزن والثمنية معدومة في الفرع فلا يثبت الحرمة وهذه المعارضة باطلة
 لعدم حكمها وهو التعدية لانا قد بينا ان الحكم في الاصل ثابت بالنص دون العلة
 فلا يثبت الحكم في الفرع فخلت العلة عن الفائدة واذا بطل التعليل بطلت المعارضة
 لان الوصف الذي يدعيه السائل متعليا كان او غير متعد لا ينافي الوصف الذي
 يدعيه المجيب اذا الحكم في الاصل يجوز ان يثبت بعلم مختلفة كما لو وقعت في دن
 قطرة بول ودم وخر بنجس بنجاسة البول والدم والخمر جميعا حتى اوتوهنا
 زوال البعض يبقى الباقي منجسا وقد بين ان عدم العلة لا يوجب عدم الحكم
 ولا يصلح دليلا على عدم الحكم عند عدم حجة اخرى فكيف يصلح دليلا عند
 مقابلة حجة اخرى يثبت الحكم بها وقد قامت الحجة للحنفي على ان الكيل والجنس
 علة فلم ينتصب الخصم دليل فلم تقم المعارضة (قوله واما اذا عدى الى جمع عليه
 فلجواز الحكم بشئ) اي بعلم شئ مثال التعدية الى فرع جمع عليه وهو ما اذا

علم المعلن حرمة النورة مع النورة بجنسه متفاضلا بانه مكيل قو بل بجنسه فيحرم
 بهما بهما متفاضلا كالخنطة بالخنطة والسائل يعارضه بان المعنى في الاصل ليس
 ما ذكرت بل الاقتيات والادخار ولم يوجد هذا المعنى في الفرع فهذه العلة
 يتعدى الى فصل مجمع عليه وهو الارز والدخن اذ هما من الصور المجمع عليها
 لكن هذه المعارضة لا تفسد للسائل الامن حيث ان العلة لا تصلح دليلا من حيث
 ان العلة ليست بموجودة في الفرع وقد تبين ان عدم العلة لا يصلح دليلا لعدم
 الحكم اذ الحكم في الاصل يجوز ان يثبت بعلم شئ كما ذكرنا في دن وقع فيها قطرة
 بول ودم وخر وزوال البعض لا يوجب عدم الحكم وقد ثبت ان عدم العلة
 لا يوجب عدم الحكم ولا يصلح دليلا عند عدم حجة اخرى فكيف يصلح دليلا
 عند مقابلة حجة هذا تحقيق وتحقيق شروح البرزوي ثم قال صاحب
 التحقيق النوع الثاني معارضة في علم الاصل وهي ان يذكر السائل علة اخرى
 في المقبس عليه ويفقد هي في الفرع ويسند الحكم اليها معارضا للمجيب في علمه
 وانما قال هذا لانه جعل صاحب المنتخب وغيره كصاحب المنار المعارضات
 في الفرع نوعا والمعارضات في الاصل نوعا ثانيا فارجع ثم اقول والحق ما قاله
 صاحب التحقيق لان فخر الاسلام قال واما المعارضات في الاصل فثلاثة معارضة
 بمعنى لا يتعدى وذلك باطل لعدم حكمه ولفساده لو افاد تعدية والثاني ان يتعدى
 الى فصل مجمع عليه والثالث ان يتعدى الى معنى مختلف فيه انتهى وهكذا ذكر
 الامام ابو زيد وشمس الائمة (قوله يقبل عند النظر) اي عند اهل النظر من
 اصحابنا قال فخر الاسلام ومن اهل النظر من جعل هذه المعارضة اي التعدية
 الى مختلف فيه حسنة لاجماع الفقهاء على ان العلة احدهما فصارتا متدافعتين
 بالاجماع فيصير اثبات الاخرى ابطالا للاول من طريق الضرورة والجواب ان
 الاجماع انعقد على فساد احدي العلتين لمعنى فيه لاصحة الاخر كالكيل والطعم
 والصحيح احدهما لا غير لكن الفساد ليس لصحة الاخر لكن لا معنى فيه يفسده
 فاثبات فساد لصحة الاخر باطل فبطلت المعارضة انتهى حاصل الجواب عن
 كلام من قال ان المعارضة الاخيرة حسنة انهم اجمعوا ان فساد العلة جاء من
 تفسير تلك العلة لا باعتبار صحة الغير لاحتمال ان يكون كلاهما صحيحين لان التعليل
 بعلم شئ جائز وصحة احدهما جاء من نفسه لا باعتبار فساد الغير لاحتمال كونها
 فاسدين بل انما نشأ الفساد لفساد فيه والصحة لمعنى فيه ايضا الا ترى ان اصحابنا
 واصحاب الشافعي مع انهم اتفقوا ان العلة في الخنطة الكيل والطعم وان الصحيح

احد هما دون الاخر ولم يروا احد انهم يقولون بفساد احد هما لصحة الاخر
 ولا بصحة احدهما لفساد الاخر بل كل فريق قالوا بصحة عليته لمعنى فيه ولفساد
 علة الاخر لمعنى فيه واذا ثبت هذا قلنا ان اثبات الفساد لاحد الوصفين بثبوت
 صحة الوصف الاخر باطل بل لا بد من اثبات الفساد لمعنى فيه لثبوت الفساد فيه كالابد
 من ذكر معنى صحيح لثبوت الصحة فيه واذا ثبت ما ذكرنا من فساد احد هما بدون
 الاخر لم يثبت التدافع فلم تصح المعارضة فبطل الأقسام الثلاثة (قوله كما اذا قيل
 الجص بالجص مكيل الى قوله السابع القول بالموجب) عبارة التلويح حاصله هذا
 مثال التعدية الى فرع مختلف فيه الا ترى انه اذا عمل المعلن بان يقول بيع الجص
 بالجص مكيل قوبل بجنسه فيحرم متفاضلا كالخنطة (قوله فيعارض بان العلة
 هي الطعم فيتعدي الى الفواكه وما دون الكيل الخ) اي فالسائل المعترض
 يعارض في هذه المسئلة بان يقول لبس المعنى في الاصل وهو الخنطة ما ذكرته
 من الكيل بل المعنى فيه الطعم ولم يوجد في الفرع وهذا المعنى وهو الطعم يتعدى
 الى فرع مختلف فيه وهو الفواكه والبيع بالاقول من الكيل كبيع الخنطة بالخنطين
 اعلم ان اقوى الوجوه الثلاثة ما اذا تعدي الى فرع جمع عليه واذا ثبت ان هذا
 الوجه فاسد كان فساد ما سواه اولي (قوله في فساد الاخر) اي في فساد عليته
 الاخر (قوله السابع القول بموجب العلة) اي السابع من وجوه رفع الاعتراضات
 الواردة على القياس يدفع الاعتراضات الواردة على عليته اقول فيه بحث لان
 الوجوه الستة السابقة في دفع العلة المؤثرة والقول بموجب العلة من باب وجوه
 دفع العلة الطردية ولهذا قال فخر الاسلام باب وجوه دفع العلة الطردية وهو
 القسم الثاني من هذا الباب وذلك اربعة اوجه القول بموجب العلة لانه يرفع
 الخلاف فكان احق بالتقديم ثم الممانعة ثم بيان فساد الوضع ثم المناقضة وتبعه
 صاحب التوضيح فقال فصل في دفع العلة الطردية لما عرفت ان العلة نوعان
 اما علة مؤثرة وهي المعتبرة عندنا واما علة مثبتة عليه بالدوران دون التأثير وهي
 معتبرة عند البعض ولبست بمعتبرة عندنا وتسمى علة طردية ففي هذا الفصل تذكر
 الاعتراضات الواردة على القياس بالعلة الطردية وهو اربعة الاول القول بموجب
 العلة انتهى حاصله ان العمل نوعان منها اوصاف فاسدة في ذاتها يعني
 لبست بملازمة ولا مؤثرة ونوع منها اوصاف صحيحة وهي ما كانت ملازمة ومؤثرة
 لكن اصحاب الطردية تمسكوا باطرافها دون تأثيرها اذا اعتبر عندهم نفس الطرد
 لا التأثير فهذا الباب لبيان الاعتراض على هذا النوع من العلة الطردية ودفعها

فان

فان قلت انما يصح الدفع على مذهب من اعتقدها والمص وصاحب التنقيح
 وفخر الاسلام وغيرهم ينكرون العلة الطردية فكيف اوردوا هنا باب دفع العلة
 الطردية قلت اوردوها على طريق التسليم لا بطريق اعتقادهم بحجتها (قوله
 التزام ما يلزمه المعلن الخ) بضم الياء من الالتزام اي قبول السائل ما يوجب المعلن بتعالبه
 مع بقاء الخلاف في الحكم المتصود (قوله وهذا معنى قولهم هو تسليم ما اتخذ
 المستدل الخ) يعني يدل على كون معنى القول بموجب العلة عبارة عامة الاصوليين
 وهو تسليم ما اتخذ المستدل الخ وهذا المعنى يجعل المعلن مضطرا الى القول بمعنى
 مؤثر يرفع الخلاف بين السائل والمجيب عما يوجب علة المستدل لامن الحكم المتصود
 (قوله اي يلزم المعلن بتعليقه ما يتوهم انه محل النزاع) اي الاول من ثلاثة اوجه
 (قوله اما بصريح عبارته) اي عبارة المعلن (قوله كقوله مسح الرأس ركن في الوضوء
 فبسن تثليثه كغسل الوجه الخ) اي القول بموجب العلة بحمل المعترض عبارة
 المعلن على ما لبس بمراد مثل قول اصحاب الشافعي في مسئلة تثليث المسح وتعيين
 النية فان المعلن يريد بالتثليث اصابة الماء محل الفرض ثلاث مرات وبالتعيين
 تعيينا قاصدا من جهة الصائم في صوم رمضان والسائل بحمل التثليث على جملة
 ثلاثة امثال الفرض والتعيين اعم من ان يكون بقصد الصائم او بتعيين الشارع (قوله
 فنقول يسن عندنا ايضا) اي يقول مشايخنا لهم سلمنا انه ركن وسلمنا انه يسن
 بتثليثه (قوله لكن الفرض البعض لقوله تعالى بروءكم) وقد بين المص رحمه الله
 في حروف المعاني بقوله واذا دخلت الباء المحل لم يجب استيعابه كلاله فلا يجب
 الاستيعاب في مسح الرأس كما ذهب اليه مالك رحمه الله لان الباء دخلت المحل
 في قوله تعالى وامسحوا بروءكم فلا يجب الاستيعاب واما وجوب الاستيعاب في التيمم
 ان صح مع دخول الباء في التيمم على المحل فبالحديث المشهور ولانه خلف
 عن المستوعب ولان المسح بالصعيد في العضوين قائم مقام الوظيف الرابع انما انصف
 للتخفيف ولا شك ان كل تصنيف يقتضي بقاء الباقي على ما كان (قوله وهو ربع
 واقل) اي لكن عندنا الفرض ربع الرأس وعندهم اقل منه وهو مقدار ثلث
 شعرات لقوله تعالى وامسحوا بروءكم بيان كون المفروض مقدار ربع الرأس
 عندنا لقوله تعالى وامسحوا بروءكم لما روى المغيرة بن شعبه رضي الله عنه ان النبي
 صلى الله عليه وسلم اتى سباطة قوم فقال وتوضاء ومسح على ناصيته وخفيه والكتاب
 مجمل فالتحق بيانه وهو حجة على الشافعي في التقدير بثلث شعرات وعلى مالك
 رحمه الله في اشتراطه الاستيعاب وبيان كون المفروض اقل عند الشافعي رحمه الله

لقوله تعالى وامسحوا برؤوسكم لان الكتاب مجمل فيحمل على ادنى المقادير وهو ادنى
المتيقن وهو ثلاث شعرات (قوله والاستيعاب تثليث وزيادة) يعني ما يجاوز مقدار
الفرض عندنا وعندهم الى استيعاب الرأس فهو سنة وهذه السنة تثليث وزيادة
اذ التثليث لا يقتضي اتحاد المحل لاحالة الا يرى ان من دخل ثلاث دور كان ثلاث
دخلات بمنزلة في دار واحدة واذا كان كذلك فقد ضم الى الفرض امثاله فكان
هذا الغم من الماسح تثليثا وزيادة عليه كذا في البردوي بيان كون ضم الماسح
الى الفرض امثاله تثليثا وازيادة اذ التثليث ضم المثليين الى الاول وهذا ضم ثلاثة امثال
او اكثر كذا في الكشف لكن يرد على هذا ان الاستيعاب شرط عند مالك رحمه الله
بقوله تعالى وامسحوا برؤوسكم فيكون السنة تثليثا بماء مختلفة اعتبارا بالمغسول
ويكون مؤيدا بقول الشافعي رحمه الله قلت يمكن دفعه ان التثليث محمول على
التثليث بماء واحد وهو مشروع على ما روى الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله في المجرى
اذ امسح ثلاثا بماء واحد كان مسنونا ولان المفروض هو الماسح وبالتكرار انما يصير غسلا
فلا يكون مسنونا لان السنة عرفت مكملة لامتدلة كذا في الهداية لمخصا والبردوي
اقول في قوله والاستيعاب تثليث وزيادة بحث قال فحرم الاسلام وهذا كاه اي ما قلنا
ان الاستيعاب بمنزلة تثليث وزيادة وان الاكمال يحصل بالاطالة دون التكرار بناء
على ان فرض مسح الرأس يتأدى ببعض الرأس لاحالة وذلك غير مسلم على مذهبهم
بل الفرض يتأدى بكله ولكن الشرع رخص في الحط الى ادنى المقادير وذلك
كالقراءة عندكم وان طالت كانت فرضا وقد يتأدى بآية واحدة واذا كان كذلك
لم يلزم شيء من هذه الوجوه اي الاستيعاب اقيم مقام التثليث او التكميل والجواب
ان هذا خلاف الكتاب قال الله عز وجل وامسحوا برؤوسكم وقد بينا في ابواب حروف
المعاني ان الاستيعاب غير مراد بالنص لان الباء دخلت في محل الرأس فصار
البعض هو المراد ابتداء بالنص فصار اصلا لارخصة فصار استيعابه تكميلا
للفرض والفضل على نصاب التكميل بدعة بالاجماع انتهى فصار الفضل
على الاستيعاب بالتكرار كالفضل على ثلاث مرات في الغسل والفضل على الاستيعاب
في مسح الخف (قوله فان المعطل يريد به الخ) الغاء عنه لقوله او يجملها على غير
مراده (قوله حتى اوضح المعطل مراده لم يكن القول بالموجب بل يتبين الممانعة الخ)
اي ان غير المعطل العبارة فقال مسح الرأس ركن في الوضوء فيجب ان يسن تكرر
المسح يعني اذا قال المراد من التثليث حقيقة التكرار لا التثليث المطلق ومطلق التكرار
يقتضي اتحاد المحل لان تسليم ذلك الحكم في الاصل وهو غسل الوجه لان التكرار

في الاصل غير مسنون قصدا ولكن المسنون تكميل الاصل بعد تمام الفرض وهو
اصل في الاركان اذ السنن شرعت لتكميل الفرائض لا لتبديلها وتكميل الاصل
باطالته يوجد في محله ان يمكن بمنزلة اطالة القيام والركوع والسجود لا بتكراره
لان النص الذي يوجب الاركان يوجب التكميل لا التكرار والتكميل يكون كذلك
لكن الفرض وهو الغسل في الوجه لما استغرقت تمام محل الغسل لم يمكن التكميل
بالاطالة لانه يقع في غير محل الفرض فلا يكون سنة فلا يكون اكالا فاضطررنا
الى التكرار لتحصيل التكميل بالزيادة من جنس في محله حتى تكون التكرار خلقا عن الاصل
وهو التكميل بطريق الاطالة التي هي الاصل واصل التكميل بطريق الاستيعاب
في مسح الرأس مقدر عليه لانتساع محله فبطل الخلف وهو الاكمال بالتكرار وظهر
بهذا فقه المسئلة وهو ان لا اثر للركنية في التكرار اصلا اذا المعطل صار مضطرا الى
ان يرجع الى طلب التأثير او وصف الركنية في التكرار والى التأمل في وصف المسح
فتبين له بالتأمل ان لا اثر للركنية في التكرار كما في اركان الصلوة ولا اثر للركنية في التكميل
على الوجوب لاحالة الا ترى ان مسح الرأس شاركه مسح الخف في الاستيعاب سنة
وهو رخصة ولبس بركن بدليل انه شرع لدفع الحرج حتى لو نزع خفيه وغسل رجله
ليكان جائزا بل افضل واو كان ركن لما يتأدى الوضوء بدونه كغسل الوجه ومسح
الرأس وكذلك المضمضة في انها ليست بركن ومع هذا ان التكرار سنة فيها وانها
تكميل فعرف ان وظائف الوضوء سواء كان ركن او غير ركن وسواء كان سنة او رخصة
كلها سواء في الاكمال ولا عبرة للركنية في معنى التكميل والاختصاص الركنية فاما المسح
فله اثر لازم في التخفيف لاحالة لانه لا يؤدي لطهر معقول لانه لم يوضع لتقية المحل
بل المتعلق به طهر حكيم فكان تكمله بالاطالة لا بالتكرار فكانت الاطالة فيه سنة
لا التكميل بالتكرار الا ترى ان التكميل بالتكرار بما يلحق بالمحظور وهو الغسل لان التكرار
لا يخلو عن الفطرة فكيف يصلح تكميلا للمسح لانه بالتكرار يكون تبديلا الى الغسل
فيكون السنة مبدلة لامكاملة وهو خلاف المعروف واما الغسل فقد شرع لطهر
معقول فكان التكرار تكميلا ولم يكن محظورا فقد ادى القول بموجب العلة الى
الممانعة اي الي منع سنية التكرار في الاصل وهو غسل الوجه كذا في البردوي
(قوله والثاني ان يلزم المعطل بتعليقه ابطال ما يتوهم المعطل انه ما خذا لخصم الخ) اي
انقسم الثاني من القول بالموجب ان يثبت المعطل بدليله ابطال ما يتوهم انه ما خذا
الخصم (قوله ولبس كذلك) يعني فبالترام السائل موجب دليله مع بقاء نزاعه في الحكم
تبين ان ذلك لبس مأخذه (قوله كما اذا قال الشافعي رحمه الله في السرقة اخذ مال

الغير بلا اعتقاد ابا حنيفة وويل فيوجب الضمان كالغصب الخ) اي مثل قول الشافعي في مسألة القطع مع الضمان في السرقة انها اخذ مال الغير بلا اعتقاد انه حلال كالخروج تلف مال المسلم فلا يجب عليه الضمان لان الحربى اعتقد باحاطة اموال المسلم وكذا الباغي اذا تلف لا يجب عليه الضمان لانه اخذ بنا وويل وتأويله حال وجود المنفعة معتبر فيوجب الضمان على السارق بعد القطع كما غصب اعلم ان المص رحمه الله قسم القول بالموجب على ثلثة اوجه وذكر لكل واحد منها مثالا نعر ايضا لصاحب التنقيح لانه لم يصرح باقسامه ولم ينبه عليها بذكر الامثلة واو اورد مكان مسألة التعيين مسألة ضمان لسرقة او نحوها ليكون تنبيهها على الاقسام الثلاثة لكان انسب لان مسألة تعيين النية من القسم الاول كسئلة تثليث المسح كما سبق تحقيقه (قوله فيقال نعم الان استيفاء الحد بمنزلة البراء في اسقاط الضمان الخ) اي نسلم ان اخذ مال الغير يوجب الضمان ولكنه لا يمنع اعتراض ما يسقطه كبراء صاحب الحق وهو المسروق منه السارق عن الضمان وكذلك استيفاء الحد وهو القطع يبرى السارق عن الضمان فيرجع الكلام الى ان استيفاء الحد هل يسقط الضمان ام لا فيظهر فقه المسئلة في هذه المسئلة قصد المعلى بالتعليل ابطال مذهب الخصم فيما ذهب اليه من الحكم فالسائل بالقول بالموجب بين ان ما ذكرت ليس بماخذ الحكم عندي وان هذا التعليل لا يقدح فيما ذهبت اليه من الحكم ثم اختلف في انه هل يجب على المسائل بعدد المأخذ الذى ذكره المعلى بيان ماخذه فقيل يجب لاحتمال ان يكون هذا هو ماأخذ عنده وقيل لا يجب اذ لاوجه لتكليفه بذلك بعد الوفاء بشرط الموجب وهو استيفاء محل النزاع اعلم ان فخر الاسلام ذكر في البرزوى امثلة كثيرة للقول بالموجب في امثلة التثليث ومسئلة التعيين من امثلة القسم الاول والمسائل الباقية الى اخر الباب من امثلة القسم الثانى واكثر القول بالموجب يتحقق في هذا القسم لبقاء مأخذ الاحكام لكثرتها وتشعبها وعدم الوقوف على ما هو معتمد الخصم من جهاتها بخلاف محل النزاع وهو الاحكام المختلف فيها فانه قلما يتفق الذهول عنها واهم هذا يشترك في معرفة الاحكام المنقولة الائمة الخواص والعموم كذا في الكشف (قوله اما ان يحتمل ان ينتج مع المذكورة تقيض حكم المعلى الخ) اي اما ان يحتمل المقدمه المطوية مع المقدمة المذكورة على ما ينتج تقيض حكم المعلى فيصير قلبا كما في مسألة غسل المرفق (قوله كقوله المرافق لا تغسل لان الغاية لا تدخل تحت المغيا كالليل) اي كقول زفر رحمه الله المرافق لا تغسل بيان المقدمة المطوية ان المعلى وهو زفر رحمه الله يريد ان الغاية المذكورة في الاية في قوله الى المرافق

غاية الغسل والغاية لا تدخل تحت المغيا فلا يدخل المرفق في الغسل (قوله فيكون هذا قياسا لادليل آخر كما زعم صاحب التلويح) اقول وجه قول المصنف رحمه الله ان الضمير في قوله كقوله راجع الى زفر وهو آخذ بقوله كالليل في الصوم في المقدمة المذكورة فقال المرافق لا تغسل لان الغاية لا تدخل تحت المغيا كالليل في الصوم كذا في الهداية فيكون قياسا لادبلا واما وجه قول صاحب التلويح فان صاحب التنقيح قال المرفق لا يدخل في الغسل لان الغاية لا تدخل تحت المغيا انتهى ولم يذكر قوله كالليل حتى يكون قياسا لادبلا آخر فامل (قوله فبقوله نحن نسلم ذلك لكنه غاية اسقاط) اي السائل يسلم ان الغاية لا تدخل تحت المغيا لكنه يريد السائل انها غاية الاسقاط فلا يدخل في الاسقاط وهذا معنى قوله ثم ان المطوية اما ان يحتمل ان ينتج مع المذكورة تقيض حكم المعلى لان المعلى حكم بعدم غسل المرافق والسائل اراد انها غاية الاسقاط فلا يدخل في الاسقاط فيدخل في الغسل عندنا خلافا لرفرهو يقول ان الغاية لا تدخل تحت المغيا كالليل ولنا ان هذه الغاية لا سقط ماورائها اذ لولاها لاستوعبت الوظيفة الكل وفي باب الصوم لمدا الحكم اليها اذا لاسم يطلق على الامساك ساعة كذا في الهداية (قوله ولو ذكر انها غاية للغسل لم يرد الامنعها) اي واوضح المعلى بالمقدمة المطوية لتعين منعها فان قلت كيف يكون هذا المثال من التمول باوجب والمعلى انما يلزم عدم دخول المرفق تحت الغسل والسائل لا يلتزم ذلك قلت اعتبر في القول بالموجب التزام ما يلزمه المعلى بتعليقه من حيث انه معلى وهو ههنا لا يلزم الا عدم دخول المرفق تحت ما هو غاية له وقد التزمه السائل (قوله واما ان لا يحتمله كقوله يشترط في الوضوء النية الخ) عطف على قوله اما ان يحتمل الخ اي المقدمة المطوية اما ان يحتمل الخ واما ان لا يحتمل ان ينتج مع المذكورة تقيض حكم المعلى كقول الشافعي رحمه الله يشترط في الوضوء النية لان ما يثبت قرينة فشرطه النية كالصلوة

باب وجوه الانتقال

وهي اربعة اوجه الاول الانتقال من علة الى علة لاثبات الاولى والثانى الانتقال من حكم الى آخر بالعلة الاولى والثالث الانتقال الى حكم آخر وعلة اخرى وهذه كلها صحيحة والرابع الانتقال من علة الى علة اخرى لاثبات الحكم الاول لاثبات العلة الاولى وهذا الوجه باطل عندنا ومن الناس من استحسن هذا ايضا وسبب تفصيله (قوله فصارت الاقسام المعبرة في المناظرة اربعة الخ) فيه بحث لان القسم الثانى الذى ذكره ليس بمعتبر في عرف النظار لان الحكم لما يثبت بالادلة الاولى بعد

مانقطا عا عند اهل النظر الهم الا ان يقال على مذهب من جوزه باى دليل كان
 (قوله وهذا القسم انما يتحقق في الممانعة) اى هذا القسم عين الممانعة (قوله لان السائل
 لما منع وصف المجيب) اى لما منع السائل الوصف الذى ادعى المجيب انه علة
 من كونه علة لم يجد الممثل بدأ من اثباته بدليل آخر فصح هذا الوجه لان الممثل لم يدع
 الا الحكم بتلك العلة فادام يسعى في اثبات تلك العلة لم يكن الممثل منقطعا بل يكون
 ملزما ووفاء بما التزم (قوله كما اذا قال الصبي المودع اذا استهلك الوديعة لا يضمن لانه
 مسلط على الاستهلاك الخ) مثال الانتقال من علة الى علة لاثبات الاولى كمن
 علل الحكم بوصف ممنوع اى غير مسلم عند السائل فقال في نفي الضمان عن الصبي
 المودع اذا استهلك الوديعة لم يضمن الصبي المودع الوديعة المستهلكة لانه مسلط
 على الاستهلاك (قوله فلما انكره الخصم احتاج الى اثباته الخ) اى فلما انكر كون الصبي
 مسلطا على الاستهلاك الخصم اى السائل احتاج الممثل الى اثبات الوصف الممنوع
 وهذا اى اثبات ما ادعاه حجة بدليل اخر من غير اعراض عن الدليل الاول واشتغال بعلة
 اخرى من باب الفقه فيكون حسنا مستقيما لانه لم يدع الا الحكم بتلك العلة فادام
 يسعى في اثبات تلك العلة لم يكن الممثل ملزما لان دليله ليس بمنقطع بل يكون وفاء
 بما التزم كمن علل بقياس فقال خصمه القياس عندي ليس بحجة فاشتغل لاثبات
 كونه حجة بقول الصحابي بخير الواحد فيقول خصمه قول الواحد من الصحابة
 عندي ليس بحجة فاحتج لتصحیح خبر الواحد بالكاتب فانه يكون طريقا مستقيما
 ويكون هذا كله سعيا في اثبات مادام اثباته في ابتداء العلة كقولنا الخارج من غير
 السبيلين ينقض الوضوء قياسا على الخارج من السبيلين فيقول السائل لان سلم
 ان القياس حجة فيحتاج الممثل بقول عمر رضى الله عنه لابي موسى رجه الله اعرف
 الاثمال والاشباه وقس الامور عند ذلك فيقول السائل لانم ان قول الصحابة حجة
 فيحتاج الممثل بقوله صلى الله عليه وسلم اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر
 رضى الله عنهما فيقول السائل لانم ان خبر الواحد حجة فيحتاج بقوله تعالى واذا اخذ الله
 ميثاق الذين اتوا الكتاب لتبيننه للناس ولا تكتمونه فالله تبارك وتعالى اوعدهم
 بالكتمان وترك البيان وحقيقة هذه الاضافة يتناول كل واحد من احاد الجمع لما عرف
 من ان الحكم في الجمع المضاف الى جماعة هو انه يتناول كل واحد منهم وكذا اذا عمل
 بوصف ممنوع (قوله او من علة الى اخرى لاثبات الحكم الاول) اى او الانتقال من علة
 الى علة اخرى لاثبات الحكم الاول لاثبات العلة الاولى وهذا الوجه باطل عندنا
 ومن الناس من استحسّن هذا ايضا (قوله وهذا انما يتحقق في فساد الوضع والمناقضة)
 اى وهذا القسم من قسم فساد الوضع والمناقضة ان لم يمكنه دفعهما ببيان

الملاءمة والتأثير وان امكنه لم يكن منهما (قوله او من علة الى اخرى لاثبات حكم
 اخر الخ) اى او الانتقال من علة الى علة اخرى الخ (قوله يمكنه ليس باجتنبي عنه) اى
 لكن الحكم الاخر ليس باجتنبي عن حكم القياس (قوله بل يحتاج اليه حكم الاول
 وهو القياس الخ) اى بل يحتاج الى حكم اخر الحكم الاول وهو القياس فلا يكون
 الحكم منقطعا عن العلة بل كان ذلك اية كمال الفقه للممثل (قوله كقولنا ان الكتابة
 عقد معاوضة يحتمل الفسخ بالاقالة الخ) اى مثل قولنا في جواز اعتناق المكاتب الذى
 لم يؤد شيئا من بدل الكتابة عن كفارة اليمين ان الكتابة عقد معاوضة يحتمل الفسخ
 بالاقالة عند التراضى وعند عجز المكاتب عن اداء البدل وهو اختراز عن التدبير
 والاستيلاء فانهما لما يحتملا الفسخ لم يجز اعتناق المدبر وام الولد عن الكفارة (قوله
 فلا يمنع عن الصرف الى الكفارة كالباع بشرط الخيار للبايع والاجارة الخ) اى فلا يمنع
 الكتابة التى لم يؤد منها شي عن صرف الرقبة الى الكفارة كلاجارة والبيع فانه لو اجر
 العبد او باعه بشرط الخيار لنفسه ثم اعتقه عن الكفارة جاز بالاجماع وقيل المراد
 ان البيع تصرف لا يخرج العبد المبيع عن صلاحيته للصرف الى الكفارة لاحتماله
 الفسخ حتى لو اعتقه المشتري عن الكفارة او عاد الى ملك الباع باقالة اورد بعيب
 او شراء كانه ان يعتقه عن الكفارة فكنا في الكتابة (قوله فان قال الخصم المانع
 عندي ليس عقدا الكتابة بل نقصان في الرق الخ) اى فان قال السائل انا نقول بموجب
 هذه العلة فعندي لا يمنع هذا العقد عن الصرف الى الكفارة ولكن المانع نقصان
 يمكن في الرق بسبب هذا العقد لان العتق مستحق للعبد بسبب الكتابة كعتق ام
 الولد والمدبر اقول هذا المثال في كشف المنار وكشف البردوى مثال الانتقال من حكم
 الى حكم آخر بالعلة الاولى لانهما قالا واما الثاني وهو انتقال حكم الى حكم آخر
 بالعلة الاولى فنقل قولنا ان الكتابة عقد معاوضة يحتمل الفسخ بالاقالة فلا يمنع
 الصرف الى الكفارة كالباع بشرط الخيار للبايع والاجارة فان قال الخصم عندي
 عقد الكتابة لا يمنع ولكن نقصان الرق هو الذى يمنع فنقول بهذه العلة وجب
 ان لا يتمكن نقصان في الرق مانع من الصرف الى الكفارة ولا يتضمن ما يمنع من الصرف
 هذا اثبات حكم آخر بالعلة الاولى انتهى فارجع ثم (قوله لانه المسمى بالحكم الذى
 رتبته المجيب الخ) يعنى الانتقال من حكم الى حكم آخر بالعلة الاولى والانتقال من علة
 الى علة اخرى لاثبات حكم آخر القول بموجب العلة لان السائل سلّم حكم الممثل
 المرتب على العلة (قوله وادعى النزاع في حكم) اى وادعى السائل النزاع في الحكم
 بعد تسليم الحكم المرتب على العلة (قوله لم يتم صرام المجيب) اى لم يتم مقصود الممثل

لان مقصوده اثبات ما ادعاه وهو لم يتم لان الاثبات مع النزاع غير ممكن (قوله فينتقل الى اثبات الحكم المتنازع فيه بهذه العلة ان امكنه) اي فينتقل المعلن الى اثبات الحكم المتنازع فيه وهو الحكم الاخر (قوله بهذه العلة ان امكنه) اي بالعلة الاولى فيكون من الرابع (قوله والافعله اخرى) اي وان لم يمكن اثبات الحكم المتنازع فيه بالعلة الاولى فينتقل الى اثبات الحكم المتنازع فيه بعلة اخرى (قوله الاثاني وهو الانتقال من علة الى علة اخرى) لاثبات الحكم الاولى للاثبات العلة الاولى وهذا باطل عندنا (قوله جوزة بعضهم) اي جوز الثاني بعض الناس او من اهل الجدل والنظر قال فخر الاسلام من الناس من استحسنته وقال صاحب الكشاف بعض اهل النظر (قوله وبغاه اخرون) لانه لما ثبت الحكم بالعلة الاولى بعد انقطاعا في عرف النظر قال فخر الاسلام والصحيح ان مثل هذا الانتقال بعد انقطاعا لان النظر شرع لبيان الحق فاذا لم يكن متاهيا لم يقع به الابانة كما اذا لم يقع النقص لم يقبل منه الاحتراز بوصف زائد فلان لا يقبل منه التعليل المبتدأ اولي انتهى حاصله ان المنظرة شرعت لابانة الحق فان المناظرة مفاعلة وهي النظر من الجانبين في النسبة بين الشبثين لاظهار ما هو الحق والصواب والابانة بين الحق والبطل انما يحصل اذا كان الدليل متاهيا فاذا لم يكن الدليل متاهيا لم يقع به الابانة بينهما يعني لو جوز الانتقال من علة الى علة اخرى اطال المجلس من غير المقصود وهو اظهار الحق والصواب لان المجيب لما رد عليه علمته انتقل الى اخرى فلا ينتهي الكلام ولا يحصل المرام اعلم ان الانتقال على ما ذكره شمس الائمة اربعة انواع احدها وهو اظهارها السكوت كما اخبر الله تعالى به عن عمرو اللعين عند اظهار الخليل ابراهيم عليه صلوات الله الخليل وسلامه حجة لقوله عز وجل فبهت الذي كفر والثاني جحد ما يعلم ضرورة او بطريق المشاهدة فان جحد مثله يدل على انه ما حمله على ذلك لا يجزئه عن رفع علة المعلن فكان انقطاعا والثالث المنع بعد التسليم فانه يدل على انه لم يحمله على المنع بعد التسليم وتناقض الكلام الاجزئه عن الدفع لما استدل به خصمه ولا يقال يحتمل ان يكون تسليمه عن سهو او غفلة لان عند ذلك بين وجه الدفع بطريق التسليم ثم ينبي عليه استدراك ما سها فيه فاما ان يرجع عن التسليم الى المنع من غير بيان الدفع بطريق التسليم فذلك لا يكون الا للعجز والرابع عجز المعلن عن تصحيح العلة التي قصد اثبات الحكم بها حتى انتقل منها الى علة اخرى لاثبات الحكم فان ذلك انقطاعا لانه عجز عن اظهار مراده فكان بمنزلة العجز ابتداء عن اقامة الحجة على الحكم الذي ادعاه وهو كانقطاع المسافر في الطريق فانه عجز عن الوصول

الى مقصوده ثم هذا النوع من الانتقال انما يكون انقطاعا في حق المعلن دون السائل فانه لو انتقل من دليل الى دليل لا يكون به بأس لانه معارض للاثبات المجيب فاذا دام في المعارضة بدليل يصلح معارضا لا يكون منقطعا بخلاف المجيب اليه اشير في الميزان (قوله قال بخوزوا هـ هذا القسم ان قصة ابراهيم الخ) اي احتج من جرز هذا الانتقال بقصة ابراهيم عليه الصلوة والسلام في محاجة عمرو اللعين فانه عليه السلام لما قال ربي الذي يحيي ويميت وعارضه اللعين وهو يدعي الألوهية بقوله انا احبي واميت انتقل عليه السلام من الدليل الاول الى دليل آخر لاثبات ذلك الحكم بعينه وهو اثبات الوحدانية كما قص الله جل جلاله عن الانتقال على وجه المدح دون الذم بقوله فان الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب فبهت الذي كفر الآية فلا يعد مثل هذا الانتقال انقطاعا فيكون صحيحا (قوله نافوه انها ليست منه) اي قال الاخرون الذين نافوا القسم الثاني ان قصة ابراهيم عليه السلام ليست من هذا القبيل (قوله واما اذا صح دليله فكان قدح المعارض فاسدا) اي اذا صح الدليل الاول للمعلن فكان منع المعارض فاسدا الا ترى ان الحجة الاولى التي ذكرها ابراهيم عليه الصلوة والسلام وهي قوله تعالى ربي الذي يحيي ويميت كانت صحيحة لازمة لان الخليل عليه السلام اراد بالدليل الاول حقيقة الاحياء والامانة اللذين هما من صفات الألوهية وعارضه اللعين بالاحياء والامانة اللذين هما باطلان وهو قوله انا احبي واميت اذ اللعين ما كان يحيي ويميت حقيقة فاذا عارضه بامر باطل كان اللعين منقطعا اي مسكوتا مبهوتا بتلك الحجة قوله لانه اشتمل على تلبيس ربما يشبهه على بعض السامعين فلان نزاع في جواز الانتقال الخ) اي الا ان المعلن لما اخاف الاشتباه والتلبيس على القوم العامة السامعين انتقل من الحجة الاولى مع انها كافية دفعا للاشبهة الى حجة اخرى لا يكاد فيها الاشتباه فلان نزاع في جواز مثل هذا الانتقال بل حسن في طريق النظر عند قيام الحجة وخوف الاشتباه (قوله وقصة الخليل عليه السلام من هذا القبيل فان معارضة اللعين كانت باطلة الخ) يعني قصة ابراهيم عليه السلام ليست من قبيل الانتقال الفاسد اي معارضة اللعين بقوله انا احبي واميت كانت باطلة لان الخليل عليه الصلوة والسلام اراد بالدليل الاول حقيقة الاحياء والامانة اللذين هما من صفات الألوهية واللعين ما كان يحيي ويميت حقيقة (قوله لان اطلاق المسبحون وترك ازالة حيايتها لبس باحياء) اي اطلاق المحبوس لبس باحياء حقيقة حاصله عارض اللعين وقال انا احبي واميت

فاطلق من المحبوسين في السجن احد واجب القتلين وقتل الاخر وقال ابراهيم عليه الصلوة والسلام ان كنت قادر على الاحياء فاحي الذي قتله وامت هذا الذي اطلقته فبهت الاعمى على البقين (قوله الان الخليل انتقل الى دليل اوضح) يعني بهت الاعمى على البقين بهذا الدليل لكن القوم لما كانوا من اهل الظواهر والفسقة ومردة الشيطان خاف الخليل عليه السلام الاشتباه عليهم والتلبس في امر دينهم انتقل من الدليل الاول الذي هو كاف الى دليل اوضح لا يكاد خوف الاشتباه والتلبس (قوله ليكون نورا على نورا) فان حجج الشرع اتوار فضم حجة الى حجة لزيادة الاطمينان كضم سراج الى سراج لتنوير المكان فيكون هذا الانتقال حسنا (قوله لم يجعل انتقاله خاليا عن تو كيد الاول) اي لم يجعل الخليل انتقاله من الدليل الاول الى الثاني خاليا عن التاكيد للاول الا ترى ان الدليل الاول احياء وامانة والثاني انشاء وازالة والمناسبة بين الحجتين ان نور الجسد بالروح وبزهوقها يصير جادا ونور اليوم بشروق الشمس وبزوالها يصير مظلا فكان المراد بالاحياء اعادة الروح الى البدن فتكون الشمس بمنزلة اعادة الروح للعالم في كونها نورين فيكون تا كيداه لانتقاله على هذا الاعتبار ولا يقل الاعمى اني اتينها من المشرق فليات ربك من المغرب لانه كان في مجلسه شيوخ كثيرة شاهدوا طلوع الشمس قبل وجود الاعمى من جانب المشرق اولاته ان ابراهيم عليه الصلوة والسلام قادر على اشراق الشمس من المغرب باذن الله تعالى لانه صاحب المعجزة ولانه صرف الله جل وعلا قلبه عن هذا اعلم ان الانقطاع كما يكون من جانب المعلل بالقول بالموجب والممانعة والمناقضة وفساد الوضع يكون من جانب السائل فان معنى الانقطاع عجز المناظر عن اثبات ما شرع في بيانه من تصحيح مذهبه وذلك في جانب المعلل بالعجز عن الوفاء بما التزم تحقيقه بالحجة وفي جانب السائل بالعجز عن المنع او العجز عن تصحيح المنع باسناد الى سنده لان كل واحد من المعلل والسائل لما شرعا في التعليل والمنع فقد ظهر انهما يريدان تصحيح مذهبهما فن لم يقدر فقد انقطع (قوله عقب الى قوله غير صالحة للتمسك) عبارة التلويح بعينها لكن جعل المص رحمه الله هذا الضم تذييبا وقال بعد سنة اوراق تديل كما ضم مباحث الادلة الصحيحة بالادلة الفاسدة وسماه تذييبا والمناسبة لانخفي على الفطن انتهى وانت خبير بان هذا التذييب ضم مباحث الادلة الفاسدة بالادلة الصحيحة لابل العكس كما قاله فتأمل وصاحب التنقيح جعله فصلا وهو الظاهر لان هذا الفصل مباحث الادلة الفاسدة والانتقال عن مباحث الادلة

الصحيحة فيكون كل واحد منهما مستقلا لا تذييبا (قوله وهو جعل الامر الثابت الخ) وفي التلويح وهو الحكم ببقاء امر كان في الزمان الاول ولم يظن عدمه (قوله ثبت بدليل يوجب) اي كل حكم ثبت تحقيقه بدليل شرعي يوجب (قوله اي قال بعض الشافعية هذا القول الى آخره) عبارة التلويح ايضا (قوله فان لزوم ظن بقاءه ضروري) اي امر ضروري (قوله يرسل العقلاء اصحابهم) اي اهل اليهم وبلادهم بما كانوا يشافهونهم (قوله وبعضهم) اي البعض الاخر من الشافعية استبعدوا الخ (قوله استبعدوا الخ) عبارة التلويح ايضا (قوله والى الثاني بقوله وبالاجماع الخ) اي وشار الى التمسك الثاني بقوله وبالاجماع الخ (قوله ولذا قلنا يجوز الصلح على الانكار الخ) اي ولاجل كون الاستصحاب عندنا حجة في لدفع لافي الاثبات قلنا يجوز الصلح على الانكار لان الاستصحاب لا يصلح حجة الاثبات فلا يكون براءة الذمة حجة على المدعي فيصح الصلح عن انكار (قوله ولم يجعل اصالة براءة ذمة المنكر حجة على المدعي ومبطلا لدعواه الخ) يعني جعل الشافعية رحمه الله براءة الذمة وهي الاصل حجة على المدعي فلا يصلح الصلح كما بعد اليمين وعندنا لم يجعل براءة الذمة وهي الاصل حجة على المدعي ومبطلا لدعواه فيصح الصلح على الانكار (قوله فان قيل ان قام دليل الخ) هذا السؤال يرد على قوانا والاستصحاب عندنا حجة للدفع للاثبات حاصله ان قام دليل على كونه حجة لزم شمول وجود الحجة للارزام والدفع والارزام شمول عدم الحجة للارزام و لدفع هذا السؤال وجوابه الاتي عبارة التلويح (قوله لان الدليل الموجب للحكم الخ) هذا دليل على ان الاستصحاب لا يصلح حجة للاثبات من قوله لان الدليل الى قوله واجب الاتباع عبارة التلويح حاصله استدلال اصحابنا على ان الاستصحاب لا يصلح حجة للاثبات بان الدليل الموجب للحكم لا يدل على البقاء الخ (قوله ودعوى الضرورة الخ) اي دعوى الضرورة والظهور في محل النزاع غير مسموعة (قوله فليتأمل) اقول هذا اشارة الى ضعف جوابه لان القاعدة في تأمل وفليتأمل ان تأمل اشارة الى الدقة وفليتأمل اشارة الى الضعف بيان وجه ضعف جوابه ان سبق الوجود مع عدم ظن المنافي والمدافع دليل على البقاء فلا يحتاج الى سبب سبق غير السبب الاول فتأمل (قوله والجواب عن الاول الخ) اي اجيب عن الاول باننا لانسلم انه لولا الاستصحاب لما حصل الجزم ببقاء الشرايع بل يجوز ان يحصل الجزم ببقائها والقطع بعدم نسخها بدليل آخر وهو في شريعة عيسى عليه الصلوة والسلام تواتر نقلها الخ (قوله فان قيل هذا فيما بعد وفاته الخ) هذا السؤال يرد على قوله لانسخ اشريعته

اي هذا انما يصح فيما بعد وفاته صلى الله عليه وسلم لا تقطاع الوحي (قوله واما
قبله فالدليل الاستصحاب لا غير) اي واما الدليل على بقاء الحكم وعدم انتساخه
في حال حياته فهو الاستصحاب لا غير (قوله والجواب عن الثاني) عبارة التلويح

باب المعارضة والترجيح

اعلم ان الفقهاء اختلفوا في جواز التمسك بالترجيح عند التعارض ووجوب العمل
بالراجح فقال بعضهم الواجب عند التعارض التوقف او التخيير دون الترجيح
لقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار فقد امر بالاعتبار والعمل بالمرجوح اعتبار
وقوله عليه السلام نحن نحكم بالظاهر والحكم بالمرجوح حكم بالظاهر ولان الامارات
الظنية لا تزيد على البيئات والترجيح غير معتبر في البيئات حتى لم يرجح شهادة
الاربعة على شهادة الاثنين فكذا في الامارات وذهب الجمهور الى صحة الترجيح
ووجوب العمل بالراجح متمسكين في ذلك باجماع الصحابة والسلف على تقديم
بعض الأدلة الظنية على البعض اذا اقترن به ما يعقوب به على معارضة فانهم
قدموا خبر عابسة رضى الله عنها في التقاء الخنثين على خبر الانصار الماء من الماء
وفي رواية لاماء الامن الماء ورجحوا ايضا خبر من روى من ازواجه صلى الله عليه
وسلم انه عليه الصلوة والسلام كان يصبح جنباً وهو صائم على ما روى ابو هريرة
عن الفضل بن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم من اصبح جنباً فلا يصيام له
وباقى الترجيحات في شروح البردوي (قوله اراد بهما الظنين اذ لا يقع التعارض
بين العظمين الخ) اعلم ان الترجيح انما يتصور بين الدالين المظنونين ولا يتصور
بين المعلومين اذ المعلوم لا يكون اقوى من المعلوم ولهذا اذا تعارض النصان
القاطعان فلا سبيل الى الترجيح وان كان احدهما متأخرا كان ناسخا ان عرف التاريخ
والاوجب المصير الى دليل آخر ولا يقع التعارض بين معلوم ومظنون ايضا
لان المظنون لا يعارض المقطوع فثبت ان التعارض انما يقع بين المظنونين
وان محل الترجيح الدلائل الظنية (قوله وان تساوبا) اي الدليلان قوة بان يكون
شاهدا المدعين مستورين او عدلين مثلا (قوله او كان احدهما اقوى من الآخر
لابالذات الخ) بيان ترجيح العمل بوصف تابع مثلا ان اقام احد المدعين
عدلين والآخر مستورين رجح العمل لان بالعدالة لانها تؤكد معنى الصدق
في الشهادة وتؤكد حجته بشهادتهما بخلاف شهادة المستورين وبيان عدم
ترجيح العمل بالذات ان الترجيح في الشرع واللغة انما يقع بوصف تابع لا بما هو
اصل ولهذا قلنا في رجح العمل ان الترجيح لا يقع بما يصلح علة بانفراده وانما

يقع بوصف لا يصلح لاثبات الحكم بانفراده كرجل اقام شاهدين على عين واقام
اخر اربعة لم ترجح لان ذلك علة انضم الي مثلها فلم يصلح وصفا وانما يقع الترجيح
بوصف العدل المؤكد لمعنى الركن في القياس ولذلك لم يقع الترجيح بذات
شاهد ثالث زايد على الشاهدين لان زيادة شاهد واحد من جنس ما يقوم به
الحجة بطريق الاصل لانها شطر الشهادة لا وصفها فلا يزيد الحجة اي الشاهدين
قوة ولا صدقهما توكلدا ولهذا اي لان الترجيح الشرعي يقع بوصف قالوا
ان القياس لا يترجح بانضمام قياس آخر لا يرجح القياس بقوة الاثر لا بقوة قياس آخر
ولا يرجح الحديث بانضمام حديث آخر اليه كما يكون في جانب حديث وفي الاخر
حديثان بل الترجيح اذا كان مشهورا في مقابلة الاحاد او متواترا في مقابلة المشهور
حتى صار الحديث المشهور اولى من الغريب لان الشهرة توجب في قوة اتصاله
بالرسول صلى الله عليه وسلم والشهرة بمنزلة الوصف الذي اتصل بالخبر كالتواتر
يقال حديث مشهور ومتواتر ولا القياس بالنص لان النص متى شهد بصحة القياس
صارت العبرة للنص ويسقط القياس ولان النص الكتاب بنص آخر يعني اذا وقع
التعارض بين آيتين لا يرجح احدهما بآية اخرى وانما ترجح بقوة في النص بان يكون
نصا في مقابلة الظاهر او مفسرا في مقابلة النص او محكما في مقابلة المفسر وفي البردوي
امثلة كثيرة في هذا المبحث فارجع منه (قوله فلا يقال النص راجح على القياس الخ)
هذا تفريع لقوله حتى او قوى احدهما بالذات لا يكون رجحانا يعني ان النص
اقوى بالذات لانه قطعي والقياس اضعف لانه ظني فيعمل بالاقوى ويترك الاضعف
لكونه في حكم العدم بالنسبة الى الاقوى فلا يكون بينهما تعارض المماثلة والمعادلة
حقيقة حتى يكون الترجيح وهو اثبات افضل احد الدالين المتماثلين ووصفا
(قوله ففي معارضة الكتاب الكتاب والسننة السنة بحمل الخ) اعلم ان معارضة
الكتاب بالكتاب ان كانا ظاهرين او نصيين او مفسرين او محكمين يحتمل التعارض
الصوري على نسخ الاخير واما اذا كان احدهما نصا والاخر ظاهرا يرجح النص
على الظاهر لقوته وكذلك المفسر في مقابلة النص والمحكم في مقابلة المفسر
وكذا السنة المشهورة - ورجح على الاحاد والغريب لان الشهرة توجب قوة
في اتصال الحديث بالرسول صلى الله عليه وسلم وكذا المتواتر في مقابلة المشهور
(قوله لامتناع حقيقة التعارض في الكتاب والسنة الخ) ولهذا قالوا اذا تعارض
نصان قاطعان فلا سبيل الى الترجيح بل ان كان متأخرا كان ناسخا ان عرف التاريخ
(قوله والاى ان لم يعلم التاريخ يطلب المخلص الخ) وفي شروح البردوي والا

وجب المصير الى دلائل آخر انتهى (قوله ويجمع بينهما ما يمكن ويسمى عملا
 بالشبهين كقصة المدعى بين المدعين) بعد اثباتهما بالشاهدين العدلين مثال
 التعارض بين الاثني والجمع بينهما في الحكم كقوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم
 ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم وفي موضع آخر ولكن يؤاخذكم بما عقدتم
 الايمان فكفارته الآية اللغو في الاول ضد كسب القلب اي السهو بدليل اقتارنه
 بكسب القلب حيث قال لا يؤاخذكم الله باللغو ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم
 وفي الآية الثانية ضد العقد بدليل اقتارنه بالعقد والعقد قول يكون له حكم
 في المستقبل كالبيع قال الله تعالى يا ايها الذين آمنوا اوفوا بالعقود فاللغو يكون
 شاملا للغموس في هذه الآية فتقتضي هذه الآية عدم المؤاخذة في الغموس
 والاية الاولى تقتضي المؤاخذة في الغموس لان الغموس من كسب القلب والمؤاخذة
 ثابتة في كسب القلب فوقع التعارض في الغموس جمعنا بينهما بان المراد من الاولى
 المؤاخذة في الاخرة بدليل اقتارنه بكسب القلب ومن الثانية المؤاخذة في الدنيا
 بالكفارة وباقى التفصيل سيأتي ان شاء الله تعالى (قوله فان وجد المخلص فيها فنعمت)
 قال عبد الحق فبالخصلة الحسنة اخذت ونعمت الخصلة او الفعلة ويقال ونعمت
 دعاء بكسر العين وسكون الميم وقال الخطابي هو من كلام العوام وقال ابن
 الاعرابي يقال ان فعلت فيها ونعمت ونعمت والمعنى فيه تعجب كذا في شرح
 الفصح قال ابن عقيل قولهم ان فعلت كذا فيها ونعمت اي ونعمت فعلة
 فعلتك وقد نص سبويه على لزوم ذكر التمييز هنا وهو الصحيح وقال بعضهم
 في المسموع بخلاف ذلك انه شاذ وشرط بعضهم التعويض كالتاء في نعمت
 انتهى قال الامام الزركشي وقد يحذف الفاعل والمخصوص في باب نعم وبئس
 كقوله تعالى بئس للظالمين بدلا اي بئس البدل ابليس وذريته ومنه قوله صلى الله
 عليه وسلم فيها ونعمت اي نعمت الرخصة هي انتهى (قوله صير من الكتاب
 اي السنة) يعني اذا تعارض الدليلان بالكتاب المتساويان في القوة فالخاص
 ان يرجع المعلن من دليله بالكتاب الى السنة وتعتبر السنة متأخرة عن الكتاب
 (قوله فالايان تتساقطان بالتعارض) اي فالدليلان بالآيتين يتساقطان
 بالتعارض كما يقال تعارضا تساقطا (قوله ويقع العمل بالسنة المتأخرة) لانها دليل
 بلا معارضة (قوله ولايجمال لهذا اذا كان في جانب آيتان اوستنان بان تتساقط
 الايتان الخ) هذا جواب سؤال مقدر تقديره انكم قلتم لو كان في جانب آية
 وفي جانب آية لايترك بل يصار من الكتاب الى السنة فيما اذا كان الحديث موافقا

للآية ويلزم من هذا ترجيح الآية والسنة على آية واحدة وهذا مسلم وقلتم ايضا
 اذا كان في جانب آية وفي جانب آيتان فلاترك الآية الواحدة بل يصار من الكتاب
 الى السنة اذ لا ترجح بالكثرة ويلزم من هذا ترجيح الآية والسنة على الآيتين
 فيما اذا كان الحديث موافقا للآية الواحدة وهذا بعيد جدا لانه ان كان باعتبار
 تقوى الآية بالسنة فاذا جاز تقوى الدليل بما هو دونه فلم لايجوز تساوق الآيتين
 ووقوع العمل بالآية السالمة عن المعارض فاجاب بجوابين احدهما ان السنة
 تعتبر متأخرا عن الكتاب لانها ليست بماثلة في النوع بخلاف الكتاب لانه
 مماثلة في النوع فلا يتصور التأخير بلا تاريخ فالمتعارضان يتساقطان ويقع
 العمل بالتأخر وثانيهما قوله ولان الادنى يجوز ان يكون الخ حاصله
 اي لا امكان لدفع التعارض اذا كان في جانب آيتان اوستنان بان
 تتساقط الايتان بالتعارض ويعمل بالآية السالمة عن التعارض لان تعارض
 الدالين المتساويين في القوة سواء تساويا في العدد كالتعارض بين آية وآية اولا
 كالتعارض بين آية وآيتين او سنة وسنتين او قياس وقياسين وان ذلك ايضا
 من قبيل المتساويين اذ لا ترجح ولا قوة بكثرة الادلة حتى لايترك الدليل بالواحد
 بالدليلين (قوله لان اعتبار التأخر فيها لايتصور لاتحاد النوع) اي لان اعتبار
 التأخر في الآية بلا علم تأخر تاريخها لايتصور لاتحاد نوع الآية بخلاف اعتبار تأخير
 السنة لانها ليست من نوعها فاعتبروا السنة متأخرة عن الكتاب والقياس
 عن السنة فالمتعارضان يتساقطان ويقع العمل بالحديث المتأخر والى هذا اشار
 الامام السرخسي (قوله بخلاف المماثل) اي بخلاف الكتاب المماثل يعني لا يكون
 الكتاب ادنى من الكتاب ولا يكون بمنزلة التابع للاقوى حتى يترجح بالآية السالمة
 عن التعارض (قوله مثلا قوله تعالى الخ) الظاهر ان يقول مثاله اي مثال المصير
 الى السنة عند تعارض الآيتين قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن وقوله تعالى
 واذا قرئ القرآن الآية بيان التعارض انا قلنا بكرة القراءة خلف الامام سرا
 وجهرا لقوله تعالى واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا لانه يتناول المقتدى
 وقال الشافعي في الجديد القراءة واجبة على المقتدى مطلقا لقوله تعالى فاقرؤا
 ما تيسر من القرآن لانه يتناول المقتدى فتعارضنا اولا لقوله تعالى واذا قرئ القرآن
 الآية يتناول المقتدى فنقول الامر للوجوب ولاوجوب لاستماع القرآن والانصات
 خارج الصلوة اجما فتعينت الصلوة فان قيل التعارض باق لان قوله فاقرؤا
 ما تيسر عام قلنا الامي العاجز مخصوص عنه فيخص المقتدى كذا في تفسير الفاتحة

لشمس الدين الفناري ملخصاً (قوله فصرنا إلى قوله عليه الصلوة والسلام) من كان له
 امام فقرأه الامام قراءة له الحديث وفي هذا اشارة الى ان الدليل الاول اقوى
 من الثاني لان العمل بالحديث لا بالآية التي كان الادنى بمنزلة التابع للاقوى
 كما كان في بيان اجمال الآية بالحديث والا يكون تعليقه قاصراً لان قوله تعالى
 فاستمعوا له وانصتوا مخصص بالجهر وقراءة الامام قراءة له الحديث عام بالجهر
 والا خفاء قلت لافرق بين الجهر والاختفاء قال في النهاية قال اكثر اهل التفسير
 ان هذا خطاب للمقتدين ومنهم من حمل على حال الخطبة ولا ينافي ان يكون
 ما موراً بهما في الموضوعين انتهى ويؤيده ما قاله الفاضل الفناري في تفسير الفاتحة
 ولنا ثانياً قوله عليه السلام من كان له امام فقرأه الامام قراءة له وحكم كون الامام
 نائباً عن المقتدى وضامناً بصلوته بقوله عليه السلام الائمة ضمناً صحة وفساداً
 امر يتعلق بمطلق الصلوة التي هي جملة فيلتحق خبر الواحد بياناً لها وثالثاً
 الخبر المشهور وهو قوله عليه السلام انما جعل الامام اماماً يؤتم به فاذا كبر فكبروا
 واذا قرأ فانصتوا واذا ركع فاركعوا واذا قال سمع الله لمن حده قولوا ربنا لك
 الحمد فبين كيفية الايتام و امر بالمشاركة في البعض وعدمها في البعض قال في
 النهاية منع المقتدى عن القراءة مأثور عن ثمانين نفر من كبار الصحابة منهم
 المرتضى والعبادلة وقد دون اهل الحديث اساميتهم انتهى ورابعاً ما روى الناز
 قطنى عن عبادة بن الصامت انه قال صلى بنا رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم
 بعض الصلوات التي يجهر فيها بالقراءة فلما انصرف اقبل علينا بوجهه الكريم
 فقال انى اراكم يقرؤون خلف انا مكم قلنا بلى قال لا تفعلوا ذلك الا بقا تحة
 الكتاب فقلنا سكوت المقتدى صفة الصلوة فعلنا به بياناً لجملة الصلوة وقراءة
 الفاتحة صفة مطلق القراءة وهي خاصة لا تصلح خبر الواحد مبيهاً لها
 فالافتراق بين جزئى الحديث مبنى على الحرف الفارق المذكور انتهى (قوله
 ان قدم قول الصحابي على القياس مطلقاً كما قال فخر الاسلام الخ) قال فخر الاسلام
 انه ان وقع التعارض بين سنتين فالليل الى اقوال الصحابة وان وقع بينها فالليل
 الى القياس ولا تعارض بين القياس وبين قول الصحابة انتهى فعلى هذا يكون
 القياس وقول الصحابي في مرتبة واحدة يعمل باحدهما بشرط التحريم كما في
 القياسين لانه ان كان التعارض بين قياسين يعمل بايهما شاء بالتحريم اذ لا يتصور
 فيهما التقدم والتأخر بل هما في مرتبة واحدة يعمل باحدهما بشرط
 التحريم وكذا لا يتصور التقدم والتأخر بين القياس وقول الصحابي

بل هما في مرتبة واحدة يعمل باحدهما بشرط التحريم كما في القياسين
 وكذا في التلويح ملخصاً هذا قول الكرخي (قوله ومنه الى القياس
 مطلقاً على الاول ومقيداً على الثاني) اي صير من قول الصحابي الى القياس
 ان وقع بين اقوال الصحابي مطلقاً تعارض او ان وقع التعارض في قول الصحابي
 فيما يخالف القياس صير الى القياس والالم يصر الى القياس لانه لم يقدم قول
 الصحابي الذي وافق القياس على القياس كما قال الكرخي بل هما في مرتبة واحدة
 يعمل باحدهما بشرط التحريم (قوله فكما القياس) اي يكونان في مرتبة واحدة
 يعمل باحدهما بالتحريم اي يكون قول الصحابي والقياس في مرتبة واحدة
 يعنى لا يقدم قول الصحابي على القياس بل هما في مرتبة واحدة يعمل بايهما
 شاء بشرط التحريم كما اذا تعارض القياسان يعمل بايهما شاء بالتحريم كما سبق
 (قوله ومنها الى قول الصحابي ومنه الى القياس) اي وصير من السنة الى قول
 الصحابي عند من اوجب تقليد الصحابي ومنه الى القياس (قوله الى ما ذكر الخ)
 اي ان لم يمكن المصير من الكتاب الى السنة ومنها الى قول الصحابي ومنه الى
 القياس او منها الى احدهما (قوله ويقرر الحكم على ما كان الخ) هذا معنى تقرير
 الاصول وتفسيره (قوله اما الاخبار فكما روى انس الخ) اي اما التعارض الاخبار فكما
 روى انس رضى الله عنه انه صلى الله عليه وسلم نهى عن اكل لحوم الجمر الاهلية فانها
 رجس وهذا يوجب نجاسة السور بمخالطته اللعاب المتولد من اللحم النجس
 (قوله وما روى انه صلى الله عليه وسلم قال كل من سمين مالاً لمن قال لم يبق
 من مالي الا هذه الحميرات وهذا يوجب طهارة السور لان سور ما يؤكل لحمه
 طاهر) وقال صاحب التلويح في تعارض الاخبار كما روى عن جابر رضى الله عنه
 ان النبي صلى الله عليه وسلم سئل انتوضأ بما افضلت الجمر قال نعم وبما افضلت
 السباع وروى انس ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن لحوم الجمر الاهلية فانها
 رجس وهذا يوجب نجاسة السور بمخالطته اللعاب المتولد من اللحم النجس
 انتهى اقول فيه بحث لان تمثيل المصنف صواب لان تمثيل صاحب التلويح برواية
 عن جابر نص في طهارة سور الجمر وتمثله برواية عن انس رضى الله عنه قياس
 في نجاسته فالقياس لا يعارض النص فتأمل ثم قال صاحب التلويح وان اوتر
 الطهارة قياساً على العرق في ظاهر الرواية اوتر النجاسة قياساً على اللبن في اصح
 الروايتين انتهى فيه بحث ايضا لانه يخالف ما قاله صاحب الهداية انه قال
 وكذا لبسه ظاهر وعرفه لا يمنع جواز الصلوة وان نجس وكذا سورته وهو

الاصح وروى نص عن محمد رجه الله على طهارته انتهى (قوله فوجب ذلك اشباهها في لجه الخ) قال صاحب الهداية وسبب الشك تعارض الادلة في ابا حته وحرمة او اختلاف الصحابة رضي الله عنهم في نجاسته وطهارته انتهى اي نجاسة سووره وطهارته (قوله فان قيل ادلة الاباحة لاتساوي ادلة الحرمة الخ) هذا السؤال مع الجواب رد لقول صاحب التلويح حيث قال وقيل الشك في الطهورة لاختلاف الاخبار في حرمة لجم الحمار وابطاحته والاشتباه في اللحم يورث الاشتباه في السور لمخالطته اللعاب المتولد منه وهذا ضعيف لان ادلة الاباحة لاتساوي ادلة الحرمة في القوة حتى ان حرمة مما يكاد يجمع عليه كيف ولو تعارضوا لكان دليل التبريم راجحا كما في الضبع حيث يحكم بهجاسة سووره انتهى ويؤيده ما روى عن ابي حنيفة رجه الله ان سووره نجس ترجيحاً للحرمة والنجاسة انتهى كذا في الهداية (قوله فبنا هو معارض بضرورة الاختلاط والطواف في حق السور الخ) لافي حق اللحم فعندى الجواب الاحسن ان يقال وهو يعارض بطهارة اللبن والعرق حاصله او سلمنا ان لجم حرام لكن لاناسلم دليله وهو لان لعايه متولد منه فاخذ حكمه الخ لان ابن الحمار وعرقه طاهر مع انهما يتولدان منه فكذا سووره وهو الاصح ويروى نص عن محمد رجه الله على طهارته كما في الهداية (قوله كما اخبر عدل بطهارته و آخر بنجاسته فانه طاهر الخ) يعني اذا اخبر عدل بطهارة الماء وعدل آخر بنجاسته لا يورث الاشتباه فان الماء طاهر لانه اذا تعارض الاخبار تقرر الحكم على ما كان عليه قبل ورود الدليلين وهو ان يكون الماء طاهرا (قوله ولا اشكال في حرمة لجه ترجيحاً لجانب الخ) فيكون سووره نجسا الا انه لم يتنجس الماء الخ (قوله اذا الحمار يربط في الدور او الافنية) اي فناء الدار الافنية جمع الفناء (قوله وهذا احوط من الحكم بالنجاسة) اي بقاء امر سوور الحمار مشكلا احوط من حكم ابي حنيفة رجه الله تعالى بنجاسة سووره (قوله لانه حينئذ لا يضم الى التيمم) اي حين الحكم بالنجاسة لا يضم السور الى التيمم فيلزم التيمم مع وجود الماء الطهور احتمالا على حكم محمد رجه الله على طهارته والمسئلة بالضم لا بما يتفرد التيمم قال صاحب الهداية وسور الحمار والبغل مشكوك فيه فان لم يجد غيرهما يتوضأ بهما ويتيمم ويجوز ايها قدم وقال زفر رجه الله لا يجوز الا ان يقدم الوضوء لانه ماء واجب الاستعمال فاشبه الماء المطلق في عدم جواز التيمم عند وجود الماء ولذا ان المطهر احدهما فيفيد الجمع دون الترتيب انتهى ملخصا (قوله والعجب ان المعترض بعدما اعترض نقل هذا الكلام الخ) اي والعجب ان المعترض وهو صاحب التلويح بعدما اعترض بقوله وهذا ضعيف لان ادلة الاباحة لاتساوي ادلة الحرمة في القوة حتى ان حرمة مما

يكاد يجمع عليه كيف ولو تعارضوا لكان دليل التبريم راجحا كما في الضبع حيث حكم بنجاسة سووره في نقل كلام شيخ الاسلام فيلزم من اعتراضه ونقل كلامه التناقض والتنافي لان اعتراضه بوجب ان يكون الماء نجسا ونقله بوجب ان يكون غير نجس اقول لا يجب فيه ولا تناقض فان المعترض اختار قول ابي حنيفة رجه الله وهو ان يكون الماء نجسا ترجيحاً للحرمة والنجاسة فاعترض ونقل كلام شيخ الاسلام ابيان وجه قول الجمهور وهو ان يكون سوور الحمار مشكوكا فيه فيلزم من نقل الكلام اختياره ايضا حتى يكون بين كلاميه تناقض وتناف والعجب من المصنف لانه (قوله واما الاثار فقول ابن عمر رضي الله عنهما ان سوور الحمار نجس الخ) اي واما تعارض الاثار في سوور الحمار بناء على ما روى عن ابن عمر رضي الله عنه انه نجس وعن ابن عباس رضي الله عنهما انه طاهر (قوله فانه لا يمكن الحاقه بالهرة الخ) اي واما امتناع قياس سوور الحمار بالهرة او بالكلب فانه لا يمكن الحاق سوور الحمار بسور الهرة حتى يكون سووره طاهرا مكروها عند الطرفين او طاهرا غير مكروه عند ابي يوسف رجه الله كالهرة (قوله لانه ليس مثلها في الطواف) اي لان الحمار ليس مثل الهرة في الطواف لان الهرة تدخل المضايق فيكون الاحتراز عنه غير ممكن فيكون الضرورة فيها اشد من الحمار (قوله ولا بالكلب للضرورة في سووره الخ) اي ولا يمكن الحاق سوور الحمار بالكلب حتى يكون سووره نجسا كسوور الكلب فانه نجس ويغسل الاناء من ولو غده ثلاثا لسانه يلاقى الماء دون الاناء فلما تجس الاناء فاما اولى وسلم يغسل الاناء من ولو غده ثلاثا ولسانه يلاقى الماء دون الاناء فلما تجس الاناء فاما اولى وهذا يفيد النجاسة كذا في الهداية (قوله ولا الحاق لعايه بلحمه الخ) اي ولا يمكن الحاق لعايب الحمار بلحمه حتى يكون نجسا الظاهر ان يقال ولا يؤثر الحاق لعايه بلحمه اوليه في اصح الروايتين فتأمل (قوله اوليه في اصح الروايتين الخ) اي ولا يمكن الحاقه في كونه نجسا بلبنه النجس في اصح الروايتين وفي قوله في اصح الروايتين نظر لانه قال صاحب الهداية وكذا لبنه طاهر وعرقه لا يمنع جواز الصلوة وان فحش فكذا سووره وهو الاصح انتهى الا ان يراد باصح الروايتين الرواية الظاهرة حينئذ لا يكون لبنه طاهرا في اصح الرواية لانه طاهر في غير ظاهر الرواية فالتفصيل في كتب الفقه (قوله وان روى عن محمد رجه الله انه طاهر الخ) وصلية بقوله ولا الحاق لعايه يعني ان لبنه نجس في اصح الروايتين وان زوى محمد رجه الله انه طاهر قال صاحب الهداية ويروى نص عن محمد رجه الله على طهارته انتهى (قوله ولا بعرقه الظاهر في ظاهر الرواية) اي ولا يمكن الحاق سوور الحمار بعرقه الظاهر في ظاهر

الرواية حتى يكون طاهرا بالقياس عليه (قوله لان الضرورة فيه اكثر الخ) اى لان الضرورة في عرق الحمارا اكثر من سوؤه فاشتد الضرورة في العرق كسوء الهرة فلا يجوز قياس الاضعف بالاقوى (قوله فقبل الشك في طهارته) اذ لو كان طاهرا لكان طهورا ما لم يغلب على الماء كذا في الهداية وضمير لم يغلب راجع الى اللعاب يعنى الشك في طهارته وطهوريته كذا قال الفاضل السعدي لانه لو كان طاهرا بلاشك لكان طهورا ما لم يغلب اللعاب على الماء الا ترى انه اذا خلط بالماء المطهر الاشربة او الخل او ماء الباقلاء يجوز به الوضوء ما لم تكن غالبه عليه لانه لا يتغير بها صفة الماء حاصله اختلاط الطاهر بالماء لا يخرج عن طهوريته فاذا وقع الشك في طاهرته وقع في طهوريته وان لم يقع لم يقع قال المولى العلامة عصام الدين الشهير بدانشمند اجيب بان اختلاط الطاهر بالماء لا يخرج عن طهوريته انا كان شكنا لم يسقط عنه المطهريه ولعاب الحمار سقط عنه المطهريه بتعارض الادلة حتى يزول به النجاسة الحقيقية وان كان مزبلا فالعاقبة حكمة بالمجاورة بخلاف سائر الاشربة كالخل ونحوه فانه يظهر بالجملة فلا يتغير به صفة الماء ما لم يكن غالبا وهذا بعد تسليم مقدماته لا يصح على قول محمد رحمه الله انتهى وقال صاحب التلويح قبل الشك في الطهارة لتعارض الآثار في ذلك على ما روى عن ابن عمرو بن عباس وتعارض الاخبار الخ (قوله وقبل في طهوريته اذ لا يجب بعد استعماله غسل الرأس اذا وجد الماء) اى وقبل الشك في طهوريته فقط لاقى طهارته اذ لو كان الشك في طهارته لوجب عليه غسل رأسه بعد مسح رأسه بسوّر الحمار اذا وجد الماء المطلق مع انه لو وجد الماء المطلق لا يجب عليه غسل رأسه بعد المسح بسوّر الحمار فعلم ان الشك في الطهورية لا فى الطهارة فيه نظر ظاهر وهو ان وجوب غسله انما ثبت بتيقن النجاسة والثابت بسوّر الحمار ما يشك فيها فلا يتنجس الرأس بالشك فلا يجب غسله كذا في فتح القدير فانقطع الدليل عن المدعى فلا يثبت ان الشك في الطهورية بهذا الدليل (قوله فالعمل بالاصل على التقديرين واحدا الخ) الظاهر ان يقول فالعمل بالاصل على التقديرين ولم يذكر قوله واحد كما قال صاحب التلويح فالرجوع الى الاصل على التقديرين انتهى والمراد بالتقديرين الشك في طاهرته او الشك في طهوريته ويمكن توجيه قوله واحدا لانه لا خلاف في المعنى لان الشك في الطهورية انما نشأ من اختلاف الآثار في الطهارة والنجاسة فالرجوع الى الاصل على التقديرين هو ان الحكم بطهارة الماء وعدم طهوريته اما الحكم بطهارة الماء فلانه كان طاهرا ييقن

في الاصل فلا يزول بالشك طهارته فيرجع الى الاصل فيعمل في عدم جواز التيمم عند وجود الماء واما الحكم بعدم طهوريته فلان المتوضى كان محدثا ييقن بالحدث الحاضر وطهورية الماء بالشك لا ختلاف الاثار فلا يزول الحدث اليقيني بالشك فيرجع الى الاصل وهو التيمم عند عدم وجود الماء المطهر فجمع بينهما ان لم يجد غير سوّر الحمار لثلاثا يلزم التيمم مع وجود الماء الطهور احتمالا (قوله ولا يزول الحدث الحاضر بالشك) بالنصب عطف على قوله بان لا يتنجس اى وان لا يزول الحدث الخ (قوله ولم يحكم ببقاء الطهورية الحاصلة) يعنى لما كان الماء طاهرا ييقن لم يحكم ببقاء الطهورية الحاصلة للماء (قوله لاستلزامه الحكم بزوال الحدث) اى لاستلزام الحكم ببقاء الطهورية الحكم بزوال الحدث اليقين بالشك اذ لا معنى للطهورية الا هذا (قوله واهدار دليل النجاسة) اى ولاستلزام الحكم ببقاء الطهورية باهدار دليل النجاسة بالكيفية فلا يكون تقريرا للاصول حاصله اذ لم يكن بد من ادنى عدول عن الاصل ضرورة امتناع الحكم ببقاء الطهورية في الماء والحدث في المتوضى اخذنا بالاصل والترتم الحكم بسلب الطهورية اذا هبس فيه اهدار احد الدليلين بالكيفية بخلاف ما اذا حكم ببقاء الطهورية (قوله بخلافه اذا جعل طاهرا غير طهور الخ) بخلاف الحكم ببقاء الطهورية اذا جعل الماء طاهرا غير طهور وضم التيمم اليه يعنى لا يلزم من هذا زوال حدث المتوضى بماء غير طهور بل بضم التيمم اليه سواء تقدم او تأخر ولا يلزم بسلب الطهورية اهدار احد الدليلين بالسكينة لان الماء ضم الى التيمم (قوله او قرأتين في آية واحدة) كقرأتين الجر والنصب في قوله تعالى وامسحوا برؤسكم وارجلكم فان الاولى يقتضى مسح الرجل اى القراءة الاولى وهى الجر توجب مسح الرجل وانما قلنا توجب لان الامر لا يجاب ومن تعارض القرأتين في آية واحدة قرأتى التخفيف والنشد يد في قوله تعالى ولا تقربوا هن حتى يطهرن سبأتى تفصيله (قوله والثانية غسلها كما هو المذهب) اى القراءة الثانية وهى النصب توجب غسل الرجل على ما هو مذهب اهل السنة خلافا للامامية من الروافض فانهم عطفوا وارجلكم على قوله برؤسكم وامسحوا على الرجل المجرى كالرأس وخلافا لداود قال ابو حيان في التمهيد وذهب الامامية الى ان فرضها المسح لا الغسل وذهب داود الى انه يجب الجمع بين غسل الرجلين ومسحهما فان قلت ان كانت القراءة النصب فبأى شئ يثبت مسح الحقيقتين قلت الاخبار فيه كثيرة شائعة فعلا وقولا اما الفعل فقد رواه ابو بكر وعمر والبعادلة وجماعة

كثيرة من الصحابة رضي الله عنهم انه صلى الله عليه وسلم مسح على خفيه واما القول
فقد روى عمر وعلي وجاعة من الصحابة رضي الله عنهم انه صلى الله عليه وسلم قال
بمسح المقيم يوما وليلة والمسافر ثلاثة ايام وليالهن وقال المغيرة بن شعبة رضي الله عنه
توضأ رسول الله في سفر وكنت اصب الماء عليه وعليه جبة شامية ضيقة
الكعبين فاخرج يديه من تحت ذيله ومسح على خفيه فقلت نسبت غسل
القدمين فقال بهذا امرني ربي وعن صفوان بن عسان رضي الله عنه قال كان
رسول الله صلى الله عليه وسلم يأمرنا اذا كنا سفرا او مسافرين ان لا نتزع خفافنا
ثلاثة ايام اوليالهن لاعن جنابة ولكن من غائط وبول ونوم وقال الحسن البصري
رحمه الله ادركت سبعين نفرا من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم كلهم
يرون المسح على الخفين ولكثرة الاخبار فيه قال ابو حنيفة رحمه الله ما قلت
بالمسح حتى جاني مثل ضوء النهار وقال ابو يوسف رحمه الله خبر المسح يجوز
نسخ الكتاب به لشهرته كذا في العناية وفي قول ابى يوسف رحمه الله نظر لانه قال
ابو حيان في النهر وذهب الجمهور الى ان فرض الرجلين الغسل لا المسح وذلك هو
الثابت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في الاحاديث قاربت التواتر من انه كان يغسل
رجليه في الوضوء انتهى وفي هذا سوال وجواب مذكوران في كتب الفقه فان اردت
التفصيل فارجع ثم قال مولانا سعد الملة والدين في قرائتي الآيت في التلويح فان قيل
الجر على الجوار وان كان عطفاً على الغسل توفيقاً بين القراءتين كما في قولهم
جر ضرب حرب وماء شرب بارد * وقول زهير لعب الرياح بها وغيرها * بعدى
سواقي المور والفرط * فان الفرط معطوف على صواقي والجر بالجوار وقول
الفرزدق * فهل انت ان مانت اناك راكب * الى آل بسطام بن قيس فخاطب *
بخفض خاطب على الجوار مع عطفه على راكب عورض بان النصب محمول
على العطف على المحل جمعاً بين القراءتين كما في قوله يذهبن في نجد وغورا غيرا
على ما اختاره المحققون من النجاة وهو اعراب شايع مستفيض مع ما فيه من اعتبار
العطف على الاقرب وعدم وقوع الفصل بالاجنبي والوجه انه في القراءتين
معطوف على رؤسكم الا ان المراد بالمسح في الرجل الغسل بقريته قوله الى
الكعبين اذ المسح لم يضرب له غاية في الشرع فيكون من قبيل المشاكاة كما في قوله
قلت اطبخوا لي جبة وقبصا وفائتته التحذير عن الاسراف انتهى عنه اذ الارجل
مظنة الاسراف لصب الماء عليها فعطفت على المسوح ولا يمسح لكن ائبته
على وجوب الاقتصار كانه قيل واغسلوا ارجلكم غسلا خفيفا شبيهاً بالمسح

فالمسح المغيرة عن الغسل هو المقدر الذي يدل عليه الواو فلا يلزم
الجمع بين الحقيقة والمجاز في لفظ واحد وانما حل هلى ذلك لما اشتهر من
ان النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه رضي الله عنهم كانوا يغسلون ارجلهم في الوضوء
مع ان في الغسل مسحا وزيادة اذ لا اسالة بدون الاصابة وان المقصود من الوضوء
هو التطهير وذلك في الغسل ومسح الرأس خلف عنه تخفيفاً في ايثار الغسل جمع بين
الاداة وموافقة للجماعة وتحصيل الطهارة وخروج عن العهدة بيقين انتهى كلامه
بعبارة اقول فيه لبحث اما اولاً فلا نالنا ان نسل الجرح محمول على الجوار لان قولهم حجر
ضرب حرب وما شن بارد وقول زهير وقول الفرزدق شاذ ونادر فلا يحمل القرآن
على الشاذ هكذا نص ابو حيان في البحر وكذا قال الزركشي قال الزنجشري في
كشافه القديم القرآن لا يعمل فيه الا ما هو فاش دار على السنة فصحاء العرب
دون الشاذ والنادر الذي لا يعثر عليه الا في موضع او موضعين وبهذا تبين غلط
جماعة من الفقهاء والمعر بين حيث جعلوا من العطف على الجوار قوله تعالى
وارجلكم في قراءة الجر وانما ذلك ضرورة فلا يحمل عليه الفصح ولانه انما يصار
اليه اذا امن اللبس والاية محتملة ولانه انما يحى مع عدم حرف العطف وهو ههنا
موجود وايضا فتن غنية عن ذلك كما قاله سيبويه ان العرب يقرب عندها
المسح من الغسل لانهما اساس الماء فلما تقاربا في المعنى حصل العطف كقوله
متقلدا سيفا ورمحاً ومهما امكن المشاركة في المعنى حسن العطف والا امتنع فظهر
انه لابس على المجاورة بل على الاستيفاء باحد الفعلين عن الاخر وهذا بخلاف
حرف ما لا يتصرف في قوله تعالى سلا واغلا لا فائما اجيز في الكلام لانه رد
الى الاصل والعطف على الجوار خروج عن الاصل فافتراقاً انتهى وبهذا
التحقيق تبين ان هذا العطف لا يجوز فيكف يكون معارضا واما ثانياً فلا نالنا
ان العطف جائز لكن لانسلم ان يكون بينهما تعارض لان العطف بالنصب على
موضع رؤسكم قوي ويؤيد العطف على الموضع ما حكاه سيبويه في كتابه مسحت
رأسه وراسه في معنى واحد والعطف بالنصب او بجر الجوار على قوله وجوهكم
وايدىكم ضعيف فلا معارضة بينهما والدليل على ما قلناه ما قاله ابو حيان
في النهر وارجلكم قري بالجر عطفاً على رؤسكم وقري بالنصب عطفاً
على موضع رؤسكم فاقضى ظاهر ذلك مسح الرجلين ومن ذهب الى ان قراءة
النصب في قوله وارجلكم وهو عطف على قوله فاغسلوا وجوهكم وايدىكم وفصل
بينهما بهذه الجملة التي وهى قوله وامسحوا رؤسكم فقوله بعيد لان فيه الفصل

بين المتعاطفين بحملة انشائية وقراءة وارجلكم بالجرأبي عن ذلك. وغيا مسح
الرجلين بالانتهاء الى الكعبين انتهى لكن يرد على قوله وغيا مسح الرجلين
الى الكعبين قول العلماء المسح لم يضرب له فاية في الشرع بالاجماع وقال صاحب
المستصفي ثبوت المسح بالكعب على قراءة الخفض وهو غير جائز عند الجمهور بدلالة
قوله الى الكعبين لان المسح غير مقدر بهذا بالاجماع انتهى واما ثالثا فلان قوله
فالمسح المغيرة عن الغسل هو المقدر الذي يدل عليه الواو فلا يلزم الجمع بين
الحقيقة والمجاز في لفظ واحد الخ فغير مسلم لان العطف سواء كان بين المفردين
او جملتين ناقصتين او تامتين تقتضى الشركة بين المعطوف والمعطوف عليه
في الحكم خصوصاً في الناقصة مثل هذا الا ترى ان الناقصة اذا عطف على الكاملة
في مثل جاء زيد وبكر ثبت الشركة في الحكم بالاجماع كذا تقرر في النحو والاصول
فلا يحتاج الى تقرير جاء في المعطوف هكذا نص نفسه في قوله تعالى فاغسلوا
وجوهكم وايديكم سابقا وعطف الناقصة على الكاملة قد وجد فيما نحن فيه
فيجب القول بالشركة في لفظ واحد وهو قوله وامسحوا فيلزم الجمع بين الحقيقة
والمجاز فالصواب ان يقال يحمل المسح على عموم المجاز فيكون في الرؤس مجازا
ايضا كما يراد في الرجل الغسل الخفيف لان الحقيقة استعمال لفظ فيما وضع له
فقط وهو تجاوز عن المعنى الحقيقي فيكون مجازا فيهما فيكون من عموم المجاز
وانت عرفت انه لا يمكن تقدير وامسحوا في المعطوف لان الناقصة اذا عطف
على الكاملة يثبت الشركة بالاجماع ولا يوجب لذلك سوى العطف وقد وجد
فيما نحن فيه واما رابعا فلان قوله مع ان في الغسل مسحا وزيادة اذ لاسالة بدون
الاصابة الخ غير مسلم لان الغسل يجوز بصب الماء وايقاع الرجل في الماء والمسح
لا يكون الا بوضع اليد في موضع المسح فيوجد الغسل بدون المسح ولان الغسل
يسن فيه التكرار ولا يسن في المسح التكرار ولان الغسل في المسح بدعة واسراف
فلا يجوز غسله فكيف يكون الغسل مسحا وزيادة حتى اذا غسل رأسه في الوضوء
يجب مسحه بعد غسله كذا في شروح اليزدوي (قوله والمخلص عن التعارض اي
دفعه وبيان انه غير واقع الخ) اي لم يرد المصنف بالمخلص الاحتراز عن ورود
التعارض الذي ليس فيه دفع ولا الدفع بالترجيح لان الدفع في تعارض الكتاب
والسنة الخ ايسر بان يكون اقوى بوصف هو تابع والترجيح عبارة عن فضل احد
المثلين على الاخر ووصفا فصلا الترجيح بين المثلين قائم بوصف هو تابع لا يقوم به
التعارض لو انفرد بل بعدم في مقابلة احد ركني التعارض بل اراد بالمخلص دفعه

وبيان انه غير واقع بان اعتبر في التعارض اتحاد الحكم والمحل والزمان فاذا تساوى
الدالان المتعارضان ولم يمكن تقوية احدهما يطلب المخلص من قبل الحكم
او المحل او الزمان بان يدفع اتحاد (قوله لان التعارض للتناقض) الذي يتضمنه
اللام في قوله لان متعلق ببيان والذي صفة للتناقض وضمير الفاعل في قوله يتضمنه
راجع الى التعارض وضمير المفعول راجع الى الموصول (قوله يدفع بما يدفع به الخ)
خبران وضميره راجع الى التعارض وضمير يدفع الاخر راجع الى التناقض وضميره
راجع الى ما هو عبارة عن بيان تعدد النسبة وهو اتحاد الحكم والمحل والزمان
يعنى ما يدفع التناقض بان يدفع اتحاد دفع التعارض (قوله وهذا غير دفعه من
جهة الدليل) اي هذا الدفع غير دفع التعارض من جهة الدليل يعنى اذا تعارض
الدليلان وكان احدهما اقوى من الاخر بما هو غير تابع لا يسمى رجحانا كالنص مع
القياس مثلا فالعمل بالاقوى وترك الاخر واجب (قوله وترجيح احدهما ببيان انه اقوى
فلا يعتبر الخ) عطف على قوله من جهة الدليل اي وهذا الدفع غير دفع التعارض
من جهة ترجيح احد الدليلين على الاخر ببيان انه اقوى بوصف تابع فيبينهما مارضة
والقوة المذكورة رجحان كان خبر الواحد الذي يرويه عدل فقيه اقوى من خبر
الواحد الذي يرويه عدل غير فقيه فالعمل بالاقوى وترك الاخر واجب كالاول
لكن الترجيح مخصص بهذا القسم لان الترجيح انما يكون بعد المعارضة ولا معارضة
في القسم الاول لان الضعيف لا يعارض الاقوى ولا يسمى ترجيحا (قوله اما من قبل
الحكم او الحال او الزمان) يعنى اذا تساوى المتعارضان ولم يمكن تقوية احدهما
فالمخلص من قبل الحكم او المحل او الزمان حاصله اذا ورد دليلان يقتضى احدهما
عدم ما يقتضيه الاخر في محل واحد فان تساوى بالقوة يعتبر في التعارض اتحاد الحكم
والمحل والزمان ويطلب المخلص من قبل الحكم او المحل او الزمان بان يدفع اتحاد
(قوله اما الاول فاما بان يوزع الحكم) اي المخلص من قبل الحكم فعلى وجهين
احدهما التوزيع بان يجعل بعض افراد الحكم كأنصف مثلا ثابتا باحد الدليلين
وبعضها كأنصف الاخر منقيا بدليل آخر كقصة المدعي بين المدعين بحجتها
وثانيهما التباين بين مغايرة ما ثبت باحد الدليلين لما اتفق بالآخر كما في قوله تعالى
في سورة البقرة لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم وفي
المائدة ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان (قوله فالاولى تقتضى المؤاخذة بالغموس)
اي الآية الاولى توجب المؤاخذة على اليمين الغموس لانه من كسب القلب اي القصد
كذا في التلويح ولم اعرف وجه قوله فالاولى يقتضى المؤاخذة كما قال في قوله وامسحوا

برؤ سكم الآية فالاولى يقتضى مسح الرجل الخ لانهما من باب الايجاب لامن باب
 الاقضاء (قوله والثانية تنفيها) اى الثانية توجب عدم المؤاخذة على
 اليمين الغموس لانها من اللغو وهو ما لا يكون له حكم وفائدة اذ فائدة اليمين
 المشروعية تحقيق البر والصدق وذلك لا يتصور في الغموس (قوله في دفع بان المؤاخذة
 التى فى المائدة دنيوية يعنى المخلص ان يقال المؤاخذة التى فى المائدة دنيوية (قوله
 لتفسيرها بالكفارة) اى تفسير الله تعالى المؤاخذة بقوله فكفارة اطعام عشرة مساكين
 الآية (قوله والتى فى البقرة مطلقها فيصرف لاطلاقها الى الاخرية) يعنى
 المؤاخذة التى فى البقرة المؤاخذة فى الاخرة لان المؤاخذة فيها مطلقة والمطلق
 ينصرف الى الكمال وكال المؤاخذة فى الاخرة لافى الدنيا بناء على ان دار المؤاخذة
 على الاثم انما هى الاخرة فلما تغيرت المؤاخذتان اندفع التعارض (قوله ولان المنوط
 بالعزيمة هو العقاب لا وجوب الكفارة) هذا دليل ثان ان المؤاخذة فى البقرة اخروية
 لان قوله تعالى ولكن يؤخذكم بما كسبت قلوبكم يوجب القصد والعزيمة لان كسب
 القلب انما يكون بالقصد والقصد عزيمة ومنوط العزيمة مختص بالاخرة والمختص بالاخرة
 انما هى المؤاخذة التى هى العقاب وجزء الاثم لا وجوب الكفارة فى الدنيا والشافعي
 رحمه الله يحتمل المؤاخذة فى الآية الاولى على المؤاخذة فى الآية الثانية وهى المؤاخذة
 فى الدنيا حتى اوجبت الكفارة فى الغموس ويحمل العقد فى الثانية على كسب القلب حتى
 يكون اللغو هو عين اللغو المذكور فى الآية الاولى وهو سهو ولا يوجب كسب القلب مفسر
 والعقد مجمل فيحمل على المفسر فلا يكون تعارض واقعا لكن ما قلنا اولى من هذا
 لان على مذهبه يلزم ان لا يكون العقد مجرى على معناه الحقيقى وايضا الدليل دال
 على ان المؤاخذة التى فى الآية الاولى هى المؤاخذة الاخرية بدليل اقترانها
 بكسب القلب وهو يحملها على الدنيوية ولا عبرة بالقصد وعدمه فى المؤاخذة الدنيوية
 ككفارة القتل فى الخطاء (قوله فان قراءة التخفيف توجب الحل بعد الطهر الخ)
 اى قراءة يطهرن بتخفيف الطاء والهاء توجب حل الوطئ بعد حصول الطهر
 سواء حصل الاغتسال اولا يحصل وظاهر عبارة المص شعربان الحل مستفاد
 من قوله حتى يطهرن قولاً يفهم الغاية فانه متفق عليه ويحتمل ان يريد به ان الحل
 كان ثابتاً اولا والنهي قد انقضى بالطهر فبقي الحل ثابتاً لعدم تناول النهى اياه
 فان قلت لو كان المراد بقراءة التخفيف حقيقة الطهر لكان المناسبات فاذا طهرن
 فأتوهن فاتفق القراءة على يطهرن اى اغتسلن بدل على ان المراد بقوله حتى
 يطهرن يغتسلن اما على قراءة التشديد حقيقة واما على قراءة التخفيف فجاز

بإطلاق المزوم على اللازم ضرورة لزوم الغسل عند الانقطاع فيكون حرمة القربان
 عند الدم معلومة من قوله تعالى فاعتزوا النساء فى الحيض ويكون قوله تعالى
 ولا تقربوهن الآية لبيان انتهاء الحرمة وعود الحل اجيب بان تفعل قد يجرى بمعنى فعل
 تكبر وتعظم فى صفات الله تعالى فيحمل عليه فى قراءة التخفيف اذ فى الانقطاع
 على مادون العشرة لا يجوز تأخير حق الزوج الى الاغتسال وقيل معناه توضع
 اى صرن اهلا للصلوة وفى شرح التأويلات ان الآية محمولة على مادون العشرة
 صرفا الخطاب الى ما هو الغالب وانتهاء الحرمة فيمادون العشرة انما يكون
 بالاغتسال فقوله تعالى حتى يطهرن بالتخفيف ايضا معناه يغتسلن مجازا ولا يخفى
 ان فى هذا عدولا عن الظاهر لان قوله حتى يطهرن بالتخفيف لا يكون مجرى على
 معناه الحقيقى كما حل الشافعي العقد فى الآية الثانية على كسب القلب فتأمل
 (قوله ولم يعكس لانها اذا ظهرت بعشرة حصلت الطهارة الخ) اى ولم يحتمل
 على العكس (قوله وباقى منها يحتمل العود) اى واذا ظهرت باقل من عشرة ايام
 يحتمل العود فا حتمل بهذا الاحتمال الى الاغتسال فى الاقل اى أكد الطهارة التى
 كانت باقل بالاغتسال (قوله فباختلاف زمان الحكم الذى يتضمنه الكلام) اى
 واما المخلص من قبل الزمان فباختلاف زمان الحكم ورد عليه مع انه لو قيل فى زمان
 واحد زيد قائم الان زيد لبس بقائم غدا لم يكن تعارضا ولا تناقضا فيكون المخلص
 مع انحسار زمان الحكم ودفع هذا اليراد بقوله يتضمنه الكلام لان زمان الحكم
 الذى يتضمنه الكلام لبس بتجدد واما لو قيل زيد قائم وقت كذا ثم قيل وقعد سنة
 انه لبس بقائم فى ذلك الوقت كان تناقضا لان وقت القيام داخل فى السنة
 وان كان زمان التكلم مختلفا (قوله وبه يندفع التناقض) اى وباختلاف
 زمان الحكم الذى يتضمنه الكلام يندفع التناقض الذى يتضمنه التعارض
 (قوله او اختلاف زمان الورد صريحا الخ) اى او المخلص من قبل الزمان باختلاف
 زمان ورود الدليلين فان صريح اختلاف الزمان يكون الثانى ناسخا الاول (قوله
 كما ترى العدة الاولى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن اجلهن الآية والاخرى
 والذين يتوفون منكم الآية بيان وجه التعارض والمخاص فى الايتين ان قوله تعالى
 والذين يتوفون منكم عام يوجب الحكم قطعا عندنا فيقتضى ان يكون عدة باربعة
 انتهى وعشرة ايام سواء كانت تاملا اولا وقوله تعالى واولات الاحمال اجلهن الآية
 خاص يوجب الحكم قطعا بالاتفاق فيقتضى ان يكون عدة بوضع الحمل فتعارض
 والمخلص ان قوله واولات الاحمال متراخ عن قوله والذين يتوفون منكم فيكون

ناسخا في حق الحامل المتوفى عنها زوجها على رأي ابن مسعود رضي الله عنهما
 لان الخاص ينسخ العام في قدر ما تناوله ان تراخي الخاص واما ان قارنه بخص
 الخاص العام وفائدة كونه ناسخا لخاص ان العام يكون قطعيا في الباقي بخلاف
 العام المخصوص منه البعض فانه ظني في الباقي والتفصيل في بحث العام فارجع منه (قوله
 اودلالة عطف على قوله صريحا) اي والمخاص من قبل الزمان باختلاف زمان
 ورود الدليلين دلالة فالمتأخر دلالة ناسخ للمقدم (قوله كالحاظر يؤخر عن المبيح)
 يعني اختلاف زمان ورود الدليلين دلالة كمنصين احدهما محرم والاخر مبيح
 اي كالمحرم يؤخر المبيح يجعل المحرم ناسخا له (قوله وهو قوله صلى الله عليه وسلم
 ما اجتمع الحرام والحلال الا وقد غلب الحرام الحلال الحديث) وهذا المصير يدل
 على كون نص المحرم ناسخا لنص الاباحة (قوله وهو المراد بتكرار النسخ في عبارة
 القوم) اي تكرر التغيير مراد بتكرار النسخ في عبارة القوم بيان عبارة القوم انهم
 قالوا اذا ورد النصان احدهما محرم والاخر مبيح يجعل المحرم ناسخا لان قبل
 البعثة كان الاصل الاباحة والمبيح ورد لابطاؤه ثم المحرم نسخه ولو قلنا ان المحرم كان
 متقدما على المبيح فالمحرم كان ناسخا لابياحة الاصلية ثم المبيح يكون ناسخا للمحرم
 فيتكرر النسخ فلا يثبت التكرار بالشك ويرد عليه ان الاباحة الاصلية ابيست حكما
 شرعيا فلا تكون الحرمه بعده ناسخا وبيانه ان التامان المحرم لو كان متقدما لكان ناسخا
 لابياحة فانه انما يكون المحرم ناسخا لها ان قد ورد في الزمان الماضي دليل شرعي
 دال على اباحة جميع الاشياء فيلزم كون المحرم ناسخا لذلك المبيح لكن ورود الدليل
 المذكور غير مسلم فلا يكون المحرم ناسخا فان قبل الاباحة الاصلية حكم شرعي
 ثبت بقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا وقوله وما كما معذبين حتى نبعث
 رسولا قلنا انما يصح ذلك لو ثبت تقدم هاتين الايتين على التنصين المقروضين اعني
 المحرم والمبيح وهو غير مسلم فاحتما جوابا ان يقولوا عننا بتكرار النسخ تكرر التغيير واما
 ما ذكره المص رحمه الله فتمام الدليل على وجه لا يرد عليه هذا الايراد بيانه اذا انتفع
 المكلف بشئ قبل ورود ما يحرمه او يبيحه فانه لا يعاقب بالانتقابه لقوله تعالى وما كما
 معذبين حتى نبعث رسولا وقوله خلق لكم ما في الارض جميعا فان هذا الاخبار
 يدل على ان الانسان اذا انتفع بما في الارض قبل ورود محرمه او مبيحه لا يعاقب ثم
 لاشك انه اذا ورد المحرم فقد غير الامر المذكور وهو عدم العقاب على الانتفاع ثم
 اذا ورد المبيح فقد نسخ ذلك المحرم فيلزم التغييران واما على العكس فلا يلزم الاتغير
 واحد فاندفع الايراد المذكور بهذا التقرير فقدر المص الدليل بهذا التقرير ولم يذكر

تكرر النسخ حتى لا يلزم ان يقول عنه بتكرار النسخ هذا المعنى لا النسخ المشهور (قوله
 وذلك لاصالة الاباحه في زمن الفترة الخ) اي بيان كون المراد بتكرار النسخ في عبارة القوم
 تكرر التغيير ما قاله فخر الاسلام هذا اي تكرر النسخ بناء على قوله من جعل الاباحة اصلا
 واسنا نقول بهذا في الاصل لان البشر لم يتركوا سدى في شئ من الزمان ونما هذا
 اي كون الاباحه اصلا بناء على زمن الفترة قبل شريعتنا فان الاباحه كانت ظاهرة
 في الاشياء كلها بين الناس في زمان الفترة وذلك ثابت لان يوجد المحرم وانما كان
 كذلك لاختلال الشرايع في ذلك الزمان ووقوع التحريفات في التورية فلم يبق
 الاعتماد والوثوق على شئ من الشرايع فظهر الاباحه بالمعنى المذكور وعدم
 العقاب على الايمان به ما يوجد له محرم ولا مبيح واعلم ان الشئ الذي لا يوجد له
 محرم ولا مبيح فان كان الانتفاع به ضروريا كالتنفس ونحوه فغير ممنوع اتفاقا
 وان لم يكن ضروريا كاكل افواكه فعند بعض الفقهاء على الاباحه فان ارادوا
 بالاباحه ان الله تعالى حكم بباحته في الازل فهذا غير معلوم فلا يكون بتقديم المحرم
 نسخا وان ارادوا عدم العقاب به فحق ثم اذا ورد المحرم فقد غير الامر المذكور وهو عدم
 العقاب على الانتفاع ثم اذا ورد المبيح فقد نسخ ذلك المحرم فيلزم هنا تغييرا كما سبق
 واما على العكس فلا يلزم الاتغير واحد (قوله ونحو المثبت يؤخر عن النافي عطف
 على قوله كالحاظرا الخ) يعني اذا كان احدا الدليلين مثبتا والاخر نافيا فالمثبت يؤخر
 عن النافي الذي لم يعرف نفيه بالدليل بل بناء على العدم الاصل فيكون العمل بالمثبت
 اولى (قوله لما امر من لزوم تكرر التغيير) اي لما ذكره المص رحمه الله في المحرم
 والمبيح من لزوم تكرر التغيير (قوله لان النافي لو جعل مؤخر الخ) يعني اوجعل النافي
 اولى بان يؤخر عن المثبت لزم تكرر التغيير بتغيير المثبت للنفي الاصل في ثم النافي يغير
 الاثبات قال صاحب التلويح وايضا المثبت يشتمل على زيادة علم كافي تعارض
 الجرح والتعديل يجعل التعديل اولى انتهى فيه نظر ظاهر لان الجرح والتعديل
 اذا تعارضا فالعمل بالجرح النافي لاثبات التعديل المثبت ولان النافي في الجرح يعرف
 بالدليل لبالعدم الاصل في فلا يكون المثبت اولى ثم قال ولان المثبت مؤسس والنافي
 مؤكد والتأسيس خير من التأكيده انتهى فيه نظر ايضا لان اشتمال المثبت
 على زيادة علم ايسر بمسلم حتى يكون تأسيسا الذي هو خير من التأكيده (قوله
 وعن عيسى بن ابان ان النافي كالمثبت) اي قال لافرق بين النافي الذي يعرف نفيه
 بالدليل اولا (قوله وان عرف بد) اي ان عرف النافي بالدليل فالنافي مثل المثبت
 في الدرجة فيترجح بطريق آخر (قوله ينظر فيه اي يتأمل في ذلك النافي) انما فسره
 بالتأمل لان النظر اذا تعدى بني يكون بمعنى الفكر نحو نظرت في الامر والكتاب اي

تفكرت فيه واما اذا تعدى باللام يكون بمعنى العطف والشفقة نحو انظر الامير فلان
واذا تعدى بالي يكون بمعنى الرؤية نحو نظرت الى من حسن الله وجهه واذا تعدى
بنفسه يكون بمعنى الانتظار نحو قوله تعالى انظر وانا نقبس من نوركم و اشار بقوله
في ذلك النبي بجواز وضع الضمير موضع اسم الاشارة كقول روية فيها خطوط
وسواد و يلق كأنه في الجلد توليع البهق وسئل عن ضمير كأنه ان كان راجعا الى انافة
يقضى كأنها وان كان راجعا الى سواد و يلق يقضى كأنهما فغضب وقال ويحك
قد يوضع الضمير موضع اسم الاشارة (قوله فان تبين انه بالدليل الخ) اي ان تبين بعد
النظر في ذلك النبي انه بالدليل يكون كالاتبات في الدرجة فيحتاج الى الترجيح بطريق
آخر كما سبق (قوله فالنبي في حديث ميمونة الخ) قوله فالنبي مبتدأ خبره محذوف تقديره
قال النبي اولي هذا نظير النبي الذي يعرف بالدليل كذا في التوضيح لكن المص رحمه الله
جعل الغاء تفرعا من النبي الذي اجتمعت الوجهين فيتأمل في ذلك النبي فتبين انه بالدليل
يكون كالاتبات لان الاحرام حاله مخصوصة تدرك عيانا بعد التأمل فتأمل اعلم ان ما ذكره
الشارح اجمال تفصيله ان ما روى انه صلى الله عليه وسلم تزوج ميمونة وهو حلال مثبت
وما روى انه محرم ناف فانه اتفق الفريقان على انه لم يكن في الحل الاصل والافقد
روى ان النبي صلى الله عليه وسلم بعث ابا رافع مولاة ورجلا من الانصار فزوجاه
ميمونة بنت الحارث ورسول الله صلى الله عليه وسلم بالمدينة قبل ان يحرم والاحرام
حالة مخصوصة تدرك عيانا وكلاهما سواء فيرجع بالراوى وراوى انه محرم عبد الله
ابن عباس الفقيه فلا يعدله رواية يزيد بن الاصم ونحوه حاصله ان نكاح المحرم جائز
عندنا تمسك بما روى انه صلى الله عليه وسلم حرم تزوج ميمونة وهو محرم وتمسك الخصم
بما روى انه صلى الله عليه وسلم تزوج وهو حلال وانفقوا على انه لم يكن في الحل
الاصلى فالخلاف في انه كان في الاحرام او في الحل الذي بعد الاحرام فمضى انه تزوجها
في الاحرام انه لم يتغير الاحرام بعد ومعنى انه تزوجها في الحل الذي بعد الاحرام
ان الاحرام تغير الى الحل فالاول ناف والثاني مثبت لكن الاحرام حالة مخصوصة
مدركة عيانا فيكون كالاتبات فرجعتاه بالراوى الفقيه وهو ابن عباس فان يريد بن
الاصم لا يعدله في الضبط والاتقان (قوله واذا خبر بطهارة الماء الخ) هذا نظير النبي
الذي يحتمل معرفة بالدليل ويحتمل بناؤه على العدم الاصلى حاصله اذا خبر بطهارة
الماء او نجاسته والطهارة وان كانت نفيا لکنه مما يحتمل المعرفة بالدليل فسأل فان
بين وجه دليله بان غسل الاناء بماء السماء او بالماء الجاري وملاؤه باحدهما واي يجب
عنه اصلا ولم يلاقه شيء نجس كان مثل الاثبات لانه تمسك بالدليل وان لم يبين

فاخبار النجاسة اولي لانه تمسك بظاهر الحال لا بالدليل (قوله وعلى هذا الاصل
الخ) اي على الاصل الذي ذكر في باب الرواية يتفرع الشهادة على النبي بان ينسأوى
الثاني والمثبت في الدرجة ان علم ان النبي بدليل فيحتاج الى دليل آخر و بعدم المثبت
ان علم ان النبي بحسب الاصل والابنظر فيه ليبين (قوله عطف على قوله في الكتاب)
اي على قوله في معارضة الكتاب الكتاب والسنة السنة يحتمل على نسخ الاخير
ان علم التاريخ الخ واما في معارضة القياس فلا نسخ ان علم تأخير احدهما يعني
اذا تعارض قياسان فلا يحتمل على النسخ (قوله ولا تساقط الخ) اي لا يسقط القياسان
بالتعارض كما يسقط النصان حتى يعمل بعد التمازض بظاهر الحال (قوله ذق النصين
انما يقع التعارض الجهل بالناسخ) اي الجهل بالمحض بالناسخ منهما (قول واما
في القياسين فكل منهما صواب بالنظر الى الدليل) اي واما في القياسين فليس
التعارض بجهل محض لان كل واحد من القياسين صدر من المجتهد وكل واحد
من المجتهدين مصيب في اجتهاده بالنظر الى الدليل وان لم يكن بالنظر الى المدلول
مصيبا بيانه قال ابو حنيفة رحمه الله كل مجتهد مصيب والحق عند الله تعالى واحد
فاذا كان الحق عند الله تعالى واحدا لا يراد ان كل مجتهد مصيب بالنظر الى الحكم
بالنظر الى الدليل بمعنى انه قد اقام الدليل كما هو حقه مستجمعا لشرائطه واركانه
فيكون آتيا بما كلف به من الاعتبار و ايسر في وسعه اقامة البرهان القطعي
في الشرعيات حتى يكون مدلوله حقا البتة (قوله وان كان بالشرط آتيا الخ) وصلية
متعلقة بقوله صواب بالنظر الى الدليل بيان الشرط الآتي في الاجتهاد ان يحوى
علم الكتاب بمعانيه لغوه وشرعا واقسامه المذكور جزما وعلم السنة متناوسندا ووجوه
القياس كما ذكر (قوله العمل بايهما شاء بشهادة قلبه الخ) يعني اذا تعارض قياسان
فلا يحتمل على النسخ فيؤخذ بايهما شاء من القياسين بعد شهادة قلبه وكذا قول
الصحابي فيما يدرك بالقياس يعني بأخذ بايهما شاء من قول الصحابي بعد شهادة قلبه
(قوله وانما اشترط ذلك لان الحق واحد) اي انما اشترط شهادة القلب لان المجتهد
عندنا يخطئ ويصيب في الحكم وعندنا المعترلة كل مجتهد مصيب لان الحق متعدد
عندهم وعندنا الحق واحد عند الله تعالى (قوله فالمتعارضان لا يبقان حجة في اصابة
الحق) اي فالقياسان المتعارضان لا يبقان حجة في اصابة الحق لان الحق واحد
والقياسان يتعلقان بالشئيين فلا يكون كل مجتهد مصيبا بالنظر الى الحكم (قوله
واما الترجيح) اقول الكلام في باب الترجيح اربعة اصناف احدها في تفسير الترجيح
ومعناه لغة وشرعية والثاني في الوجوه التي يقع بها الترجيح والثالث في بيان المخلص

والرابع في الفاسدة من وجوه الترجيح كذا في البردوي فالناسب ان يقدم تفسيره
ومعناه على الوجوه التي يقع بها الترجيح وعلى بيان المخلص كما فعله فخر الاسلام (قوله
فهو في اللغة اثبات الفضل في احد جانبي المعادلة وصف الخ) هذا قريب مما ذكره شمس
الأمّة قال ان الترجيح لغة اظهار فضل احد في احد جانبي المعادلة وصف الاصل
وذكر في التوقيم ان الترجيح لغة اظهار الزيادة لاحد المثلين على الآخر وصفا
لاصلا وفي البردوي عبارة عن فضل احد المثلين على الآخر وصفا انتهى
والمراد بقوله وصف التابع الذي لا يقوم به التعارض لو انفرد بل يتعدى في مقابلة احد
ركني التعارض لا الوصف الحقيقي الذي يقع بالاعيان لان الترجيح يقع بالوصف
كالعدالة وبالعين كالحبة والدائق فلهذا وصف فخر الاسلام الوصف بكونه تابعا
(قوله اي بما لا يقصد المماثلة فيه ابتداء كالحبة في العشرة) بيان هذا ان العشرة
بالعشرة مثلا يقع بينهما التعارض ومع العشرة وحبة ايضا مثلا يقع بينهما
التعارض وترجح احد العشرتين بزيادة الحبة والحبة وان كانت عينها لكنها صارت معها
بمنزلة وصف تبعاف الحبة وان كانت عينها لا يقع بينهما وبين العشرة تعارض بدون العشرة
المريد عليها لانها لا يقوم بها المماثلة ابتداء ولا يدخل تحت الوزن منفردة عن المرید
عليه فصدقنا فخر الاسلام واصل ذلك الترجيح لغة ربحان الميزان وذلك ان يستوى
الكفتان بما يقوم التعارض من الطرفين ثم ينضم الى احدهما شيء لا يقوم به التعارض
بين ذلك الشيء والكفة الاخرى لو انفرد ولا يقوم به الوزن الا الاصل فيسمى ذلك
الضم ربحانا كالدائق ونحوه انتهى اي مثل نصف ودائق وحبة (قوله بخلاف
الدرهم فيها) اي بخلاف ضم الدرهم في العشرة بيان هذا اذا قولت عشرة
بعشرة وضم الى احد يهما الدرهم الواحد او الستة او السبعة مثلا لا يسمى ذلك
ربحانا لان الدرهم ونحوه يعدوزنه معتبرا في مقابلة العشرة ولا يعد دراك الحبة
ولا تعد العشرتان مثلين مع الدرهم فلا يقع بينهما التعارض حتى يرجح احد
العشرتين بزيادة الدرهم كالحبة توضيحه بوجه معقول الا ترى ان ضد الترجيح
التطيق وذلك التطيق ينقصان في الوزن والكيل بوصف لا يقوم به التعارض
ولا ينفي اصل التعارض وكذا في البردوي (قوله ومنه قوله صلى الله عليه وسلم زن
وارجح نحن معاشر الانبياء هكذا زن اي زد عليه الخ) اي ومما لا يقصد المماثلة
فيه ابتداء او من ان الترجيح لكنه شرعا حاصله ان قوله ومنه توضيح ما ذكره
في الترجيح في اللغة ان الترجيح في الشرع مثل الترجيح في اللغة يعني الترجيح لغة
وشرعا بوصف لا يقوم به التعارض لانا جوزنا قضاء الديون مع الفضل في الموزون
بقوله صلى الله عليه وسلم للوازن وهو بلال اشترى سراويل بدرهمين قال النبي

صلى الله عليه وسلم زن وارجح فانا معاشر الانبياء هكذا زن قوله ارجح من
الارجاح ولم يجعل رسول الله صلى الله عليه وسلم ذلك الفضل هبة فانه لم يقل زن
وهبة بل قال زن وارجح ولو كان ذلك الفضل معتبرا لكان هبة مشاها وهبة
المشاع لا يجوز فيما يقبل القسمة او يكون ادخال الصفقة وهي الهبة في الصفقة
وهي قضاء الدين وهذا لا يجوز ايضا ولما اجاز النبي صلى الله عليه وسلم الارجاح
علما ان هذا القدر صالح للترجح ولم يتم به التعارض (قوله والترجح باعتبار
الترجح النص الخ) اي ترجيح احد السكاكين والجديشين على الآخر باعتبار المن
الترجح النص على الظاهر يعني اذا وقع التعارض بين آيتين او حديثين لا يترجح
احدهما على الآخر وانما يترجح بقوة النص بان يكون نصا في مقابلة الظاهر او مفسرا
في مقابلة النص او محكما في مقابلة المفسر (قوله ونحو ذلك) كترجح الحقيقة على المجاز
والصريح على الكناية والعبارة على الاشارة والاشارة على الدلالة (قوله والسند)
اي وبالسند كترجح المتواتر على المشهور والمشهور على خبر الواحد لان التواتر
يوجب قوة في تصاله بالرسول صلى الله عليه وسلم ثم الشهرة ثم وثم (قوله والترجح
باعتباره يقع في الراوي الخ) اي الترجيح باعتبار السند كترجح الحديث بفقهاء راوية
(قوله وفي القياس بالاصل) اي بحسب اصله فاعرف عليه نصا صريحا اولى
بما عرف ايماء وما عرف ايماء فبعضه اولى من البعض ثم ما عرف ايماء اولى مما عرف
بالمناصفة وايضا ما عرف بالاجماع تأثير نوعه في نوعه اولى مما عرف بالاجماع تأثير
الجنس في النوع وهذا اولى من عكسه وكل منهما اولى من الجنس في الجنس
ثم الجنس القريب في الجنس القريب اولى من غير القريب ثم المركب من هذه
الاقسام اولى من المفرد واقسام المركب بعضها اولى من بعض ومن اتقن
المباحث السابقة لا يخفى عليه شيء من ذلك كذا في التوضيح (قوله الاول قوة الاثر)
اي الترجيح الاول من اربعة اوجه ترجيح قوة الاثر يعني اذا كان احد العلمين
في القياسين اقوى تأثيرا من الاخرى كانت راجحة عليها وسقط العمل بالمرجوح
وانما قال قوة الاثر لانه اذا كانت احديهما مؤثرة والاخرى طردية فلا يقع التعارض
بينهما فلا يحتاج الى الترجيح (قوله كما في الاستحسان والقياس) اي كما هو ترجيح
الاستحسان على القياس بقوة الاثر (قوله ان الاستحسان اذا اقوى اثره يقدم على
القياس الخ) لان الاثر معنى الحجية ففهما قوى كان اولى لفضل وصف في الحجية
على مثال الاستحسان في معارضة القياس فان القياس وان كان مؤثرا يرجح عليه
الاستحسان لزيادة قوة فيه وكذا عكسه على ما حققه صاحب التحقيق وصاحب

الكشف (قوله فالتفاوت يوجب الخ) أي التفاوت بقوة الأثر يوجب التفاوت في القياس كالتخبر من الرسول صلى الله عليه وسلم فإن الخبر لما صار حجة بسبب الاتصال بالرسول ازداد قوة بما يزيد قوة في الاتصال بالرسول صلى الله عليه وسلم بضبط الراوي واتقانه بفقده وسلامته عن الانقطاع حاصله كلما كان الأثر أقوى كان الحججة أولى بالعمل كالتخبر عن الرسول صلى الله عليه وسلم كلما كان الاتصال أشهر وأقوى كان الحججة أكن وذلك بضبط الراوي واتقانه (قوله وهذا بخلاف الشهادة الخ) هذا جواب اشكال وهو أن الشهادة بما صارت حجة بالعدالة فينبغي أن يترجح الشهادة بزيادة العدالة كما صار الوصف حجة بالأثر والخبر بزيادة اتصال مع أن الشهادة لا يترجح بقوة العدالة عند التعارض حتى لو وجد نفس العدالة في الشهادتين وقع التعارض ولا يترجح بفضل عدالة بعض الشهود على عدالة البعض فكذا القياسان بعد ما ظهر تأثيرهما ينبغي أن لا يترجح أحدهما بقوة الأثر فاجاب بقوله بخلاف الشهادة فإنها لم تنصر حجة بالعدالة لتختلف باختلافها أقول أن الشهادة حجة بالعدالة لكن ليست على مثال الاستحسان في معارضة القياس لأن ترجيح البعض على البعض بزيادة قوة فيه عند الرجوع إلى حده وليس كذلك فضل عدالة بعض الشهود على بعض لبس بذي حد ومقدار يمكن معرفة ترجيح البعض على البعض بزيادة قوة فيه عند الرجوع إلى حده وليس بذي أنواع متفاوتة بعضها فوق بعض لتعرف قوة بعضها عند المقابلة بالبعض بل فضل العدالة هو التقوى ولا اطلاع على حدود التقوى فربما يظن المرء نفسه من أهل التقوى وهو بعيد عنها وربما يكون من أهل التقوى ولا يعرفها لأنها أمور مبطنة مخفية لا يرى نهايتها بخلاف الاتصال بالرسول صلى الله تعالى عليه وسلم فإنه يطلع عليه وبخلاف تأثير العلة فإنه يعرف بالشرع فإن قوة الأثر عند المقابلة تظهر على وجه لا يمكن إنكاره كذا في البرزوي لمخصر (قوله بل بالولاية الثابتة بالحربة وهي مما لا يتفاوت) هذا الجواب ضعيف ولهذا ذكره صاحب الكشف بعلاوة وقال على أنا لا نسلم أن الشهادة صارت حجة بالعدالة بل بالولاية الثابتة بالحربة وإنما سواها في أصل الولاية الثابتة باصل الحربة انتهى (قوله وإنما اشتراطها بظهور جانب الصدق) أي إنما اشتراط العدالة لظهور جانب الصدق فإذا ظهر الصدق باصل العدالة وجب على القاضي القضاء ولا يلتفت إلى زيادة قوة في العدالة من أحد الجانبين وأما القياس فما صار حجة إلا بالتأثير والتفاوت فيه ثابت لا يمكن إنكاره كما سبق مثال الترجيح بقوة الأثر قول

الشافعي في مسح الرأس أنه ركن في الوضوء فبسن تكراره كغسل سائر الأعضاء وقلنا أنه مسح فلا يسن فيه التكرار كما لمسح على الخف فتأثير المسح في سقوط التكرار أقوى من تأثير الركنية في سنة التكرار إذ الركنية لا تؤثر في التكرار أما وجودا كالقيام والركوع والسجود فإنها ليست بمؤثرة في التكرار حتى لم يشرع تكرار القيام والركوع والسجود للإكمال بل سنت إبطالها له وتكرار السجدة ليس من باب التكميل بل كل سجدة ركن على حدة حتى لا تجوز الضلوة بدونهما وأما عدم ما فلان المضمضة تكررت ولبست بركن ولا يختص الركنية بالتكرار كما لا يختص التكرار بالركنية بل تأثير الركن في تحقيقه وتخصيله لا في التكرار فوصف كونه ركنا ضعيف وتعليلنا بأنه مسح فلا يسن فيه التكرار لتعليل بوصف قوى أثره فإن أثر المسح في التخفيف بين لأشبهة فيه قوى لا ضعف فيه وهذا الترجيح بقوة الأثر في كتب أصحابنا ومساائلها كثيرة جدا فارجع إلى البرزوي وسائر المفصلات (قوله والثاني قوة ثباته على الحكم المشهور به) أي على الحكم الذي شهد الوصف بثبوته (قوله اثبتت تأثيره بالأدلة المتعددة الخ) أي اثبتت تأثير الوصف بأحد الأدلة المتعددة من نص الكتاب أو السنة أو الاجماع لأن الوصف المؤثر إنما صار حجة بأثره ومرجع أثره الكتاب أو السنة أو الاجماع لأن الأثر إنما يعتبر حجة إذا ثبت بواحد من هذه الأدلة فإذا ازداد الوصف ثباتا على الحكم ازداد الوصف قوة بفضل معناه الذي هو رجوع أثره إلى هذه الأدلة (قوله كقولنا في صوم رمضان الخ) أي الترجيح بقوة ثبات الوصف على الحكم كقولنا في صوم رمضان أنه متعين فلا يشترط تعيينه كصوم النفل فإنه أولى من قول الشافعي رحمه الله فرضه فيشترط كالتقضاء لأن تعليلنا وهو أنه متعين كالنفل ثبت على حكمه مما ذكره الشافعي أنه فرض كالتقضاء (قوله لأن تأثير الفرضية في الامثال لا التعيين الخ) علة وجه اولوية تعليلنا لأن تأثير وصف الفرضية في تعليل الشافعي لا يوجب الامتثال باتيان المفروض لا التعيين لا محالة لأن علة الخصم وأنه فرض وصف خاص في باب الصوم وسقوط اشتراط التعيين ثابت في كل ما كان متعينا بمعنى كل شيء كان متعينا في نفسه لا يجب تعيينه فكان ثبات وصف التعيين أثبت في سقوط التعيين من وصف الفرضية في اثبات التعيين الأثرى أن رد الودعة والمغصوب ورد المبيع الفاسد إلى المودع والمغصوب منه والبائع لا يجب التعيين قطعاً لأن الودعة والمغصوب والمبيع متعين فلا يجب تعيينها ثانياً فثبت أن سقوط التعيين بعد التعيين ثابت في كل شيء كان متعينا حتى يقع الكل عن المستحق

بأى طريق وصل الى يد المسالك لتعين المحل فلم يكن التعيين في غير الصوم بوصف الفرضية بل بمعان آخر فكان قولنا اولي (قوله ولذا جاز الحج الخ) وهذا الجام الخصم بقوله اى ولاجل الفرضية لا يقتضى التعيين البتة الا ترى ان الحج يودى بمطلق النية ونية التغل عند الشافعي لانه يتعين بدلالة الحال مع انه فرض فان قيل ان الفرض مؤثر في التعيين كما في الصلوة قلت لانسلم ان تعيين النية باعتبار وصف الفرضية بل باعتبار صيرورة العادة عبادة او باعتبار المزاج وهو مشروع غير هذه الصلوة في هذا الوقت ثم المزاج لا يخلو اما ان كان ثابتا وحينئذ لا بد له من التعيين لا يقال ان تعيين الوقتية ثابت لانه مخصوص به في حق الاداء لان التردد مع هذا التعيين باق فيحتاج الى التعيين وان لم يكن ثابتا كان متعيئا ضرورة والمعين لا يعين فلم يكن التعيين شرطا فلا يفتقر صوم رمضان الى النية من الليل ولا يقتضى ان يكون النية متقدمة عليه كما شرط الشافعي رحمه الله التثبيت بل تجوز من الليل والنهار (قوله وتأدى الزكوة عند هبة الخ) عطف على قوله جاز الحج اى ولاجل تأثير الفرضية في الامتثال لا التعيين جاز تأدى الزكوة بهبة نصاب المال او تصدقه على الفقير ونية الزكوة فنسقط الزكوة عنه لتعيين المحل لاداء الواجب وهو الفقير واما اذا صرف الزكوة الى جهة بر او هبت الى غنى فلا لان المحل لاداء الزكوة هو الفقير لا الغنى (قوله اذ يشهد لتأثير المسح في عدم التكرار اصول الخ) يعنى الترجيح بكثرة الاصول ان يشهد لوصف اصلان او اصول ولا يشهد للوصف الاخر الذي علل به الخصم الاصل واحد فكان هذا الوصف الذي شهد بصحته اصلان او اصول راجعا على الوصف الذي شهد له اصل واحد مثل وصف المسح في مسألة عدم وجوب التثبيت عندنا ووجوب التثبيت عند الشافعي فانه شهد لصحة المسح بعدم التكرار التيمم ومسح الخف ومسح الجبيرة ومسح الجوزب على قول من جوزه ولم يشهد لصحة وصف الخصم وهو كونه ركنا لا الغسل (قوله قبل كثرة الاصول ككثرة الرواة الخ) يعنى ذهب بعض اصحابنا واصحاب الشافعي ان الترجيح بكثرة الاصول غير جائز لان كثرة الاصول في التعليل بمنزلة كثرة الرواة في الخبر وانه لا يترجح بكثرة الرواة على مامر في باب السنة فكذا بكثرة الاصول (قوله وايضا الترجيح بها ترجيح بكثرة العلة) يعنى لافرق بين هذا القسم وبين القسم الثاني وهو قوة ثباته على الحكم لان شهادة كل اصل بمنزلة علة واحدة (قوله قلنا العلة هو الوصف لا الاصل الخ) يعنى ذهب جمهور العلماء الى ان الترجيح بكثرة لان المثبت الحكم هو الوصف المؤثر

لا الاصول التي يستنبط منها العلة (قوله وكثرة الاصول تفيد قوته ولزومه الخ) اى كثرة الاصول توجب زيادة تأكيدها بزيادة لزوم الحكم بهذا الوصف فلها هذا الصلح للترجح (قوله فهى كالشهرة او التواتر او موافقة رواية الاعمال الخ) اى كثرة الاصول في الترجيح بافادة القوة كشهرة الحديث او تواتره او غيرهما فان الخبر هو الحجية وكثرة الرواية ليست بحجة ولكن بسبب كثرة الرواية يحدث قوة في الخبر ويزيد اتصال فيه فيصير الخبر مشهورا او متواترا فتترجح على ما ليس فيه تلك الصفة فحينئذ نكرنا انه في الحقيقة يرجح الوصف القوي على ما ليس بقوي بان يرجح الاصول على اصل كذا في الكشف والبرهان (قوله نعم هذا قريب من القسم الثاني الخ) نعم الترجيح بكثرة الاصول قريب من القسم الثاني من باب الترجيح (قوله قال شمس الأئمة الثلاثة راجعة الى الترجيح بقوة الخ) قال شمس الأئمة وما من نوع من هذه الانواع اى الترجيح بقوة الوصف وثباته على الحكم وكثرة الاصول اذا قدرته في مسألة تبين به امكان تقدير النوعين الاخرين فيه ايضا وذلك لان الاقسام الثلاثة راجعة الى معنى واحد وهو الترجيح بقوة تأثير الوصف الا ان الجهات مختلفة فتعددها باعتبار الجهات فالترجح بقوة الاثر بالنظر الى نفس الوصف والترجح بالثبات بالنظر الى الحكم والترجح بكثرة الاصول بالنظر الى الاصول كذا في الكشف والبرهان فالصواب ان يقول وفي الاخيرين الحكم والاصل حاصله ان القوة في الاول باعتبار زيادة الاثر في الوصف وفي الثاني بشهادة الحكم وفي الثالث بشهادة الاصول فلا يكون الترجيح بقوة الاثر في الوصف الترجيح بقوة شهادة الحكم ولا بكثرة الاصول ولا بكثرة العلة فوضح الفرق جدا لله تعالى ومنه (قوله والرابع العكس اى عدم الحكم عدم الوصف) اى الترجيح بعدم الحكم عند عدم العلة وهو الترجيح بعدم عدم الوصف اعلم ان العلماء اختلفوا في ترجيح عدم عدم فقال بعض لاعبرة به لان عدم لبس بشئ فلا يجوز ان يتعلق به حكم يعنى لا يوجب عدم العلة عدم الحكم ولا وجوده لان عدم لا يصلح مرجحا لان الرجحان لا بد من تحقق ولبس لعدم تحقق وقال المحققون انه صالح للترجح لانه يوجب اختصاص الحكم بذلك الوصف لان عدم الحكم عند عدم الوصف دليل اختصاصه به فيصلح مرجحا من هذا الوجه قال فخر الاسلام وهو اضعف وجوه الترجيح لان عدم لا يتعلق به حكم لكن الحكم اذا تعلق بوصف ثم عدم عند عدمه كان ذلك اوضح لصحته فصلح ان يدخل في اقسام الترجيح انتهى (قوله كفوانا في مسح الرأس

مسح فلا يسن تكراره الخ) اي مثال الترجيح بالعكس قولنا في مسح الرأس انه مسح
فلا يسن تكراره اولي لانعكاس هذا الحكم مع هذا الوصف بما ليس بمسح يعني
ينعدم الحكم المرتب على المسح وهو سقوط التكرار بما ليس بمسح كتغسل اليد
والرجلين والوجه والاعنسال عن الجنابة والحيض فانه يسن فيها التكرار لانها
لبست بمسح (قوله من قوله ركن فبسن تكراره) اي قولنا اولي من قول الشافعي
انه ركن فبسن تثليثه (قوله لعدم انعكاسه لان المضمضة متكررة ولبست بركن) اللام
في قوله لعدم علة الاووية يعني قول الشافعي انه ركن لا ينعكس لان التكرار
ليس بمنعدم عند عدم الركن فانه موجود في المضمضة والاستنشاق مع انها ليسا
بركنين فثبت ان ما قلنا ارجح لانعكاسه بيانه ان قولنا مسح الرأس مسح فلا يسن
تكراره كسح الخف فانه منعكس لان كل ما ليس بمسح يسن تكراره كتغسل الوجه
وغيره كما سبق بخلاف قوله مسح الرأس ركن وكل ما هو ركن يسن تكراره
كسائر الأركان فانه غير منعكس لان عكسه ان كل ما ليس بركن لا يسن تكراره
وهذا غير صادق لان المضمضة والاستنشاق ليسا بركنين ومع ذلك يسن تكرارهما
اعلم انه انما جعل عدم الحكم في جميع عدم الوصف عكسا لان المراد بالعكس
ما هو متعارف بين الناس وهو جعل المحكوم به محكوما عليه مع رعاية الكلية اذا
كان الاصل كلبا كما يقال كل انسان حيوان ولا ينعكس اي لا يصدق كل حيوان
انسان فاذا عرفت هذا فاعلم ان عدم الحكم في جميع صور عدم الوصف لازم
لهذا العكس فلهذا سمي عكسا وانما قلنا انه لازم لان الاصل وهو قولنا كلما
وجد الوصف وجد الحكم وعكسه كلما وجد الحكم وجد الوصف ومن لوازم هذا
كلام لم يوجد الوصف لم يوجد الحكم فسمى هذا عكسا كذا في التوضيح (قوله
واذا تعارض سببها هذا بيان المخلص عن التعارض) اي اذا تعارض ضربا
ترجح اقدمهما لمعنى في الذات والثاني في الحال كان الرجحان في الذات اولي
واحق من الرجحان في الحال (قوله بحسب ذاته او ببعض اجزائه) كوجود النية
في الصوم قبل اليوم او ببعض اجزاء اليوم كوقوع النية في اكثر اليوم عندنا (قوله
لسبق الذات الخ) يعني الرجحان في الذات اولي منه في الحال لوجهين احدهما
ان الذات اسبق وجودا من الحال امارتبه اوزمانا فاذا وقع الترجيح يعني في الذات
وهو سابق لا يتغير هذا الترجيح بما يحدث من معنى في حال بعده فبصير كاجتهاد
امضى حكمه يعني قضى القاضي بتنفيذه لا يحتمل التمسح باجتهاد قاض آخر (قوله
لم يتغير بشهادة عدلين الخ) اي لم يتغير هذا الحكم الذي وقع بشهادة المستورين

بشهادة عدلين لقاض آخر بعده (قوله وقيام الحال به اي بالذات الخ) هذا
علة ثانية للرجحان في الذات اولي منه في الحال لان الحال قائمة بالذات يعني تابعة له
وما كان قائما بغير نفسه كان موجودا من وجه دون وجه فكان له حكم العدم
في حق نفسه لعدم قيامه بنفسه وعدم بقاءه بنفسه ايضا فوجب ان يكون الحال
موجودا من وجه دون وجه لانها تابعة بغيرها والذات موجود من كل وجه
فلا يصح ان يكون الموجود من وجه راجحا على الموجود من كل وجه (قوله
فلور رجحنا الحال العارض الخ) يعني اذا صار الدليل راجحا بذاته لا يجوز ان يصير
الاخر راجحا باعتبار الحال لانه يصير الحال ناسخا للاصل مبطلا له وهذا باطل
جدا فثبت ما دعيناه وقد ثبت في الجملة ان التبع لا يصح راجحا ولا ناسخا له وهذا
النوع من الترجيح عندنا والشافعي خفي عليه هذا الحد في بعض المسائل وهو مغدور
في مثل تقدم اي في الخطأ في مواضع الخطأ لانه مجتهد وانه معذور ومع هذا أمور
والمصعب في مراكز الزوال مأجور يعني ومن اصاب الحق في مركز يزل اقدام
الاخرين فهو مأجور يعني اباحيفه واصحابه فانهم اجتهدوا غاية الجهد وجدوا
غاية الجهد وقرعوا ابواب الاجتهاد وسلكوا طريق الرشاد وفتحوا سبيل السداد
ولجوا ولجوا وجدوا وجدوا وبالله التوفيق والنور ومن لم يجعل الله نورا قاله من نور
بيان قوة الترجيح بالذات على الترجيح بالحال باتفاق بيننا وبين الخصم قولنا في ابن
ابن الاخ لاب وام اولاب انه احق باخذ الميراث بالعصوبة من العم لان هذا راجح في ذات
القربة وهي الاخوة التي هي مقدمة على العم والعم راجح بحاله بقرب اي الدرجة
يعني بواسطة الجهد وفي شرح المنار والمرجع في العم الحال وهي زيادة القرب
وكذلك العمسة لام مع الحال لاب وام احق بالثلثين والثلث الحال لانها راجحة
في ذات القربة لاتصالها بالميت بالاب والحال راجح بالحال وهي الذكورة وقوة
القربة بام الميت من الجانبين والاتصال للعممة من جانب واحد وابن الاخ لاب
وام احق من ابن الاخ لاب لاستوائهما في الذات فبرجح بالحال فان قرابة كل
واحد منهما قرابة الاخوة فبترجح بالحال يعني بترجح ابن الاخ لاب وام بالحال
وهي الاتصال من الجانبين وابن ابن الاخ لاب وام لا يرث مع ابن الاخ لاب
للرجحان في الذات وامثلة الترجيح بالذات على الترجيح بالحال كثيرة والتفصيل
في البردوي (قوله كقولنا في صوم رمضان الخ) اي الترجيح بالذات اولي واحق
من الترجيح كقولنا في مسألة النية في صوم رمضان وكل صوم نذر معين انه يجوز
بالنية اذا وجدت من النهار قبل اتصاف النهار لان الصوم ركن واحد تعلق

جوازه بالعزيمة فاذا وجدت العزيمة في بعض اليوم دون البعض تعارضا فرجينا
 بالكثرة التي هي معنى راجع الى الذات وحكمنا بالصحة (قوله وقال الشافعي رحمه الله
 لا يصح لانقضاء النية في بعض العبادات) يعني رجع الشافعي البعض الذي لم يوجد فيه
 العزيمة فحكم بالفساد احتياطا في باب العبادات فان الاصل في العبادات انه اذا اجتمع
 فيها جهة الصحة والفساد يرجح فيه جهة الفساد بالاتفاق (قوله وترجيحنا
 بالكثرة اولى الخ) هذا جواب عن قول الشافعي اي ترجيحنا بوجود النية في اكثر
 اجزاء اليوم اولى لان الكثرة من باب الوجود لانها تحصل بانضمام الاجزاء وهو
 معنى راجع الى الذات والفساد ومن الاحوال فانه طار على الذات من كل وجه
 والترجيح بالذات مقدم على الترجيح بالحال كذا في التحقيق قال فخر الاسلام
 والجواب عن قول الشافعي ما ذكرنا ان هذا اي ترجيح الفساد يؤدي الى نسخ الذات
 بالحال انتهى حاصله ان اعتبار جانب الكثرة يوجب الجواز واعتبار جانب الفساد
 يوجب عدم الجواز فتعارضا فرجينا جانب الجواز على عدم الجواز لان في ترجيح
 جانب الفساد يلزم ابطال جانب الجواز وهو نسخ وهو باطل (قوله فان قلت
 ما ذكرته الخ) حاصل السؤال ان ترجيح الذات على الحال لسبقه وتقدمه عليه
 انما يصح في ذات وحال نفسها (قوله لاني مطلق الذات والحال الخ) اي لاني تقدم
 مطلق الذات ومطلق الحال سواء كان حال لنفسها او حال لذات اخرى لان ترجيح
 الخصم يقع بحال ذات اخرى فيساويان بل تقدم حال الشيء الاخر على ذات
 شيء اخر كحال الاب وذات الابن لان حال الاب مقدم وجودا وزمانا على ذات
 الابن (قوله ان الكلام فيما اذا ترجح احد القياسين بما يرجع الى وصف يقوم به
 بحسب ذاته او اجزائه) يعني كلامنا في ترجيح الصحيح على الفاسد تكون النية واقعة
 في اكثر النهار والترجيح بالكثرة ترجيح بالوصف الذاتي لان الكثرة وصف يقوم
 بالكثير بحسب اجزائه فيكون وصفا ذاتيا اذا المراد بالوصف الذاتي وصف
 يقوم بالشيء بحسب ذاته او بحسب بعض اجزائه حاصله ان الترجيح بالحال
 وبالذات قد يقعان في شيء واحد كما في مسألة النية رجحانا بالكثرة وهي راجعة الى
 ذات الصوم (قوله والاخر بما يرجع الى وصف الخ) اي ترجيح القياس الاخر
 وهو ترجيح الفاسد على الصحيح بوصف العبادات فان وصف العبادات يوجب
 الفساد وهو وصف عارض لان وصف العبادات للامسالك عارض لان
 الامسالك من حيث الذات ليس بعبادة كالامسالك عادة الى وقت الطعام بل صار
 عبادة يجعل الله تعالى وهو اخر خارج عن الامسالك بخلاف الكثرة لان الكثرة

وصف يقوم بالكثير بحسب اجزائه فتكون وصفا ذاتيا اذا المراد بالوصف الذاتي
 وصف يقوم بالشيء بحسب ذاته او بحسب اجزائه والوصف العارضى وصف
 يقوم بالشيء بحسب امر خارج عنه (قوله تذييل كما ختم مباحث الادلة
 الصحيحة بالادلة الفاسدة تكميلا للمقصود وسماه تذييلا) يعني كما ختم مباحث الادلة الصحيحة
 بالادلة الفاسدة تكميلا للمقصود وسماه تذييلا كذلك ختم مباحث الترجيحات المقبولة
 بالترجيحات المردودة وسماه تذييلا (قوله والمناسبة لا يخفى على الفطن) اي
 مناسبة تسمية التذنيب والتذليل بالمباحث السابقة لا يخفى على الفطن لان التذنيب
 جعل الشيء ذنبا لشيء آخر لكونه متمم له ومتعلقا به فيكون في ذات الشيء وهو الادلة
 والتذليل في ترجيح الادلة وهو خارج عن ذات الشيء فتأمل (قوله منها غلبة الاشياء)
 اي من الوجوه الفاسدة ترجيح احد المتعارضين على الآخر بغلبة الاشياء (قوله
 وهو) اي الترجيح بغلبة الاشياء (قوله ان يكون باحد الاصلين شبه من وجه
 واحد الخ) مثاله قول الشافعي رحمه الله ان الاخ المشتري لا يعتق عنده لان الاخ
 يشبه الولد والوالد من وجه وهو الحرمة ويشبه ابن العم بوجه كحل الزكوة وحل
 زوجته وقبول الشهادة ووجوب القصاص (قوله وكثرتها لا توجب ترجيحها الخ)
 يعني قلنا ترجح الشافعي رحمه الله بالمشابهة الكثيرة باطل لان المشابهة في وصف
 واحد مؤثر في الحكم المطلوب اقوى من المشابهة في الف غير مؤثر كذا
 في التوضيح حاصله ان الاخ يشبه الابن والاب بوصف الاخوة وهو سبب الحرمة
 فيعتق احد الاخوين على صاحبه بالملك كما يعتق الابن على الاب وبالعكس
 بالملك (قوله وكل اصل يشهد بصحته الخ) اي وكل اصل يشهد بصحته بوصف
 واحد مؤثر فيوجب قوته وثباته في الحكم المشهود به (قوله فاما هناك فالاصل
 واحد الخ) اي اما في قول الشافعي الذي نحن بصدده فالاصل واحد والاصناف
 متعددة لان كل شبه وصف على حدة لكونه جامعا بين الاصل والفرع ضدا فهذا
 مثل الترجيح بكثرة الادلة لا بكثرة الاصول قال الغزالي رحمه الله تعالى ترجح العلة
 بكثرة شبهها باصلها على التي هي اقل شبهها باصلها ضعيف عند من لا يرى مجرد
 الشبه في الوصف الذي يتعلق به الحكم موجبا للحكم ومن رأى ذلك موجبا فغابته
 ان يكون كعلة اخرى ويجب ترجيح علتين على علة واحدة لان الشيء يترجح
 بقوته لا بانضمام مثله اليه كما لا يترجح الحكم الثابت بالكتاب والسنة والاجماع
 على الثابت باحد هذه الاصول كذا في الكشف (قوله كجواز دفع الزكوة الخ)
 فيه نظر لان الوصف الذي جعل علة لعدم العتق وهو جواز وضع الزكوة قد انعدم

في الكافر يعني اذا ملك اخا كافرا لا يعتق مع انه لا يجوز وضع الزكوة فيه فلم يترتب
 عدم العتق على جواز وضع الزكوة (قوله بخلاف الوالد مع الوالد) فان القصاص
 لا يجري فيهما من الطرفين بل من طرف واحد وهو قتل الولد والده واما قتل الوالد
 ولده فلا يوجب القصاص (قوله فلا يعتق كابن العم) اي لا يعتق الاخ المشتري
 كما لا يعتق ابن العم المشتري (قوله وهذا باطل لما قلنا ان كل شبه يصلح قياسا
 والترجيح الخ) اي الترجيح بغلبة الاشباه باطل لان كل شبه يصلح قياسا اي
 علة لان الاشباه او صاف يجعل عملا وكثرة العلة لا توجب ترجيحا لانه ترجيح
 القياس بالقياس الاخر والاية بالاية الاخرى والخبر بالخبر الاخر وهذا باطل (قوله
 في الاشياء الاربعة) وهي الخنطة والشهير والتمر والملح (قوله فكان التعليل بالطعم
 اولى) يعني جعل الشافعي رحمه الله الطعم في الخنطة وغيرها علة اولى من جعل
 الكيل والجنس علة (قوله لانه اوفق بالمقصود الخ) لانه يعم القليل كالحقنة
 والكثير كالكيل وما دونه والتعليل بالكيل مختص بالكثير فلا يتناول القليل فكان
 التعليل بالوصف الذي يوجب العموم اولى لان المقصود من التعليلات تعميم
 الاحكام (قوله وهو فاسد) اي باطل كما قال فخر الاسلام (قوله لان خاص اصل
 الوصف وهو النص فانه فرعه) اي لان الوصف فرع النص والنص العام
 والخاص سواء عندنا في ايجاب الحكم القطعي وعنده لا يجوز ترجيح العام على
 الخاص لان العام ظني والخاص قطعي عنده (قوله فكيف يصح هذا الخ) يعني كيف
 صار العام في الفرع احق واولى من الخاص لان اثر العام ادنى من اثر الخاص في الرتبة
 (قوله بل افادة حكم في الفرع) اقول فيه بحث لان المقصود في اثر العام سواء
 كان بالدلالة او بالافادة (قوله ولان التعدي غير مقصود عنده علة اخرى للغساد)
 اي التعدي عند الخصم غير مقصود ولهذا جوز التعليل بعلة قاصرة فكان
 وجود التعدي وعدمها سواء لجواز التعليل بدون التعدي فبطل الترجيح بالعموم
 الذي هو عبارة عن زيادة التعدي لان التعدي غير مشروط عندهم الا ترى
 ان كثيرا من اصحاب الشافعي لم يرجحوا التعدي على القاصرة وقالوا هما سواء
 منهم صاحب القواطع والغزالي ورجح بعضهم القاصرة على التعدي منهم
 ابواسحق الاسفرائني ولو كان العموم مقصودا لترجحت التعدي بعمومها على
 القاصرة بالاتفاق قال الغزالي ترجيح التعدي على القاصرة ضعيف وعندنا
 صار الوصف علة بمعناه وهو تأثير الوصف لا بصورته والعموم صورة لان العموم
 من اوصاف الصيغة ولا اعتبارها في العلة (قوله لكنه معترف باولوية التعدي

بلامرية الخ) فيه بحث لانك عرفت ان صاحب القواطع والغزالي قالاهما سواء
 ورجح بعضهم القاصرة على التعدي وقال الغزالي ترجيح التعدي على
 القاصرة ضعيف فعلى هذا التقرير كيف يكون الاعتراف من اصحاب الشافعي
 باولوية التعدي بلاشك والعجب ان المصنف رحمه الله اعان الى الشافعي في هاتين
 العلتين (قوله اقله الاجراء الخ) اي من الوجوه الفاسدة الترجيح بقلة الاوصاف
 فيقال ذات وصف كالثمنية او الطعم احق لانه اقصر نباتا من ذات وصفين الكيل
 والجنس او الوزن والجنس حاصله رجع الشافعي بوصف الطعم او الثمنية في باب
 الربوا على التعليل بوصف الكيل والجنس او الوزن والجنس بوحدة وصف الطعم
 او الثمنية وقال ان علتنا وصف واحد وهو الطعم او الثمنية والجنس شرط فكان
 اولى من علتكم وهي القدر والجنس لانه لا يتوقف في الاثبات على وصف آخر
 ولانه اقصر نباتا فكان اولى ومحصوله العلة عند الشافعي رحمه الله الطعم
 في المطعومات والثمنية في الاثمان والجنس شرط والمساواة مخلص عن الحرمة
 والاصل هو الحرمة عنده لقوله صلى الله عليه وسلم في ارواه البخاري ومسلم
 رحمهما الله تعالى لا يتبعوا الذهب بالذهب الامثلة بمثل الحديث يدل على تضيق
 تحصيله لان الابتداء بالنهي مشعر بان حرمة البيع اصل فيه والجواز يعارض
 وهو التقابض والمساواة مخلص اذا اقتصر على قوله لا يتبعوا لما جاز بيعة كذا
 في الزيلعي ولانه نص على شرطين التقابض والمساواة وكل ذلك يشعر بالعزة
 والخطر كاشتراط الشهادة في النكاح فيعزل بعلة تناسبه اظهار العزة والخطر
 وهو الطعم لبقاء الانسان به والثمنية لبقاء الاموال التي هي مناط المصالح بها
 ولا اثر للجنسية في اظهار العزة والخطر فجعلناه شرطا والحكم يدور مع الشرط
 (قوله لقربه من الضبط) علة الترجيح او الاولوية اي لقرب وصف واحد من
 الضبط لكونه اقصر نباتا من ذات وصفين الكيل مع الجنس او الوزن مع الجنس
 (قوله وبعده عن الغلط والخلاف) لانه لا يتوقف في الاثبات على وصف آخر
 حتى يقع الغلط والخلاف ان العلة جنس (قوله وهو فاسد) وفي البرزوي باطل
 (قوله لان العبرة بالمعنى لا بالصورة) اي لان العبرة في التعليل بالمعنى لا بالصورة
 لان العلة فرع النص والنص الذي خص نظمه بضرب من الاجاز والاختصار
 والنص الذي اشبع بيانه سواء في ايجاب الحكم يعني لا يترجح الموجز على المطول
 بايجازه ولا المطول على الموجز بتطويله وانما الترجيح في هذا الباب بالمعاني المؤثرة
 واما بالصورة فلا والقلية والكثرة صورة ولم تعتبر ذلك الرجحان بالقلية والكثرة في النص

الذي صار حجة بنظمه فكذلك القلة والكثرة في اجزاء العلة لا تعتبر لان العلة
 صارت علة بالتأثير لا بالقلة والكثرة فهذا اولى لانه اعتبار بالتأثير من وجهه
 ولا اعتبار للصيغة في العلة فان قيل فداعتبرت الكثرة في باب الصوم ولم تعتبر
 في اجزاء القلة حتى رجحت الكثير على القليل قلت لان الصوم قد صار صوما
 باعتبار الصورة والمعنى فكان اعتبار الصورة فيها جائزا فجاز ترجيح الصوم
 بالكثرة التي ترجع الى الذات (قوله كما فهمنا القدر والجنس من اشارة المماثلة
 المذكورة فيه) اي في الحديث المشهور وهو قوله صلى الله عليه وسلم الخنطة بالخنطة
 مثل يدي والفضل ربوا واعد الاشياء الستة الخنطة والشعر والتمر والملح والذهب
 والفضة على هذا المثال بل المماثلة في المعيار صريح بعبارة الا ترى الى ما يروى
 مكان قوله مثلا بمثل كيلا بكيل وفي الذهب وزنا بوزن ولان في اعتباره سد باب
 البياعات فانه فلما يخلو عوضان من جنس عن تفاوت اول قوله صلى الله عليه وسلم
 جيدها وردبها سواء والطعم والتمنية من اعظم وجوه المنافع والسبيل في مثلها
 الاطلاق بابلج الوجوه لشدة الاحتياج اليها دون التضييق فيه فلا يعتبر بما ذكره
 كذا في الهداية (قوله فاین هذا من ذلك) اي فاین ما اعتبرناه باعتبار التأثير الثابت
 مما اعتبره الشافعي بالتفرد باعتبار صورة العلة لا المعنى (قوله اذكل منها يفيد قدرا من
 الظن) يعني رجح بكثرة الدليل عند البعض لاجل حصول غلبة الظن بالحكم بسبب
 كثرة الدليل اذكل منها يفيد قدرا من الظن (قوله ولان ترك الاقل اسهل من ترك الاكثر)
 اي اذا تمارض الادلة الكثيرة والقليلة ولا يمكن الجمع بينهما لامتناع اجتماع الضدين
 فاما ان يترك الجميع او الاكثر والاقول وترك الدليل خلاف الاصل فترك الاقل اسهل
 من ترك الكل والاكثر ترجيح بكثرة الدليل (قوله ولان استقلال كل الخ) يعني
 قال ابو حنيفة وابو يوسف لا يرجح بكثرة الدليل لهما ان كل دليل مع قطع النظر
 عن غيره مؤثر فوجود الغير وعدمه سواء لانه بالنظر الى استقلاله في التأثير جعل
 الغير كان لم يكن لان الترجيح بقوة الاثر وذلك بما يصلح وصفا وتبع الدليل لا بما هو
 مستقل بالتأثير اتفقوا الشيء انما يكون بصفة توجد في ذاته او يكون تبعاله واما
 ما يستقل فلا يحصل للغير قوة بانضمامه اليه بل يكون كل منهما معارضا للدليل
 الموجب للحكم على خلافه فيساقط الكل بالتعارض وهذا معنى قوله جعل
 الغير كان لم يكن وايضا القياس على الشهادة فانه لا يرجح بكثرة الشهود اجابا لان
 الترجيح في الشرع او اللغة انما يقع بوصف هو تابع لا بما هو اصل مستقل ولهذا
 قال في غير الاسلام قلنا ان الترجيح لا يقع بما يصلح علة بانفراده وانما يقع بوصف

لا يصلح لاثبات الحكم بانفراده كرجل اقام شاهدين على عين واقام اقرارا بعة
 لم يرجح لان ذلك علة انضم الي مثلها فلم يصلح وصفا وانما يقع الترجيح بوصف
 مؤكدا لعنى الركن ولذلك لم يقع الترجيح بشاهد ثالث على الشاهدين لانه لا يزيد الحجمة
 قوة ولا صدقها تو كيدا ولهذا قالوا ان القياس لا يترجح بقياس آخر ولا الحديث
 بخديث آخر ولا القياس بالنص ولا نص الكتاب بنص آخر وانما ترجح النص بقوة
 فيه على ما مر ذكره حتى صار الحديث المشهور اولى من الغريب لان الشهرة
 توجب قوة في اتصاله بالرسول صلى الله عليه وسلم انتهى المراد من الغريب
 ما كان ادنى من المشهور كذا ذكره في غير الاسلام في اول البردوى فيكون المشهور اولى
 منه لان الشهرة بمنزلة الوصف الذي اتصل بالخبر كالتواتر يقال مشهور ومتواتر
 كذا في الشروخ فعلى هذا فلا يرجح بكثرة الرواة ما لم تبلغ حد الشهرة وايضا
 الاجماع على عدم ترجيح ابن عم او اخ لام في التعصيب فانه لا يرجح بحيث يستحق
 جميع المال على ابن عم ايس كذلك بل يستحق كل بسبب على انفراده ولو كان
 الترجيح بكثرة الدليل ثابتا كان الترجيح بكثرة دليل الارث ثابتا واللازم منتف خلافا
 لابن مسعود في ابن عم هو اخ لام فانه راجح عنده على ابن عم ليس كذلك
 اي يستحق جميع الميراث ويحبب الاخر (قوله اجيب بان السرف فيه الخ) اي اجيب
 عن هذا السر بالفرق الدقيق وهو ان الكثرة معتبرة في كل موضع يحصل بها
 هيئة اجتماعية ويكون الحكم منوطا بالمجموع من حيث هو مجموع يعني كل امر
 منوط بالكثرة كحمل الحجر الثقيل والحروب ونحوهما فان الاكثر فيه راجح على
 الاقل حاصل الكلام في هذا المقام ان الكثرة ان تأدت الى حصول هيئة اجتماعية
 هي وصف واحد قوي الاثر كانت صالحة للترجح لان المرجح هو القوة لا الكثرة غاية
 ان القوة حصلت بالكثرة والافلا فبكثرة اجزاء العلة توجب القوة كافي لثقل الاثقال
 والحروب (قوله وانها غير معتبرة في كل موضع لا يحصل فيها تلك الهيئة الخ)
 يعني كل امر منوط بكل واحد بكثرة جزئياته كافي المصارعة مثلا فان الكثير لا يغلب
 القليل فيها بل اب واحد قوي كرسيم وابو مسلم خراساني مثلا يغلب الالف
 من الصغاف (قوله وكثرة الاصول من الاول) اي من قبيل الوجه الاول فالظاهر
 ان يقول فكثرة الاصول كافي التوضيح لانه تفرع (قوله لا بكل) اي لا بكل واحد
 من الاجزاء فيكون من قبيل الاول (قوله وكثرة الادلة من الثاني) اي من قبيل الثاني
 هذا هو الاصل فاحكمه وفرع عليه الفروع (قوله لان الهيئة الاجتماعية
 يحصل) الظاهر ان يقول لا يحصل لان الرواة اذا لم يبلغوا حد الشهرة لم يحصل

هيئة الاجتماعية اما اذا بلغوا فقد حصل هيئة الاجتماعية تمنع التوافق على الكذب لان الشهرة توجب قوة في اتصاله بالرسول عليه السلام كما سبق تفصيله وقبل بلوغ هذا الحد يحتمل كذب كل واحد منهم (قوله ولا يترجم نص بنص آخر) يعني اذا وقع التعارض بين آيتين لا يترجم احد لهما بآية اخرى الا ترى اذا جرح رجل رجلا جراحة واحدة وجراحة اخرى جراحات فوات منها وذلك خطأ ان الدية تجب نصفين ولا يترجم صاحب الجراحات الكثيرة حتى يجعل وحده قاتلا لان كل جراحة تصلح علة معارضة فلم تصلح نصفها يقع به الترجيح كذا في البردوي وانما يترجم بقوة نص بان يكون نصا في مقابلة الظاهر او مفسرا في مقابلة النص او محكما كذلك وكذا الحديث لا يترجم بحديث آخر بل بقوته كالمشهور في مقابلة الغريب والاحاد والتواتر في مقابلة المشهور (قوله اي لا يترجم قياس الخ) اي لا يترجم قياس بانضمام قياس آخر اذا كانت العلة في احدهما مغايرة للعلة في الاخر لکنهما ادبا الى حكم واحد كما ان علة الربوا عند الشافعي رحمه الله الطعم وعند مالك رحمه الله الطعم والادخار وكل واحد من العلتين توجب حرمة بيع الحفنة من الخطة بالحفتين منها حاصله الترجيح بقوة الاثر لانه بالاثرتي تقوى ركن القياس لا بانضمام قياس آخر (قوله اذ لو وافقه في العلة لكان من كثرة الاصول لامن كثرة الادلة) يعني اذا انضم قياس بقياس آخر وكانت العلة فيهما شائبا واحدا لكن المقبس عليه متعدد فانه حينئذ لا يكون قياسا بل قياس واحد مع كثرة الاصول وهذا يصلح للترجيح

المقصد الثاني من الكتاب في الاحكام وما يتعلق بها

(قوله فرغ عن مباحث الادلة فشرع في بيان الاحكام) يعني قدم مباحث الادلة على مباحث الاحكام لان العلة سابقة على المعلول هو متفرع عليها فلها هذا قدم مباحثها عليها (قوله وما يتعلق بها من مباحث الحاكم الخ) ووجه تعلقها بها ان الحكم الى الحاكم والمحكوم به وعليه (قوله وركن في الحاكم) وهو الله تعالى لا العقل كما سبق في باب الامر (قوله في الحكم وهو اثر خطاب الله تعالى) سواء كان وضعيا او تكليفيا (قوله وركن في المحكوم به) وهو فعل المكلف (قوله وركن في المحكوم عليه) وهو المكلف

باب الحكم قوله عرفه بعض الشافعية بخطاب الله المتعلق بافعال المكلفين هذا التعريف منقول عن الاشعري فقوله خطاب الله يشمل جميع الخطاب وقوله المتعلق بافعال المكلفين يخرج ما لبس كذلك (قوله والقييد الاخير الخ) اي قوله اذا ظهر لادخال خطاب المعدوم لان من كان معدوما وقت زول الخطاب لم يكن

داخلا في الخطاب فدخل بقوله اذا ظهر المؤمنون الذين يظهرون انا فانا الى يوم القيمة (قوله والتعريف في افعال المكلفين الخ) الظاهر ان يقول وافعال المكلفين في التعريف للجنس مجازا يعني ان المراد بافعال المكلفين فعل كل مكلف فيكون جنسا مجازا لا جمعا لان الجمع اذا اضيف فيضمحل معنى الجمع كعبدي حر فانه اذا كان له عبد واحد يعتق فكقول حسنان بن ثابت رضی الله عنه لنا الحفنة الغريبلين بالضحي واسبافنا يقطرن من نجاسة دما والمراد جنس الحفنة والسيف وان لا يكون مدحا بل ذما فتأمل ولان الجمع اذا قوبل بالجمع يقتضي انقسام الاحاد الى الاحاد (قوله والخطاب جنس الخ) لان الاصل عدم الاضافة كما قال البيضاوي رحمه الله في قوله تعالى فدل الخيرات فارجع ثمه فيشمل جميع الخطاب سواء كان من الله تعالى او من غيره (قوله وخرج باضافته الخ) اي خرج باضافة الخطاب الى الله تعالى خطاب غيره لان المراد من الحكم الحكم الواقع في كتاب الله تعالى (قوله وبوصفه بالمتعلق الخ) الباء متعلقة بخروج المؤخر لکن لا فائدة في تصريحه وتأخيره لانه معطوف بقوله وخرج باضافته (قوله قيل لکن بقي تحت الخ) القائل الاشعري رحمه الله وقال صاحب التوضيح فبق في الحد نحو خلقكم وما تعملون مع انه لبس بحكم انتهى فلا يكون التعريف مطردا مانعا (قوله فزيد بالاقتضاء او التخيير الخ) اي زاد الاشعري بالاقتضاء اي الطلب وهو اما طلب الفعل جازما كما لا يجاب او غير جازم كالندب او طلب الترتك جازما كالتحريم او غير جازم كالكرهية (قوله او تخييره بينهما) اي او تخيير المخاطب بين الفعل والترتك كالاباحة فخرج ذلك عن الحد (قوله ثم اورد الاحكام الوضعية على انعكاسه) يعني اورد على التعريف بعد ضم قوله بالاقتضاء او التخيير الاحكام الوضعية لانها داخلية في الحكم مع ان التعريف لبس بمنعكس جامع (قوله فزيد بالوضع لتعميمه) اي زاد البعض في التعريف قوله او الوضع ليدخل الحكم بالسببية والشرطية ونحوهما اعلم ان الخطاب نوعان اما تكليفي وهو المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير واما وضعي وهو الخطاب بان هذا سبب ذلك او شرطه كالدلوك سبب للصلوة والطهارة شرط لها فلما ذكر احد النوعين وهو التكليفي وجب ذكر النوع الاخر وهو الوضعي والبعض لم يذكر الوضعي لانه دخل في الاقتضاء والتخيير لان المقصود من كون الدلوك سببا للصلوة انه اذا وجد الدلوك وجب الصلوة والوجوب من باب الاقتضاء لکن الحق هو الاول لان المفهوم من الحكم الوضعي تعلق شيء بشيء آخر والمفهوم من الحكم التكليفي لبس هذا ولزوم احدهما الاخر في مادة لا يدل على اتحادهما في جميع المسألة (قوله ولما كان الحكم الخ) اي لما كان الحكم

في اصطلاح الفقهاء ما ثبت بالخطاب كالوجوب والحرمه لانفس الخطاب قلت
وهو اثر الخطاب الخ حاصله ان الفقهاء عرفوا الحكم الشرعي بهذا التعريف ويطلقون
الحكم على ما ثبت بالخطاب كالوجوب والحرمه مجازا بطريق اطلاق اسم
المصدر على المفعول كالخلق بمعنى المخلوق لانه لما شاع فيه صار منقولا اصطلاحيا
وهو حقيقة اصطلاحية فلا يؤخذ في التعريف مجاز ولو سلم فيجوز اخذه فيه ان
كان مشهورا والمصدر بمعنى المفعول مشهور لكن يرد على تعريف الحكم وهو
خطاب الله الخ ان الحكم المصطلح ما ثبت بالخطاب لاهو اى لا الخطاب فلا يكون
ما ذكر تعريف الحكم المصطلح بين الفقهاء وهو المقصود بالتعريف وايضا يخرج
ما يتعلق بفعل الصبي كجواز بيعه وصحة اسلامه وصلاته وكونها مندوبة ونحو
ذلك فانه ليس بتعلق بافعال المكلفين مع انه حكم فان قيل هو حكم باعتبار تعلقه
بفعل وليه قلنا هذا فخر الاسلام والصلوة لا يصح واماني غيرهما فان تعلق
الحكم بماله او بذمته حكم شرعي ثم اداء الولي حكم آخر مرتب على الاول لاعتينه
فينبغي ان يقال بافعال العباد ويخرج منه ما ثبت بالقياس اذ لا خطاب هنا الا ان
يقال يدرك بالقياس ان الخطاب ورد بهذا لانه ثبت بالقياس فان القياس مظهر
لامتثبات فاندفع الاشكال وايضا يخرج نحو امنوا وفاعتبروا من الخدمع انهما حكم
فالمراد بالايمان هنا التصديق فوجوب التصديق حكم مع انه ليس من الافعال
المذكورة اذ المراد بالافعال افعال الجوارح ووجوب الاعتبار اى القياس حكم مع
انه ليس من افعال الجوارح ولهذه اليرادات على تعريف الفقهاء قال قلت
وهو اثر خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين الخ حتى سلم من هذه اليرادات
اقول لا يسلم تعريفه ايضا من ايراد ما يتعلق بفعل الصبي ولهذا اجاب بقوله واما
عبادة الصبي ففي حكم المستثنى لما سيجي في بحث العوارض فالكلام ههنا في فعل
المكلف فقط انتهى ومن قوله آمنوا وفاعتبروا فتأمل (قوله فهو نوعان الخ) قال
فخر الاسلام الاحكام نوعان احكام الدنيا واحكام الآخرة فاما احكام الدنيا
فانواع اربعة قسم منها ما هو من باب التكليف كالصلوة والصوم والثاني ما شرع
عليه لاجته غير كالديون ومنها ما شرع له لاجته كالجهيز والتكفين ومنها
ما لا يصلح لقضاء حاجته كالتقصاص وهذه احكام الدنيا انتهى (قوله فانها صفات
الخ) اى فان الوجوب والحرمه والتدب صفات للصلوة التي وهى فعل المكلف
بطريق الوجوب وكذا القتل وهو صفة فعل المكلف بطريق الحرمه وكذا
النوافل في الصلوة والصوم وهى صفة فعل المكلف بطريق التدب اما بيان التدب

من

من فعل المكلف فانه لزم بالشروع وحصل بادائه تفرغ الذممة والثواب فان قات
ان الحكم اما تكليفي كالوجوب والحرمه ونحوهما واما وضعي كالسببية والشرطية
ونحوهما فان اراد بالتكليفي ما يتعلق بفعل المكلف فالوضعى ايضا كذلك على
ما صرح به وان اراد ما يقع التكليف به فالتدب ليس كذلك قلت اراد ما وقع التكليف به
وعد التدب منه تغليا لكونه احد الاقسام الخمسة المشهورة للحكم على انه
لامشاحة في الاصطلاح (قوله ولا بحث عنه ههنا) اى لا بحث عن الاثر لفعل
المكلف ههنا لان المراد بالحكم اسناد امر الى آخر فانه مصدر قولك حكمت
بكذا لا الخطاب ولا اثر الخطاب فيكون الحكم ههنا بمعنى اسناد الشارع امر الى
آخر فيماله تعلق لفعل المكلف من حيث هو مكلف صريحا كالنص او دلالة
كالاجماع والقياس فلا يكون يجعل الملك وما يتعلق به اقسام الحكم الشرعي
على ان التحقيق ان اطلاق الحكم على الخطاب وعلى الاثر المترتب على العقود
انما هو بطريق الاشتراك والمقصود ههنا بيان اقسام ما يطلق على لفظ الحكم
في الشرع لكن على هذا يلزم ان لا يكون الوجوب ونحوه قسما من الحكم لان الوجوب
والحرمه من اقسام ما هو اثر لفعل المكلف لاصفة له كاجابة الانتفاع الثابتة بالبيع
وحرمه الوطى الثابتة بالطلاق اجيب بانها من صفاته ايضا اذ الانتفاع
والوطى فعل المكلف ولا منافاة بين كون الحكم صفة لفعل المكلف واثره كما سيجي
(قوله والاول الى قوله فالكلام ههنا في فعل المكلف فقط) عبارة التلويح ايضا (قوله
وفي المعاملات الى قوله فرجع ذلك ايضا الى المعاملات) عبارة التلويح ايضا
(قوله فكون الفعل موصلا الى المقصود الدنيوي الخ) يعنى المنصف بالصحة
والباطلان والفساد حقيقة هو الفعل لانفس الحكم نعم يطلق لفظ الحكم
على الصحة والفساد بمعنى انهما ثبتا بخطاب الشارع (قوله ثم في المعاملات احكام
اخرى منها الانعقاد الخ) يعنى ان الانعقاد والتفاد والازوم راجعة الى المعاملات
لان كثيرا من المحققين قالوا هذه الثلاثة راجعة الى الاحكام الخمسة فان معنى
صحة البيع اجابة الانتفاع بالمبيع ومعنى بطلانه وفساده حرمه الانتفاع (قوله
ويعلم منها مقابلاتها) اى ويعلم من هذه الثلاثة احكام اخرى اذا كانت معان
مقابلة بينهما بيان المقابلة ان الصحيح ما يكون مشروعا باصله ووصفه والباطل
ما لا يكون مشروعا باصله ولا يوصفه والفاسد ما يكون باصله دون وصفه وهذا
معنى قولهم الصحيح ما اجتمع اركانه وشرائطه بحيث يكون معتبرا شرعا في حق
الحكم والفاسد ما كان مشروعا في نفسه فانت المعنى من وجه الملازمة ما ليس

بمشروع اياه بحكم الحال مع تصور الانفصال في الجملة والباطل ما كان فائت المعنى
من كل وجه مع وجود الصورة اما لانعدام معنى التصرف كبيع الميتة والدم
ولانعدام اهلية التصرف كبيع الصبي والجنون وقد يطلق الفاسد على الباطل
فعلى هذا يعلم منها مقابلاتها واما اذا كانت الصحة عبارة عن كون الفعل
موصلا الى المقصود ولم تكن الصحة مقابلة للفساد بل اعم منه لان الصلوة
القاسدة توجب تبريع الذمة ولهذا لا يجب القضاء والبيع
بوجب الملك فينبغي ان تكون صححا بل نافذا لترتب الاثر عليه فعلى هذا
النافذ اعم من اللازم والمنعقد اعم من النافذ فلا يظهر فرق بين الصحيح
والنافذ وهذا التحقيق معنى قوله فظهر بزيادة قيد كما ينبغي في تعريف الصحيح
الفرق بينه وبين النافذ وصحة مقابلة الصحيح الفاسد (قوله وصحة مقابلة الصحيح الخ)
عطف على قوله الفرق اي وظهر بزيادة قيد كما ينبغي في التعريف صحة مقابلة
الصحيح للفاسد كما عرفت من تحقيقنا (قوله فليأمل) اشارة الى الدقة كما ذكرنا اشارة
الى قواين اخرين احدهما انه قال بعض المحققين ان الانعقاد والنفاد والمزوم ليست
براجعة الى المعاملات بل انها من خطاب الوضع بمعنى انه حكم بتعلق شيء
بشيء تعلقا زائدا على التعلق الذي لا يدمنه في كل حكم وهو تعلقه بالحكوم به
وعليه وذلك ان الشارع حكم بتعلق الصحة بهذا الفعل وتعلق البطلان والفساد
بذلك الاخر وثانيهما قال بعضهم انها احكام عقلية لا شرعية فان الشارع
اذ شرع البيع لحصول الملك وبين شرايطه واركانه فاعقل بحكم بكونه موصلا
اليه عند تحققها وغير موصول عند عدم تحققها بمنزلة الحكم بكون الشخص
مصليا او غير متصل (قوله والثاني وهو ان يعتبر فيه المقاعد الاخرى الخ) قال
فخر الاسلام واما احكام الآخرة فاربعة ايضا ما يجب له وما يجب عليه مما اكتسبه
في حياته وما يلقاه الميت من ثواب وكرامة او عقاب وملامة لان القبر للميت كالرحم
للماء والمهد للطفل وضع فيه لاحكام الآخرة روضة دارا وحفرة نار فكان له حكم
الاحياء وذلك كله بعدما عصى عليه في هذا المنزل الابتلاء في الابتداء تنويعا لثبته
وبهاة على اخلائه واقرانه وزوج من الله عز وجل ان يصير ان روضة مكرمة بحرمة
النبي واله (قوله فان قلت قد يكون الوجوب والحرمه الخ) اقول محل هذا السؤال
ومحل السؤال الثاني (قوله فاما ان يكون صفة لفعل المكلف كالوجوب) ونحوه
من الحرمة والتدب الخ الا انه اراد جميع الاسئلة الاربعة مع الاجوبة في محل
واحد (قوله كالاكراه والنسيان) يعني يفسق تارك الفرض بلا عذر اما بالاعذار كالاكراه

والنسيان فلاما كون الاكراه عذرا فظاهر حتى يجوز تلفظ الكفر مع اطمينان قلبه
واما النسيان فانه رفع عن الامة (قوله وقد يطلق الغرض على ما لم يثبت بدليل
قطعي) بل على ما يفوت الجواز بقوته ويسمى فرضا عمليا كما وتر عند ابن حنيفة
رحمه الله حتى يمنع تذكر الوتر صحة الفجر كتذكر العشاء حاصلا ان تذكر العشاء الذي
لم يؤد يمنع صحة اداء الفجر وكذا تذكر الوتر الواجب الذي لم يثبت بدليل قطعي يمنع صحة
اداء الفجر لانه فرض عملي (قوله فلا يكفر جاحده الخ) اي فلا يكفر جاحدا ما لم يثبت
بدليل قطعي قولنا او اعتقادا لثبوت دليل ظني لا يلزم اعتقاد حقيقته بل يفسق
تارك العمل به ان كان مستخفا لان رد خبر الواحد وانقياس بدعة (قوله لان كان
مأولا) اي لا يفسق ولا يضل ان كان مأولا لان التأويل في مظانه من سيرة السلف
(قوله والواجب لا يلزم الاعمال الخ) اي الواجب لا يلزم اعتقاد حقيقته لثبوت بدليل
ظني بل يلزم العمل به (قوله وقد يطلق لفظ الواجب على الفرض ايضا) اي يطلق
الواجب عندنا على المعنى الاعم من الفرض والواجب بالتفسير الذي هو ان يكون الفعل
اولى من الترك مع منع الترك وهو اعم من ان يكون هذا المعنى بالمعنى القطعي او الظني
فيصح ان يقال صلوة الفجر واجبة والزكاة واجبة والحج واجب والشاقي رحمه الله
لم يفرق بين الفرض والواجب لانواع الشافعي في تفاوت مفهوم الفرض والواجب
في اللغة ولا في تفاوت ما ثبت بدليل قطعي كحكم الكتاب وما ثبت بدليل ظني كحكم
خبر الواحد في الشرع فان جاحدا الاول كافر دون الثاني وتارك العمل بالاول مأول فاسق
دون الثاني وانما يلزم ان الفرض والواجب لغظان مترادفان فانهما منقولان
عن معناه الى المعنى الواحد وهو ما يمدح فاعله وينم تاركه شرعا سواء
ثبت ذلك بدليل قطعي او ظني وهذا مجرد اصطلاح ولا مشاحة فيه ولا الاحتجاج
بان التفاوت بين الكتاب وخبر الواحد يوجب التفاوت بين مدلوليهما او بالفرض
في اللغة التقدير والوجوب هو السقوط فالفرض ما علم قطعا انه مقدر علينا والواجب
ما سقط علينا بطريق الظن ولا يكون المظنون مقدر ولا المعلوم القطعي ساقطا
علينا (قوله وتارك كل الخ) عبارة التلويح هذا اشارة الى من لم يكن مأولا ولا مستخفا
يعني ان تارك الفرض والواجب وان لم يكن مأولا ولا مستخفا يفسق لخروجه
من طاعة الله تعالى بترك ما وجب عليه ويعاقب تاركهما

﴿ باب السنة ﴾ (قوله سنة الهدى قال)
صاحب الكشف اي سنة اخذها من تكميل الهدى اي الدين وهي التي يتعلق
وبتركها كراهة او اساءة والاساءة دون الكراهة وهي مثل الاذان والاقامة والجماعة
وسنن لرواتب ولهذا قال محمد رحمه الله تعالى في بعضها انه يصير مستبئا وفي بعضها

بأنهم وفي بعضها يجب القضاء وهي سنة الفجر لكن لا يعاقب بتركها لأنها ليست
بفريضة ولا واجبة انتهى أقول بين قول محمد رحمه الله وفي بعضها يجب القضاء
و بين قوله ليست بفريضة ولا واجبة نوع ركائز بل تناقض فتأمل (قوله والثاني
سنة الزوايد) أي النوع الثاني سنة الزوايد وهي التي لا يتعلق بتركها كراهة و إساءة
نحو تطويل القراءة في الصلوة و تطويل الركوع والسجود وسائر أفعاله التي
يأتي بها في الصلوة في حائث القيام والركوع والسجود وأفعاله خارج الصلوة
من اللبس والمشى والاكل فان العبد لا يطالب بأقامتها ولا يأثم بتركها ولا يصير سبباً
بتركها والافضل ان يؤتى بها كذا في مصنفات الشيخ فخر الاسلام كذا في الكشف
(قوله ومطلقها أي مطلق السنة الخ) أي السنة المطلقة تطلق عندنا على طريقته
النبي صلى الله عليه وسلم وغيره فان السلف كانوا يقولون سنة العمرين هذا عند جمع
من المتأخرين وهو اختيار فخر الاسلام قال يطلق عليها وعلى غيرها ولا ينصرف الى
سنة النبي صلى الله عليه وسلم بدون قرينة بدليل قولهم سنة العمرين انتهى فيه بحث
لان الكلام في السنة المطلقة وهذه مقيدة (قوله خلافاً للشافعي فانها الخ) أي فان
السنة المطلقة كما اذا قال الراوي من السنة كذا يحمل عند الشافعي وكثير من اصحاب
ابي حنيفة رحمه الله على سنة النبي صلى الله عليه وسلم كذا في التلويح لكن الاعتماد على
روايته في هذه المسئلة فانه شافعي متعصب يؤيد مذهبهم لان في جميع كتب الاصول
قالوا السنة المطلقة تطلق على طريقته النبي صلى الله عليه وسلم عند الشافعي رحمه الله
وعندنا يقع على غيرها ايضاً فان السلف كانوا يقولون سنة العمرين ولا يقال لا يلزم
من عدم بيانهم البيان بالعدم لانه مذهب لا يدع عليهم بيانه (قوله وقد تطلق
السنة على الثابت بها) أي قدير بالسنة ما ثبت بالسنة أي واجب ثبت بها وعليه
يحمل قولهم عيدان اجتمعاً احدهما فرض وهو الجمعة والاخر واجب بالسنة وهو
العيد والعيد ان امانتاً او حقيقة فيهما قال الشاعر عيد وعيد وعيد وعيد صرن مجتمعة
وجه الحبيب ويوم العيد والجمعة (قوله ولا يسيء تاركه) أي لا يلزم تاركه جعل المص
رحمه الله قوله يثاب فاعله ولا يسيء تاركه حكم النفل وجعل بعضهم تعريفة (قوله
واورد عليه صوم المسافر الخ) أي اورد على حكم النفل او على تعريفه صوم المسافر
فان المسافر اذا صام في رمضان يثاب وان ترك لا يلزم مع انه فرض لان النفل كذا في الزيادة
على ثبات (قوله واجيب عن الاول) أي عن الصوم بان المراد بالترك الترك
مطلقاً وترك صوم رمضان مريض في السفر فيجب بعده (قوله كانه فله بعد
الشروع يصير فرضاً او افسد يجب القضاء الخ) كذا ذكره ابو الهيثم وعند

الشافعي لا يلزم النفل بالشروع حتى لو لم يمض فيه لا يؤخذ بالقضاء ولا يعاقب
على تركه لان حكم النفل التخيير منه فانما شرع فهو مخير فيما لم يأت تحقيقاً لمعنى
النفلية اذ النفل لا ينقلب فرضاً وتمامه لا يكون اسقاط الواجب بل اداء النفل
ولهذا يباح الافطار بعذر الضيافة و اذا كان مخيراً فيما لم يأت فله تركه تحقيقاً
لمعنى التخيير يلزم بطلان المؤدى ضمناً وتبعاً لا قصداً فلا يكون اطلاقاً لخواه
عن القصد لكن سقى بذرعه (قوله لانها صارت طريقة مساوكة في الدين) وسيرة
النبي صلى الله عليه وسلم فالافضل ان يؤتى بها (قوله ويلزم النفل بالشروع قصداً)
هذا رد لقول الشافعي رحمه الله بوجوه قال لا يلزم بالشروع لانه مخير فيما لم يفعل
بعد فله ابطال ما اداه تبعاً وعندنا يلزم لقوله لا تبطلوا اعمالكم الاول قوله تعالى
لا تبطلوا الآية (قوله وفي عدم الاتمام ابطال المؤدى) فان قيل لا ابطال هنا وانما
هو بطلان ادى اليه امر مباح له هو ترك النفل قلنا لا معنى لابطال هنا الا فعل
يحصل به البطلان كسقى زق مملوك له فيه ماء غيره ولا شك ان بطلان ما اتى به
من النفل انما حصل بفعله المتناقض للعبادة اذ لم يوجد شيء سواه قوله لقوله
لا تبطلوا الى قوله فعلا اولى عبارة التلويح لكن جعل المص رحمه الله
الدليل الثالث ثانياً وترك الثاني كانه راجع اليه في المال عنده قال صاحب التلويح
الثاني ان الجزء الذي اداه صار عبادة لله تعالى حقا له فيجب صيائه لان التعرض
لحق الغير بالافساد حرام ولا طريق لصيانة المؤدى سوى لزوم الباقي اذ لا صحة له
بدون الباقي لان الكل عبادة واحدة بتمامها يتحقق استحقاق الثواب لا يقال صحة
الاجزاء المتأخرة وكونها عبادة متوقفة على صحة الاجزاء المتقدمة وكونها عبادة
فلو توقفت هي عليها لزم الدور لان قول دور معية بمنزلة المتضاميين كالابوة
والبنوة يتوقف كل منهما على الاخر وان كان ذات الاب متقدماً فكذا ههنا
يتوقف صحة كل جزء على صحة الجزء الاخر مع تقدم ذات بعض الاجزاء وقد يقال
ان الجزء الاول يتعقد عبادة لكونه فعلاً قصد به التقرب الى الله تعالى لكن بقاء
هذا الوصف يتوقف على انعقاد الجزء الثاني عبادة وانعقاد الجزء الثاني عبادة
يتوقف على تحقق الجزء الاول لاعلى وصف كونه عبادة فالوقوف
على الاجزاء الباقية هو بقاء صحة المؤدى وكونه عبادة لا يصير عبادة والموقوف
على صحة المؤدى هو صيرورة الاجزاء الباقية عبادة فلا دور فان قيل بعد
الشروع في الجزء الثاني لم يبق الجزء الاول نفسه فضلاً عن وصف الصحة
والعبادة قلنا هذه اعتبارات شرعية حيث ثبت بالنص والاجماع الحكم بالبقاء

والاحباط ونحو ذلك فان قيل فن مات في اثناء العبادة ينتفي الاثبات لعدم شرط تحقق بقاء المؤدى عبادة قلنا الموت منه لا يبطل فجعل العبادة كأنها هـذا القدر بمنزلة تمام عبادة الحي للدلائل الدالة على كونه عبادة فان قلت ان صيانة المؤدى يقتضى لزوم البقاء في لكن كون الباقي نفلا مخيرا فيه يقتضى جواز ابطال المؤدى فيما مضى فالجواب ان الترجيح بالمؤدى اولى من العكس اى صيانة المؤدى اولى من ابطاله احتياطا في باب العبادة وصوننا لها عن البطلان وايضا المؤدى قائم حكما بدليل احتمال البقاء والبطلان منعدم حقيقة وحكما فيترجح على ما هو منعدم حقيقة وحكما وهو غير المؤدى انتهى بعبارة (قوله وهو اى الحرام اما لعينه الخ) اى الفعل الحرام نوعان احدهما كون منشاء الحرمة عين ذلك المحل كحرمة اكل الميتة والخنزير وشرب الخمر وتزوج الامهات ويسمى حراما لعينه يعنى قد تضاف الحرمة الى الاعيان كحرمة المذكورة (قوله واغيره ان كان الخ) اى النوع الثانى من الفعل الحرام كون منشاء الحرمة غير ذلك المحل كحرمة اكل مال الغير فانها ليست لنفس ذلك المال بل لكونه ملك الغير فالأكل محرم ممنوع لكن المحل قابل للأكل في الجملة بان يأكله مالكه او يأذن باكله (قوله ولا يفرق بينهما) ان النص تعلق الخ) اى النص تعلق في الحرام بعينه فالمحل قد خرج عن قابلية الفعل ولزم من ذلك عدم الفعل ضرورة عدم محله حاصلا المحل في الحرام بعينه اصل والفعل تبع بمعنى ان المحل اخرج اولامن قبول الفعل ومنع شرعا ثم صار الفعل ممنوعا ومخرجا عن الاعتبار فحسن نسبة الحرمة واطرافها الى المحل دلالة على انه غير صالح للفعل شرعا حتى صار كأنه الحرام نفسه (قوله كصب الماء هذامثال اخراج المحل عن قبول الفعل لعدم محله يعنى معنى حرمة العين منع الشيء عن الرجل بان تصيب الماء مثلا (قوله ولبس ذلك من قبيل اطلاق المحل على الحال) اى ولبس تعلق النص في الاول بعينه وهو المحل من اطلاق المحل واردة الحال فيه مجازا بان يراد بالية اكلها مثلا لما فيه من قوت الدلالة على خروج المحل عن صلاحية الفعل (قوله وحذف المضاف) اى او من حذف المضاف وقد عرفت في مجتأ وان اتفيد العموم اذا استعمل في سياق انفى لفظا او معنى فيكون المعنى ولبس ذلك من قبيل اطلاق المحل ولا من قبيل حذف المضاف حاصلا ان الحرمة اذا اضيفت الى المحل دلالة على انه غير صالح للفعل شرعا حتى كأنه الحرام نفسه ولا يكون ذلك من اطلاق المحل على الحال ولا من حذف المضاف لقوات الدلالة على خروج المحل عن صلاحية الفعل بخلاف الحرام لغيره فانه اذا اضيفت الحرمة

فيه الى المحل يكون على حذف المضاف او اطلاق المحل على الحال كما في قوله تعالى واسئل القرية بحمل تارة على حذف المضاف اى اهل القرية وتارة على ان القرية مجاز عن الامل اطلاقا للمحل على الحال بيان اذا قلت الميتة حرام فعنه ان الميتة منشاء حرمة اكلها وان قلت شاة الغير حرام فعنه اكلها حرام اما مجزا او على حذف المضاف اكن ما ذكر في الاسرار يقتضى المجزأ في هذا ايضا قال صاحب الاسرار ان الحل والحرمة صفتان فعل لاصفتان محل الفعل لكن متى ثبت الحل والحرمة لمعنى العين اضيف لهما لانها سببه كما يقال جرى النهر لانه سبيل الجريان وطريق يجرى فيه فبقال حرمت الميتة لانها حرمت لمعنى فيها ولا يقال حرمت شاة اخيرلان الحرمة هناك لا احترام المالك انتهى فعلى هذا يكون مجازا (قوله وفي الثاني) اى في الحرام لغيره (قوله تلاقى الحرمة الفعل) لا العين (قوله والمحل قابل له) اى للفعل حاصل الفرق ان الاول كالنسخ والثانى كالتهمى فتأمل (قوله كالنسخ عن الشرب يعنى حرمة الفعل من قبيل منع الرجل عن الشيء مع بقاءه كما تقول للغلام لا تشرب هذا الماء مع بقاءه بعد النهى ومعنى حرمة العين منع الشيء عن الرجل بان يصب الماء ولم يبق المحل (قوله وهو الى المحل اقرب) بمعنى انه لا يعاقب فاعله اصلا لكن يثب تركه ادنى ثواب (قوله وهو الى الحرمة اقرب) معناه انه يتعلق به محذور دون استحقاق العقوبة بالنار كحرمان الشفاعة وهذا فرق بينهما فترك الواجب حرام يستحق العقوبة بالنار وترك السنة المؤكدة قريب من الحرام يستحق حرمان الشفاعة (قوله وهذا حرام عند محمد رحمه الله) اى عند محمد رحمه الله ايس المكاره كراهة التحريم الى الجرام اقرب بل هو حرام ثبت حرمة بدليل ظنى فعنده ما لزم تركه ان ثبت بدليل قطعى سمي حراما والاسمى مكرها كراهة التحريم كما ان ما لزم الاتيان به ان ثبت ذلك فيه بدليل قطعى سمي فرضا والاسمى واجبا (قوله والقسم الثانى رخصة) اى القسم الثانى من الثانى الذى يعتبر فيه المقاصد الاخرى او لانه ينقسم الفعل باعتبارها الى قسمين الاول عزيمة والثانى رخصة فسمى رخصة لتقابل العزيمة (قوله وهى ما شرع ثنيا مبنيا على الاعذار الخ) اى الرخصة شرعت ثانية بيان كونها ثانية ان حرمة اجراء كلمة الكفر على اللسان عزيمة لانه حكم اصلى ثم اباحتها للمكره رخصة لانه غير اصلى بل مبنى على عذار العباد (قوله اما الاول استباح الخ) فان قيل كلامه مشعر بانحصار حقيقة الرخصة في الاباحة وانحصار العزيمة في الحرمة لانها تقابلها قلت يمكن ان يقال المراد بالاسباحة ههنا مجرد تجوز الفعل وهو اعم من ان يكون بطريق

التساوي او بدونه فيشمل الواجب والندوب والمباح والمراد بالحرمة والمحرّم في الرخصة اعم من ان يكون في جانب الفعل او في الترك فيشمل الفرض والواجب ايضا كما ان المراد بالفرض والواجب في وهى فرض وواجب وسنة ونفل كان اعم من ان يكون ذلك في طرف الفعل او في طرف الترك ليشمل الحرام ولا يكون بين الكلامين منافاة (قوله فان قيل يلزم منه اجتماع الضدين) اى يلزم مما استبيح مع قيام المحرم والحرمة اجتماع الضدين يعنى الاستباحة مع قيام المحرم والحرمة توجب اجتماع الضدين في شىء واحد (قوله اجيب بان معنى الاستباحة ههنا) اى بان معنى الاستباحة في القسم الاول ان يعامل معاملة المباح بترك المؤاخذة (قوله وتركها لا يوجب سقوط الحرمة) اى ترك المؤاخذة لا يوجب سقوط الحرمة لكن ارتكب كبيرة فعنى عنه (قوله فلانه بذل نفسه حسبة في دينه) اى طلبا للثواب وهى اسم من الاحتماب حاصله كان الاخذ بالبرية اولى لما فيه من رعاية حق الله تعالى صورته ومعنى بتفويت حق نفسه صورة كخراب البنية باختياره وفداء نفسه في طريق مولاه ومعنى كرهوق روحه اى خروج روحه من البدن ولما روى ان مسليمة الكذاب اخذ رجلين من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم فقال لاحدهما ماتقول في محمد قال رسول الله قال ماتقول في قال انت ايضا فخلاه وقال الاخر ماتقول في محمد قال رسول الله قال ماتقول في قال اتا صم فاعاد ثلثا فاعاد جوابه بالاصم فقتله فبلغ ذلك رسول الله فقال اما الاول فقد اخذ برخصة الله تعالى واما الثاني فقد صدع بالحق فهنيئاً له (قوله اما اذا صل بقتله من غير شىء بذلك لا يسهه الاقدام او قتل لا يكون مثاباً الخ) يعنى وكذا لو كان مريضاً او مسافراً فاكره على الافطار فامتنع حتى قتل كان اثماً لانه اكره على المباح كالمضطر اذا ترك اكل الميتة حتى مات (قوله فان قيل المحرم قائم) الى قوله تدوم بدوامها عبارة التاويج (قوله جاز ترخي الحكم عنها الخ) فيه بحث لان هذا مذهب البعض والصحيح ان العلل الشرعية متقارن مع احكامها كالعلل العقلية هكذا صرح به في التحقيق والكشف وغيرهما (قوله وحكمه ان العزيمة اولى عندنا الخ) اشار المصنف رحمه الله في شرحه بقوله عندنا الى ما قاله فخر الاسلام ان العمل بالرخصة اولى عند الشافعي رحمه الله لكن ما قاله فخر الاسلام لبس على اطلاقه لان صاحب الكشف قيده باحد القولين والصحيح ان الصوم افضل عنده عند عدم الضرر والافطار افضل ان تضرر من غير اختلاف رواية وهكذا عندنا فلان فائدة في قوله عندنا فان قيل وقع في منهاج الاصول ان الافطار مباح بمعنى انه مساو للصوم

فلا يكون الصوم اولى فنما اعترض عليه بانه لا يظفر برواية عن الشافعي رحمه الله لاندل على تساويهما بل الافطار افضل ان تضرر والافطار الصوم من غير اختلاف رواية (قوله فيكون الفطر اولى) يعنى ان الرخصة في الصوم في السفر اولى اذا خاف على نفسه لان حق الله تعالى انما يفوت صورة لا معنى لبقاء اعتقاد الفرضية ان مات ولبقاء الخلف ان كان حياً لقوله تعالى فعدة من ايام اخر الآية اقول اظهار التصلب في الدين يبذل نفسه احترازا عن عدم القضاء كان مأجوراً ان شاء الله تعالى (قوله والمكره في مستديم الصبر للعبادة) اى والمكره المظلوم في الصبر مستديم للعبادة (قوله وجب سبب الصوم) وهو شهود الشهر او اليوم (قوله لكن تراخي حكمه بالنص) وهو قوله تعالى فعدة من ايام اخر (قوله من الاصر) الى قوله بل مجازاً عبارة التاويج (قوله فن حيث انه سقط كان مجازاً الخ) فان قلت ففي القسم الثاني ايضا سقط الحكم فينبغي ان يكون مجازاً قلت الحكم لبس بساقط بل تراخي لعذر فالموجب قائم والحكم مترخ وههنا الحكم ساقط بسقوط السبب الموجب في محل الرخصة الا انه بقي مشروطاً في الجملة (قوله بخلاف الثالث) اى بخلاف النوع الثالث من الانواع فان الحكم فيه لم يبق مشروطاً اصلاً فكان كاملاً في المجازية ابعد عن الحقيقة (قوله والاصل في البيع ان يلاقي الاعيان) ليتحقق القدرة على التسليم وانهيته صلى الله تعالى عليه وسلم عن بيع ما لبس عند الانسان وعن بيع الكالى بالكالى (قوله ولكنه سقط في السلم) اى لكن هذا الاصل او الحكم او ان يلاقي الاعيان سقط في السلم حاصله رخص في السلم فن حيث ان العينية غير مشروعة في السلم حتى يفسد السلم في العين كانت الرخصة مجازاً ومن حيث ان العينية مشروعة في البيع في الجملة كان له شبهة بحقيقة الرخصة (قوله حتى لم يبق التعيين مشروطاً اصلاحاً) لانه انما يكون للجزء عن التعيين لانه معدوم رخص لاجبة الفقير والافباعه مساومة (فان حرمة تناولهما ساقطة في حقهما) اى اكل الميتة وشرب الخمر حال الاضطرار والاكره مباح عند الجمهور والحرمة ساقطة في حق المضطر والمكره لخوف الهلاك على النفس (قوله حتى لم يبق مشروعة عندنا الخ) اى حتى لم يبق الحرمة مشروعة عندنا يعنى اكل الميتة وشرب الخمر عندنا مباح والحرمة ساقطة حتى لم يبق مشروعة وتبدلت بالاستباحة الاصلية لانه حرام رخص فيه بمعنى ترك المؤاخذة لبقاء للمهجة كما في اجراء كلمة الكفر واكل مال الغير على ما ذهب اليه البعض فان قلت ذكر المغفرة في قوله تعالى فن اضطر غير باع ولا جاد فلا ثم عليه ان الله

غفور رحيم مشعر بان الحرمة باثنية وان المنى هو الاثم والمواخذة قلت يجوز ان يكون ذكر المغفرة باعتبار ما يقع من تناول القدر الزائد على ما يحصل به ابقاء المهجة ان يعتبر على المضطر رعاية قدر الاباحة (قوله الكلام المقيد بالاستثناء الخ) اي الكلام في اكل الميتة الذي هو مقيد بالاستثناء يكون عبارة عما وراء المستثنى منه لان النص المحرم لم يتناولها حالة الاضطرار لكونها مستثناة (قوله وكانت مباحة قبل التحريم فبقيت في حالة الضرورة على ما كانت عليه) اي بقيت مباحة بحكم الاصل وبمثل قوله تعالى خلق لكم في الارض جميعا الآية عندنا واما عند الشافعي رحمه الله القائلين بان الاستثناء من الاثبات نفي يكون النص دالا على عدم حرمتها حالة الاضطرار وهو عين قوله قبل الخ بيان مسألة اكل الميتة ان قوله تعالى الا ما اضطررتم اليه استثناء واخراج عن الحكم الذي هو الحرمة لان المستثنى منه هو الضمير المستتر في حرم اي قد فصل لكم الاشياء التي حرمت كلها الا ما اضطررتم اليه فانه لم يحرم ويحتمل ان يكون الاستثناء مفرغا في المثلث بافادة العموم على ان ما في ما اضطررتم مصدرية وضمير اليه عائد الى ما حرم اي فصل ما حرم عليكم في جميع الاحوال الا في حال اضطراركم اليه ولا يجوز ان يكون المستثنى منه هو ما حرم عليكم لكون الاستثناء اخرجكم عن حكم التفصيل لا عن حكم التحريم لان المقصود بيان الاحكام لا الاخبار عن عدم البيان (قوله اجيب بانه لبس استثناء من الحظر) اي لبس استثناء من التحريم (قوله بل هو استثناء من الغضب) اي بل قوله الامن اكره استثناء من الزام الغضب لامن التحريم (قوله ولا يدل انتفاؤه على ثبوت الحل الخ) اي لا يدل انتفاء الغضب على ثبوت الحل في اجراء كلمة الكفر لجواز ان يكون اجراء كلمة الكفر في المكروه مباحا لاحلالا (قوله ان حرمة الخمر لصيانة عقله ودينه) اي جرمة الخمر لصيانة القوة المميرة بين الاشياء الحسنة والقبیحة وهي العقل الذي يحصل به الدين (قوله والميتة لصيانة بدنه الخ) اي وحرمة الميتة لصيانة بنية الانسان عن تعدى خبث الميتة لقوله تعالى ويحرم عليهم الخبث (قوله ولا صيانة للبعض عند فوات الكل) يعني اذا خاف بالامتناع فوات النفس لم يستقم صيانة البعض بفوات الكل (قوله كقصر المسافر) اي كقصر المسافر الرباعي المفروض على المقيم والا صلوة المسافر في الاصل ركعتان روى عن ابن عمر رضي الله تعالى عنهما ان صلوة المسافر ركعتان تمام غير قصر على لسان نبيكم وعن ابن عباس رضي الله تعالى عنه انه قال لا تقولوا قصرنا فان الذي فرضها في الحضر اربع فرضها في السفر

ركعتين كما في المحيط (قوله فانه رخصة اسقاط عندنا) وقال الشافعي رحمه الله فرض المسافر اربع والقصر رخصة اعتبارا بالصوم لئلا ان الشفع الثاني لا يقضى ولا يؤتم على تركه وهذا آية النافلة بخلاف الصوم فانه يقضى فان قبل الفقير لو لم يحج انه لبس عليه قضاء ولا اثم واذ اجماع كان فرضا فلم يكن ما ذكرتم آية النافلة قلنا لما اتى مكة صار مستطيعا فيفرض ويأثم بترك الحج كالاغنيا (قوله فاتمام المسافر بنية الظهر لا يجوز) اي اتمام المسافر صلوة الرباعي المفروض على المقيم لا يجوز لان ابن عمر قال صلوة المسافر ركعتان من خالف السنة كفر وعنه ايضا من صلى في السفر اربعاً كان كمن صلى في الحضر ركعتين وعن ابن هريزة رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم المتم في السفر كما قصر في الحضر كما في الكشف وعنه صلى الله عليه وسلم انها صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقتكم كما في الكرمانى فاتمام المسافر لا يجوز (قوله كاتمام الفجر) اي كما يجوز تمام الفجر فيه اشارة الى ان لا قصر في الثاني لئلا يكون الاول ان يقول كاتمام الفجر والمغرب اشارة الى ان لا قصر في الثلاثي ايضا لان قوله عليه السلام لا تقولوا قصرنا فان الذي فرضها في الحضر اربعاً فرضها في السفر ركعتين يدل على قصر الرباعي فقط لان السكوت في مقام البيان بيان وكذا لا قصر في السنن سواء كانت رباعية او ثنائية الا ان الافضل فيها الفعل تقربا وقيل الترك ترخصا وقيل الفعل نزولا والترك سيرا كما في المحيط والمختار الفعل امانة والترك خوفا كما في الخزانة ويستثنى منها سنة الفجر عند البعض وقيل سنة المغرب ايضا كما في الزاهدی (قوله وبنية الظهر والنفل اساءة) اي اتمام الظهر بنية الظهر والنفل معا اساءة لتأخير السلام الا اذا كان سهوا فيكون نافلة ضرورة لا بانية كما صلى العصر ستا فان النافلة لا تجوز بعد العصر بانية وبلانية بالسهو تصح كذا في الكشف (قوله وترك القعدة الاولى مفسد الخ) اي ترك المسافر القعود الاول فيما صلى اربعاً بنية الفرض والنفل معا مفسد للصلوة يعني من لم يقعد في الركعة الثانية قدر الشاهد بطلت صلاته لاختلاطها بالنافلة قبل اكمال اركانها ولان المراد بآية القصر باجماع الائمة قصر اجزاء الصلوة لا قصر الاحوال كالايجاز في القراءة والتخفيف في الركوع والسجود والاكتفاء بالاياء وقصر بعض اركانها كقصر الشاهد حاصله ان المسافر ان صلى الظهر اربعاً بنية الفرض والنفل وقعد في الركعة الثانية اجزائه ويكون الاخر بان نافلة اعتبارا بالفجر ويصير مسببا لتأخير السلام وان لم يقعد في الثانية قدر الشاهد بطلت صلاته لاختلاطها بها قبل اكمال

اركانها كذا في الهداية (قوله لما روى ان عمر رضی الله عنه قال الخ) هذا علة
 رخصة الاسقاط والراوى هو على بن ربيعة الوالهي قال سألت عمر رضی الله عنه
 ما بالنا نقصر الصلوة ولانخاف شيبا وقد قال الله تعالى واذا ضربتم في الارض
 فلبس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان ختم فقال اشكل على ما اشكل
 عليك فسالت رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ان هذه صدقة تصدق الله
 بها عليكم فاقبلوا صدقته هذا مشعر بان سؤال عمر رضی الله عنه وتعبه
 واشكال الامر عليه مما استدله على انه فهم من التعليق بالشرط انتفاء الحكم
 عند انتفاء الشرط وانه انما سأل لكون العمل واقعا على خلاف ما فهم من
 التعليق بالشرط انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط واجيب بان السؤال يجوز
 ان يكون بناء على اعتقاده استحباب وجود الاتمام لاعلى انه مفهوم من التقييد
 بالشرط لانه لو كان دالاعلى عدم الحكم لما سأل عمر رضی الله عنه لانه كان عالما بهذا
 لانه من اهل اللسان وارباب الفصاحة والبيان (قوله ان هذه صدقة الخ) هذه اشارة
 الى قصر الصلوة والتأنيث باعتبار الخبر او اشارة الى الصلوة المقصورة باعتبار
 ما صدق من قصر المسافر وهذا كثير في النحو خصوصا في عبارة الهداية فانه ارجع
 ضمير المذكر الى الخطة وضمير المؤنث الى البر باعتبار البر في الخطة وعكسه مثلا
 وهذا عاده (قوله والتصدق بما لا يحتمل التملك الخ) اي التصديق بما لا يحتمل الرد
 اسقاط محض لا يحتمل الرد واحتز بقوله ما لا يحتمل التملك عن التصديق بالعين
 المحتملة للتملك وعن التصديق بالدين على من عليه دين لان الدين يحتمل التملك
 ممن عليه الدين (قوله وان كان ممن لا يلزم طاعته الخ) اي التصديق بما لا يحتمل
 التملك كاطلاق والعناق والقصاص وان كان ممن لا يلزم طاعته كولى القصاص
 والعبد والزوجة اسقاط محض لا يرتد بارد كاطلاق والعناق وعفو القصاص
 ونحوه (قوله من الولي متعلق بعفو القصاص الخ) او بقوله لا يرتد وهذا اولي لقوله
 ونحو ذلك (قوله من يلزم طاعته اولي الخ) اي في صورة يكون التصديق من يلزم
 طاعته وهو الله تعالى اولي ان يكون اسقاطا لا يحتمل الرد (قوله ولان التخيير انما يثبت
 للعبد الخ) هذا دليل آخر على ان صلوة المسافر رخصة اسقاط فان قلت ان العبد
 المأذون بخير بين الجمعة والظهر مع ان في الظهر لا يتضمن رفقا قلت ان في كل
 منهما رفقا من وجه اما في الجمعة فباعتبار قصر الركعتين واما في الظهر فباعتبار
 عدم الخطبة والسعي مع وسعة الظرف (قوله ولإرفق في هذا التخيير الخ) اي
 الرفق ههنا متعين للمسافر في القصر فلا يثبت الخيار له لعدم الرفق في التخيير

فيكون الرخصة رخصة اسقاط (قوله لاختلاف اجناسها) فان قلت يرد عليه
 ان من قال ان دخلت الدار فعلى صوم سنة فدخل وهو مسر مخير بين صوم السنة
 وفاء بالنذور وبين صوم ثلاثة ايام كفارة مع ان الصوم جنس واحد لاختلاف
 في اجناسه قلت ان الصومين مختلفان معنى لان صوم السنة قرينة مقصودة خالية
 عن معنى الزجر والعقوبة وصوم الثلاثة كفارة متضمنة معنى العقوبة او الزجر فيصح
 التخيير طلبا للرفق (قوله وبخلاف رخصة الصوم الخ) اي بخلاف رخصة
 صوم المسافر وافظاره لان في كل منهما رفقا من وجه ومشقة من وجه اما رفق
 صوم المسافر فان الصوم على سبيل موافقة المسلمين اسهل وفي غير رمضان اشق
 لانفراده (قوله فان قيل اكمال الصلوة ان كان الخ) اي ان كان اشق فثوابه اكمل
 لقوله صلى الله عليه وسلم افضل العباد اجزها اي اشتها الا ترى ان المصلي
 مخير بين الركعتين والاربع في السنة قبل العصر وبعد العشاء الثنتان اخف عملا
 والاربع اكثر ثوابا (قوله اجيب بان الثواب الخ) المجيب صاحب التوضيح وغيره
 يعني ان القصر والاتمام منساويان في الثواب الحاصل باداء الفرض والقصر متعين
 للرفق فلا فائدة في التخيير وانما قيد الثواب بما يكون باداء الفرض لجواز الاتمام
 اكثر ثوابا باعتبار كثرة القراءة كما اذا طول احدى الفجرين مثلا واكثر فيها
 القراءة بالطوال واذكار بالتسبيح في الركوع والسجود بنسج لكن كلامنا
 في اداء الفرض لا في القراءة والاذكار (قوله ان دخل في الاخر المتعلق
 فيه بصلوة والا الخ) ل فخر الاسلام واما القسم الثاني فاربعة السبب
 والعلة والشرط والعلامة انتهى قال صاحب الكشف والدليل على
 الحصر الاستقراء لا غير وقال صاحب التحقيق والدليل على الحصر ان ما يتعلق به
 الاحكام اما ان يكون مؤثرا في ايجاب الحكم ووجوده ظاهرا او لا يكون فالاول
 هو العلة والثاني اما ان يوجد الحكم عنده اولا والاو هو الشرط والثاني اما
 ان يكون علما على وجود الحكم اولا والاو هو العلامة والثاني هو السبب قيل
 والاوجه ان الدليل على الحصر الاستقراء لا غير انتهى (قوله لصدقه على المحل الخ)
 علة الاولوية اي لصدق تعريف صاحب التنقيح على المحل الذي ليس بركن
 اخذ هذا من صاحب التلويح قال ثم بعد ما فسر ركن الشيء بما هو داخل فيه
 لا معنى لتفسيره بما يقوم به الشيء لانه تفسير بالاخفى مع انه يصدق على المحل يقوم به
 الحال كالجوهر للعرض (قوله اصلي ان لم يعتبر حكم الشيء باقيا عند انتفائه كالتصديق
 بالايمان الخ) وهذا نظير اعضاء الانسان فان الرأس ركن ينتفي بانتفائه اسم

الانسانية فلا يكون الانسان مؤمنا ان انتفى عقد القلب على التصديق بالحق هو الايمان وهو نص حديث جبرائيل عليه السلام في الايمان كذا في الزركشي (قوله والثاني زايد ان اعتبر الخ) اي القسم الثاني من الركن زايدان اعتبر حكم ذلك الشيء عند انتفائه العذر واما بلا عذر فلا يحكم باسلامه اما اذا انكر كرها الشهادة بالحق والاعمال الظاهرة بل تلفظ الكفر بعقد القلب على التصديق بالحق واطمينانه لا يكون كافرا ولا يضر ايمانه بخلاف الاقرار مع عدم تصديقه فانه يحكم على اسلامه لقوله تعالى وله اسم من في السموات والارض طوعا وكرها كذا في الزركشي ونظير الركن الزائد في اعضاء الانسان كاليد ركن لا ينتفى بانفائه ولكن ينقص (قوله وان انتفى ذلك الشخص الخ) بيان ذلك التفصي سيأتي بعد اسطر بقوله وذلك الخ (قوله فاندفع ما يقال ان قوائما ركن زائد الخ) جواب وان انتفى حاصله جواب للمشنع بعض الناس على اصحابنا فيما قالوا الاقرار ركن زائد والتصديق ركن اصلي فان كان الاقرار ركننا زائدا يكون قولهم بمنزلة قولهم ركن ليس بركن لان معنى الركن ما يدخل في الشيء ومعنى الزائد ما لا يدخل فيه بل يكون خارجا فان كان الاقرار ركننا يلزم من انتفائه انتفاء المركب كاينتفى العشرة بانتفاء الواحد (قوله وذلك) اي بيان وجه التفصي او وجه اندفاع ما يقال (قوله لانا نعني الى قوله لا يكون مؤمنا) عندهم عبارة التلويح (قوله اذا انتفى حكم المركب بانتفائه الخ) اي فعني الركن الزائد الجزء الذي اذا انتفى كان حكم المركب باقيا بحسب اعتبار الشارع وذلك ان الجزء اذا كان من الضعف بحيث لا ينتفى حكم المركب بانتفائه كان شبيها بالامر الخارج عن المركب فسمى زائدا بهذا الاعتبار (قوله وهي لغة المغير فانها في اللغة عبارة عن المغير) اي الوصف الذي يغير المحل بسبب حلوله فيه وذكر في المير ان العلة في اللغة اسم لعارض يتغير به وصف المحل بحلوله فيه انتهى ومن هذا المعنى سمي المرض علة لان حلوله يغير حال الشخص من قوة الى ضعف وسمى المريض علة لانه يغير بسبب حلول هذا الوصف فيه فكل وصف حل بحل فصار به المحل معلولا وتغير به حاله معا اي يكون العلة مقارنة للحكم والحكم مقارنا للعلة في الوجود وان كانت العلة متقدمة رتبة كما قلنا في حركة الاصبع الذي هي علة حركة الخاتم انها مقارنة للحركة الخاتم وهي التوليد ولهذا قلنا ان الاستطاعة مقارنة للفعل في الاصل ولولم يكونا مقترنين يلزم تداخل الاجسام لان الجسم اذا تحرك الى حيز ينبغي ان يتحرك الجسم الذي في ذلك الحيز الى حيز آخر مقارنا لحركة هذا

الجسم والايحصل الجسمان في حيز واحد وهو محال لانه تداخل الجسمين فالعلة كالجرح بالمجروح والكسر بالمكسور وكذا الخرق والفرق والحرق والقطع فانها علل للانكسار والاغتراق والاحتراق والانقطاع ويوجد كل واحد منها مع حكمه عامعا (قوله فايضاف اليه وجوب الخ) يعني الخ احترازا لمص بقوله يضاف اليه وجوب الحكم عن الشرط حيث وجد الحكم عند وجود الشرط فيكون وجوب الحكم مضافا الى العلة ووجوده الى الشرط حاصله الحكم في ثبوته يضاف الى العلة وفي وجوده يضاف الى الشرط (قوله خرج به ما يضاف اليه وجوبه) اي احترازا بقوله ابتداء ايضا عن السبب وعلة العلة لان الحكم يضاف الى السبب والى علة العلة بواسطة العلة لكن المراد بالثبوت ابتداء الثبوت بلا واسطة وفي هذين الشبهين لا يثبت الحكم بدون الواسطة (قوله ودخل العلة الواسطة شرعا) اي دخل في هذا التعريف العلة الموضوعه شرعا كالبيع للمالك والنكاح للحل والقصاص للقتل لان هذه الاشياء تضاف الى هذه العلة ابتداء بلا واسطة وكذا العلة المستنبطة اجتهادا لان الحكم يضاف الى العلة المستنبطة ابتداء بلا واسطة النص والاجماع (قوله اعلم ان بعض مشايخنا فرقوا بين الشرعية والعقلية الخ) اي فرق ابو بكر محمد بن الفضل وغيره من مشايخنا بين الفصلين (قوله فقالوا المعلول يجب ان يقارن العلة العقلية الخ) يعني المعلول يجب ان يقارن العلة العقلية فانها كانت موجبة بذواتها الا ترى ان الكسر يوجب الانكسار والتحريك يوجب التحرك بحسب الذات فان قيل هذا خلاف المذهب فان التولدات بخلق الله عند اخلاق المعترلة فان جواز التوليد عندهم بخلق العبد قلنا المراد من كون العلة العقلية موجبة بذواتها عدم انفكاك الحكم عنها لانها موجبة لها على الحقيقة كالكسر لا يتصور بدون الانكسار والتحريك بدون التحرك وانما الموجب في الحقيقة هو الله تعالى اذا لاثار توجد بخلافه تبارك وتعالى (قوله دون الشرعية الخ) يعني المعلول وهو الاحكام الشرعية لا يجب ان يقارن بالعلة الشرعية بل من صفة العلة الشرعية تقدمها على الحكم والحكم يعقبها ولا يقارنهما لان العلة الموضوعه في الشرع غير موجبة بانفسها لانها كانت موجودة قبل الشرع ولم يكن موجبة للاحكام الشرعية فذالم يكن موجبة بذواتها مع كونها موجودة قبل الشرع لم يكن الاحكام مقارنة للعلة الشرعية بخلاف العلة العقلية فانها موجبة بذواتها كالكسر مع الانكسار لتحريك مع التحرك مثلا (قوله والا كان المعدوم مؤثرا الخ) اي وان لم يكن ايجاب العلة الشرعية بعد وجودها كانت العلة المعدومة مؤثرة في المعلولات وهو باطل لانه يلزم وجود المعلول بلا علة وخلق العلة

عن المعلول (قوله منزلة منزلة الاعيان) العلة الشرعية في حكم الاعيان عند الفقهاء
 (قوله بدليل قبولها الفسخ الخ) اى بدليل قبول العلة الشرعية الفسخ حاصله
 ان العلة في الشريعة عبارة عما يضاف اليه وجوب الحكم ابتداء مثل البيع
 للملك والنكاح المحل والاجارة للتصرف ثم نزل العلة الشرعية منزلة الاعيان
 والجواهر عند الفقهاء بدليل قبولها الفسخ بعد ازيمة متطاولة كفسخ البيع
 والنكاح والاجارة (قوله يجوز بقاؤها الخ) اى اذا كانت العلة الشرعية في حكم
 الاعيان في تصور بقاؤها وراخى الحكم عنها (قوله بخلاف الاستطاعة التى هى
 العلة العقلية) اى بخلاف الاستطاعة مع الفعل وهذا رد لقول جمهور
 اهل السنة لانه قال فجر الاسلام ليس من صفة العلة الحقيقية تقدمها على الحكم بل
 الواجب اقتنائها معا وذلك كالاستطاعة مع الفعل عندنا فاذا تقدمت لم تسم علة
 مطلقة انتهى وقال صاحب الكشف يعنى الواجب فى العلة الشرعية الحقيقية
 اقتتان العلة والحكم عندنا كما ان الواجب فى الاستطاعة مع الفعل اقتنائهما عند
 جمع اهل السنة انتهى حاصله دليل الجمهور فى الاقتتان الاستطاعة مع الفعل
 ومن فرق بينهما من مشايخنا قال بخلاف الاستطاعة مع الفعل لان الاستطاعة
 عرض لا يبقى زمانا فلضرورة عدم البقاء يكون مقارنة للفعل فلا يجوز تراخى الحكم عن
 العلة العقلية فاما العلة الشرعية فلها بقاء لانها فى حكم الاعيان فيتصور بقاؤها
 وتراخى الحكم عنها (قوله فانها عرض الخ) اى ان الاستطاعة عرض لا يبقى زمانين
 بخلاف الجواهر والاعيان (قوله فلو لم يكن الفعل معها) اى مع الاستطاعة (قوله قلنا
 اولاً) اى قلنا فى جواب بعض مشايخنا فى الفرق اولا ان اردتم بايجاب العلة بعد
 وجودها بعدية رتبة كسبق حركة الاصبع علة على حركة الخاتم فسلم كسبق رتبة
 محمد صلى الله عليه وسلم على عيسى وغيره من الانبياء عليهم السلام ولكن ليس
 بمحل النزاع السبق خبسة انواع باجمعها مفصلة فاحفظ العددا * سبق زمانا
 وسبق علة وعلا * وهيئة وبنات فاغتنم رشدا * مثال السبق زمانا كعيسى
 على محمد عليهما السلام مثلا وسبق علة كسبق حركة الاصبع على حركة الخاتم
 وعلا كسبق محمد صلى الله عليه وسلم على عيسى عليه السلام وهيئة كسبق
 الامام على المنتدى وبنات كسبق الواحد على الاثنين (قوله وزمانا ممنوعة الخ)
 عطف على قوله رتبة اى بعدية الايجاب زمانا ممنوعة لان العلة الشرعية غير
 موجبة بذواتها وانما الموجب الاحكام هو الله تعالى لكن ايجابه لما كان غيبا
 عن العباد وانهم عاجزون عن ادراك الاحكام بلا علة لكونها غيبا عنهم شرع

العلة التى يمكن الوقوف عليها لاطلاع العباد بها عليها فنسب الوجوب الى العلة
 فصارت موجبة فى حق العباد تيسيرا وتسهيلا عليهم يجعل صاحب الشرع
 اياها فصارت العلة علة فى حقا بالنسبة الى علمنا لاضافة الاحكام اليها
 فى الظاهر فثبت ان لا يكون مقدمة على المعلول بالنسبة الى علمنا كذا فى البردوى
 وشروحه ملخصا (قوله ومع المقارنة لا يكون المؤثر معد وما) يعنى اذا كانت بعدية
 الايجاب زمانا ممنوعة يجب ان تكون العلة مقارنة للحكم والحكم مقارنا للعلة فى الوجود
 وان كانت مقدمة رتبة فلا تكون العلة معدومة حين وجود المعلول كما قلنا
 فى حركة الاصبع التى هى علة حركة الخاتم انها مقارنة لحركة الخاتم (قوله
 وثانيا الخ) يعنى قول بعض مشايخنا المعلول يجب ان يقارن العقلية دون الشرعية
 منقوض بالعلل العقلية اذا كانت اعيانا فان العلة العقلية اذا كانت اعيانا يكون
 مقدمة على المعلول زمانا فلا يكون الفرق بينهما (قوله وثالثا) اى قلنا ثالثا
 فى الجواب بقبول البيع الفسخ يقتضى وجود الحكم لحاجة الناس فيرد الفسخ
 والاقالة على الاحكام دون العقود (قوله لوجود العلة) اى لا يقتضى قبول الفسخ
 وجود العلة حتى يبقى لان العقود كلام وهو عرض يحدث وينعدم وما يقال انه
 فسخ العقد معناه فسخ حكم العقد فلا حاجة الى بقاء العقود لجواز بقاء الاحكام
 بدون العقود (قوله ولو سلم ان مورد الفسخ العلة) اى وجود العلة (قوله
 فلكونها بمنزلة الاعيان لضرورة جواز الفسخ) يعنى ولو سلم ان مورد الفسخ
 العلة لكن لانسل منها باقية كالايمان بل لضرورة جواز الفسخ الحكم لان
 فسخ الحكم لا يتصور بدون فسخ العقد وما يثبت بالضرورة يتقدر
 بقدر الضرورة فلا يثبت فيما وراها

* باب تقسيم العلة *

وهذا التقسيم باعتبار المعانى من الوضع والتأثير ونسبة الحكم والمشابهة وغيرها
 لا باعتبار حقيقتها فانها باعتبار الحقيقة لا تقبل القسمة بانه ان ماهية كل شىء
 وحقيقته لا تقبل القسمة باعتبار ذاتها كما هيبة الانسان وهى حيوان ناطق لا تقبل
 القسمة وكذلك الحيوان لان الماهية موجودة فى كل نوع منه وصنف وفرد لكن
 مشايخنا قسموا السبب والعلة والشرط والعلامة على الاقسام المذكورة باعتبار
 امر عام وهو اطلاق اسم السببية والعلة والشرطية سواء كان الاطلاق بطريقه
 الحقيقة او المجاز او بجهة من الجهات فحينئذ يصح التقسيم لا باعتبار ان حقايقها
 ينقسم الى هذه الاقسام الا ترى ان حقيقة كل قسم من هذه الاشياء صار احد

الاقسام المذكورة كذا في الشروح (قوله فهي اي العلة سبعة) اي سبعة اقسام (قوله) لانه ان لم توجد الاضافة الخ) علة وجه الحصر لان العلة الشرعية لا بد لها من اوصاف ثلثة احدها ان يكون علة اسما بان يكون في الشرع موضوعا لموجبها الذي يضاف اليها من غير واسطة نحو الملك الى البيع والنكاح الى الخل وثانيها ان يكون علة معنى بان يكون مؤثرة وثالثها ان يكون علة حكما بان يثبت بها مترقا ويضاف اليها الحكم من غير تراخ وان لم يوجد احد من هذه الاوصاف الثلاثة لا توجد العلية اصلا (قوله وان وجد احدها منفردا الخ) اي ان وجد احد الاوصاف الثلاثة كانت علة مجازا فيحصل ثلثة اقسام من السبعة تفصيله اذا كانت علة اسما لا حكما ولا معنى فهو الاضافة كالطلاق المعلق واذا كانت علة معنى لا اسما ولا حكما فهو التأثير كعلة العلة واذا كانت علة حكما لا اسما ولا معنى كالشرط السالم عن كونه في معنى العلة (قوله وان وجد الاجتماع بين اثنين منها) اي من هذه الاوصاف الثلاثة يحصل ثلثة اقسام اخرى اسما ومعنى لا حكما كالبيع الموقوف وكذلك البيع بخيار الشرط علة اسما ومعنى لا حكما وكذلك عقد الاجارة علة اسما ومعنى لا حكما وسيجي تفصيلها (قوله) وان وجد الاجتماع بين الثلاثة اي وان وجد اجتماع العلة اسما ومعنى وحكما مثل البيع المطلق للملك اي البيع البات الخالي عن الشرط والنكاح للمحل والقتل عمدا للقصاص والاعتاق لزوال الرق وثبوت الحرية والطلاق لزوال ملك النكاح والنذر لايجاب المنذور وما يجري مجرى ذلك من العلة علة حقيقية في هذا الباب فحصل سبعة اقسام للعلة (قوله بان يوضع العلة له) اي بان تكون العلة موضوعا في الشرع للحكم كالبيع وغيره فان قبل لا يجوز تأويل ان مع الفعل بالمفعول قلنا يا اول اولا بالوضع ثم بالمفعول كما في قوله تعالى ان يشتريه يا اول بالافتراء ثم بالمفتري به فان قبل التأويل على التأويل لبس بجائر قلنا قال ابن يعرب في شرح المفصل التأويل على التأويل جائر لان المفسرين يأولون قوله تعالى ان يشتريه بمعنى مفتري به لان ان مع الفعل لا يجوز ان يكون بمعنى المفعول فبأولون بالافتراء اولا وبعد الانسباك يكون بمعنى المفعول انتهى (قوله ويلزمه ان يضاف الحكم اليها) اي يلزم الوضع ان يضاف الحكم الى العلة من غير واسطة نحو الملك الى البيع (قوله وتؤثر اي العلة فيه) اي في الحكم بان يكون العلة مؤثرة في اثبات ذلك الحكم فيكون المعنى بمعنى هو الاثر وعندى انه لا يحتاج فيه الى التفسير باللام كما في الهرة (قوله ولا يتراخي الحكم عنها الخ) اي

وبان لا يكون الحكم متراخيا عنها يعني ان يثبت بها ويضاف اليها من غير تراخ وانت خبير بان هذا رد لمذهب بعض مشايخنا كما سبق قال فخر الاسلام وابس من صفة العلة الحقيقية تقدمها على الحكم بل الواجب اقترانها معا وذلك كالاستطاعة مع الفعل عندنا فاذا تقدمت العلة الشرعية على الحكم لم تسم علة مطلقة اي علة حقيقية تامة بل سميت علة مجازا ومن مشايخنا من فرق بين العلة الشرعية والعقلية وقال لابل من صفة العلة تقدمها على الحكم والحكم يعقبها ولا يقارنهما بخلاف الاستطاعة مع الفعل لان الاستطاعة عرض لبقاءها ايكون الفعل عقيبها فلضرورة عدم البقاء يكون مقارنة للفعل فاما العلة الشرعية فلها بقاء وانها في حكم الاعيان فيتصور بقاءها وتراخي الحكم عنها بلا فصل انتهى (قوله كالبيع المطلق الخ) احتراز عن البيع الموقوف وعن البيع بخيار الشرط لانهما ليسا ببيع حكما ولم يسميا ببيع مطلقا اي ببيع حقيقيا بل مجازا (قوله والقتل للقصاص) اي القتل عمدا للقصاص والاعتاق لزوال الرقية وثبوت الحرية والطلاق لزوال ملك النكاح وثبوت الحرمة ان كان باينا والنذر لايجاب المنذور كما سبق (قوله ويسمى علة في حيز السبب الخ) اي في مرتبة السبب ودرجته والحيز فاعل من الحوز بمعنى الجمع وفي اللغة الحيز الناحية وحيز الدار جانبها وقيل مرافق الدار حيزها ذكره في الصحاح وفي الاصطلاح الحيز يتناول البعد الوجودي وهو المكان والبعد العدمي كالمرتبة باطلاق اسم الكل على الجزء كالكلمة تطابق على الحرف والفعل والاسم وعلى كل واحد منها (قوله كالبيع الموقوف) اي مثال ان يكون العلة علة اسما ومعنى لا حكما ويكون التراخي حقيقيا ويستند الحكم الى الاول ويكون التراخي الى ما لا يحدث بالعلة بل يحدث بالاجازة لان البائع باع مال غيره بغير اذنه فيحدث البيع بالاجازة لا بالبيع وهو العلة (قوله فانه علة اسما للوضع) اي فان البيع الموقوف هو علة اسما للوضع لانه بيع مشروع لوجود الايجاب والقبول يوضحه ان البيع المشروع ان يوجد ركنه من اهله في محله وقد وجد ههنا فكان علة اسما كذا في الكشف (قوله ومعنى للتأثير الخ) لانه مؤثر في حق ايجاب الحكم في الجملة ولان البيع لغة وشرعا وضع حكمه وهو ثبوت الملك وهو وجد لان اثر البيع ان يكون مفيدا فان انعقاده لافادة الملك وهذا البيع موصوف بهذه الصفة وقد ظهر اثر معناه في الحال لان الملك المشتري في المشتري يثبت في الحال بالنظر الى البيع الا ترى انه لو باعه او اعنته كان تصرفه موقوفا على الاجازة من المالك

كذافي الاسرار (قوله لا كما قبل البيع) اي لا البيع الموقوف كما كان قبل البيع الموقوف مفيدا لانه منعقد فيه ولو لم يكن منعقدا مفيدا لما توقف تصرف الفضولي على اجازة المالك كما قبل البيع لو تصرف مثل هذا التصرف لم يكن موقوفا (قوله ويحتمل به من حلف الخ) عطف على قوله ويعتق اي ولذا يحتمل بالبيع الموقوف من حلف لا يبيع فباع بغير اذن المالك يحتمل كذا ذكر صاحب الاسرار في الاجارات (قوله لاحكامها للتراخي الخ) اي لاعلة حكمها لان حكمه وهو ثبوت الملك للمشتري التراخي الى ان اجازة المالك لان عدم رضی المالك مانع (قوله وعند هـ ما يثبت المالك الخ) اي وعند اجازة المالك زال المانع فثبت الحكم بالبيع الموقوف من اصل العقد من وقت البيع مستندا اليه كضمان الغصب (قوله فيملك زوائده المنفصلة الخ) اي فيملك المشتري الزوائد المنفصلة للمشتري كعبد الصغير المشتري صار كبيرا والمنفصلة ككسب العبد وانتفاع العبد مثلا (قوله لامقتصر) عطف على قوله مستندا اي لا يثبت الحكم من وقت البيع مقتصر على وقت الاضافة الحقيقية (قوله فيظهر كونه علة الخ) اي اذا ثبت الحكم مستندا فيظهر انه كان علة لاسبيا فان المسبب يثبت مقصودا بالسبب لا مستندا الى وقت وجود السبب (قوله فان قبل هذا قول بتخصيص العلة) اي تأخر الحكم عن العلة بسبب المانع وهو ولاية الخيار الثابت للمالك بحق المالك قول بتخصيص العلة لان العلة تامة اسما ومعنى وحكما فيلزم بتأخر الحكم عن العلة بسبب المانع تخصيص العلة وانه لا يجوز عند اكثر المشايخ (قوله قلنا ذلك الخ) اي عدم جواز التخصيص اذا كانت العلة مستنبطة اي تامة اسما ومعنى وحكما (قوله لا الوضعية الخ) اي لا خلاف بين المشايخ في الوضعية لانها ليست بشاعة لانها علة اسما ومعنى لاحكامها مانع فلا يرد هذا النقص (قوله والبيع بالخيار الخ) عطف على قوله كالباع الموقوف يعني العلة اسما ومعنى لاحكامها مثل البيع الموقوف ومثل البيع بخيار الشرط للبايع او المشتري او كليهما كذافي الكشف (قوله ان الخيار داخل على حكم البيع الخ) يعني البيع بخيار الشرط علة اسما ومعنى لاحكامها لان خيار الشرط دخل على الحكم دون السبب وهو نفس البيع (قوله لكونه ادنى) اي لكون دخول الشرط على الحكم اقل حظرا من دخول الشرط على السبب لانه اذا دخل على الحكم لم يدخل على السبب يعني اذا تعلق الحكم بالخيار لم يلزم منه تعلق العلة بالخيار فكان اعتبار اقل الخطين اولى من اعتبار اكثر الخطين فبقى السبب وهو البيع مطلقا اي غير معلق بالشرط

كالباع الخالي عن الشرط كذا في البردوى وشروحه ولا ن دخول الشرط في السبب خلاف القياس فيكون دخول الشرط دليلا على انه دخل على الحكم دون السبب لان السبب يقتضي عدم جواز اشتراط الخيار فيه لكونه متضمنا لتعليق المالك بالخيار وهو قار الا ترى ان الشرع جوز له للضرورة والحاجة والضرورة تنعدم باذخال الشرط في الحكم الذي هو اقل خطرا كذا في الكشف (قوله اذا ودخل الشرط على السبب لا يستلزمه الخ) علة ادنى يعني اوجعل الشرط داخلا على السبب لدخل على الحكم ايضا اي يلزم من تعلق العلة بالخيار تعلق الحكم بالخيار واما اذا دخل على الحكم لم يلزم من تعلق الحكم تعلق العلة بالخيار فكان ادناهما اولى من الاكثر (قوله ودليل انه علة لاسبب ان المانع اذا زال وجب الحكم به من حين الايجاب كما في الموقوف الخ) اي دليل كون البيع بالخيار علة لاسبيا ان المانع اذا زال بمضى المدة او باسقاط من له الخيار ثبت الحكم بهذا البيع من حين الايجاب اي استنده الى وقت العقد حتى ملك المشتري المبيع بزوائده المنفصلة والمنفصلة جميعا بخلاف التعليقات لانها اذا وجدت العلة بعد الشرط يثبت الحكم مقتصر على ذلك الوقت فثبت انه علة لاسبب ولا يتوهم بتأخير الحكم عنها انه سبب لا علة لان العلة قد يتأخر حكمها لمانع الا ترى ان شهر رمضان علة لوجوب الصوم في حق المسافر والحكم متأخر الى ادراك عدة من ايام اخر هذا تلخيص البردوى وشروحه (قوله ولهذا قلنا انه مؤثر الخ) اي ولاجل كون الحكم ثابتا بطريق الاستناد الى وقت البيع صار العقد مؤثرا لاسبيا لان المسبب يثبت مقصودا لامستندا الى وجود السبب كما سبق (قوله الا ان الاعتاق) ههنا لا ينفذ باسقاطه لعدم الملك مع التعليق بخلاف الموقوف الخ هذا الاستثناء جواب سؤال مقدر تقديره لما كان الحكم ثابتا بطريق الاستناد الى وقت اصل العقد ينبغي ان يصح اعتاق المشتري باسقاط الخيار او مضى وقته كما في البيع الموقوف فاجاب بالفرق وهو ان الشرط هنا في الحكم فثبت الحكم للمشتري اصلا لان المعلق بالشرط كان موقوفا على الشرط فلم يكن موجودا قبل الشرط فاعتق في هذه الحالة مثل العتق قبل البيع فلا ينفذ عتقه لعدم ثبوت الملك بخلاف البيع الموقوف لانه يثبت فيه صفة التوقف دون التعليق بالشرط فثبت الحكم بقدر العلة واذا كانت العلة موقوفة كان الحكم موقوفا لامعدوما فافترا قال فخر الاسلام وكذلك عقد الاجارة علة اسما ومعنى لاحكامها كما عرف في موضعه انتهى اي عقد الاجارة علة للملك المنفعة والاجرة اما اسما فلانه وضعه شرعا والحكم مضاف اليه

بلا واسطة واما معنى فلانه مؤثر في اثبات الملك المتأجر في المنافع المستوفاة دون غيرها واما كونه لاحكما فلانه قال صاحب المبسوط وغيره ان هذا العقد ورد على المعدوم وهو المنافع المعدومة في الاجارة وذا كانت معدومة لا يكون محلا لثبوت الملك اذ المعدوم لا يصلح محلا للملك واذا لم يثبت الملك في المنافع لم يثبت في بدلها وهو الاجرة لانهما مستويان في ثبوت الملك فثبت انه ليس بعلة حكما والقياس عدم جواز هذا العقد اصلا لان المعدوم لا يصلح ان يكون محلا لكن العين المنتفع بها الموجودة في تلك الماقد اقيمت مقام المنفعة لضرورة حاجة الناس كما اقيمت عين المرأة مقام منافع البضع في النكاح وكما اقيمت ذمة المسلم اليه مقام المسلم فيه في عقد السلم لحاجة فقراء الناس اقول انما لم يذكر المصنف رحمه الله هذا المثال لانه يشبه الاسباب ولا يستند حكمه وهو ثبوت الملك في المنفعة وفي الاجرة حتى صح تعجيل اداء الاجرة في العقد كما قلنا في اداء الزكوة قبل حلول الحول وفي اداء الصوم للمسافر من المسافرين لوجود السبب وهو النصاب ووجود الشهر اسما ومعنى والتفصيل في التردوي وشروحه (قوله والثاني) اي والقسم الثاني من كون العلة اسما ومعنى لاحكما (قوله كرض الموت فانه موضوع الخ) اي فان المرض في الشرع وضع لتغيير الحكم من الاطلاق الى الحجر نحو تعلق حق الورثة بماله وحجر المريض عن التبرعات نحو الهبة والوصية والصدقة والمحابة فيكون مرض الموت علة اسما (قوله ومؤثر الخ) عطف على قوله موضوع اي فان مرض الموت مؤثر في اثبات الحكم وهو حجر المريض عن التصرف فيما هو حق الورثة بعد الموت اشار بهذا الى حديث النبي صلى الله عليه وسلم لان تدع ورثتك اغنياء خيرا من ان ينتفع الناس بمالك ففعله من التصرف فيما وراء الثلث لانه حق الورثة فيكون مرض الموت علة معنى الا ان حكمه يثبت بمرض الموت بوصف الاتصال بالموت (قوله ومؤثر الخ) عطف على قوله ومؤثر وبيان عدم كون المرض علة حكما (قوله حتى يملكه الموهوب له الخ) يعني ان وصف اتصال الموت بالمرض معدوم في الحال فلم يثبت الحجر على سبيل الكمال في الحال حتى ان المريض اذا وهب ماله وسلمه الى الموهوب له صار ملكا في الحال بل ينفذ تصرفه لدلالة الموت لان علة الحجر ما صارت كاملة بدون وصف الاتصال بالموت فاذا اتصل بالموت تمت فصار المرض علة من اول حال وجوده لان الموت انما يحدث باجتماع الآلام التي تحصل وتحدث في مدة المرض وتزيل الصحة والقوة وهذه العوارض المزيلة لقوى النفس والحياة تحدث من اول زمان المرض

الى آخره فبسنند الموت الى اول المرض مع حكمه وهو الحجر فيصير كأنه تصرف بعد وجود الحجر فلا ينفذ التصرف بدون اجازة الورثة واذا تخلل البرء كان تبرعا نافذا لان العلة ماتت لعدم الاتصال بالموت (قوله صار بمنزلة علة العلة) اي صار مرض الموت بمنزلة علة العلة في مشابهة الاسباب قال فخر الاسلام مرض الموت علة لتغير الاحكام اسما ومعنى الا ان حكمه يثبت به بوصف الاتصال بالموت فاشبه الاسباب وهو في الحقيقة علة وكذلك ما هو علة العلة فانه علة تشبه الاسباب وذلك مثل شري القريب لما كان علة للملك كان علة للعقود ايضا (قوله والجرح المفضي الى الهلاك الخ) اي والجرح علة اسما ومعنى للهلاك اما اسما فانه وضع له ويضاف الحكم وهو الهلاك اليه يقال مات فلان بجرح فلان واما معنى فلانه يؤثر في الهلاك لكن يتراخي حكمه وهو الهلاك الى وصف سرية الجراحة وهو قائم بالجرح فكان علة تشبه الاسباب (قوله كرض الموت بعينه) اي حدوث الهلاك بالجرح كحدوث الموت بالمرض بعينه وليس كوصف النماء فان النماء لم يحدث من النصاب فكان الجرح قبل وصف السرية علة كما كان المرض قبل وصف الاتصال علة تشبه الاسباب لتوقف حكمه على السرية (قوله والرمي المفضي اليه) اي الى الهلاك (قوله بواسطة المضي في الهواء الخ) اي الرمي علة للقتل بواسطة المضي في الهواء والنفوذ في المرمى بيانه ان الهلاك لما كان مضافا الى علته وهي نفوذ السهم الى المرمى مثلا وعلته كانت مضافة الى علة اخرى وهي الرمي فكان العلة والحكم مضافين الى العلة الاخرى فكان الحكم مضافا الى الاولى بواسطة الثانية فكانت العلة الاولى بمنزلة علة لا توجب الحكم بنفسه بل بوصف قائم به فمن حيث ان العلة الثانية مع حكمها مضافة الى الاولى كانت الاولى علة ومن حيث انها لا توجب الحكم الا بواسطة الثانية تشبه الاسباب (قوله وليكون هذين الاخرين الخ) اي وليكون الجرح والرمي بمنزلة علة العلة فيه بحيث لان الرمي ليس بمنزلة علة العلة بل علة العلة قال فخر الاسلام علة العلة ومثل شري القريب لما كان علة للملك كان علة للعقود ايضا وكذلك الرمي ايضا اي مثل شري القريب الرمي في كونه علة العلة لان الشري علة للملك وهو علة للعقود وكذا الرمي علة للنفوذ والنفوذ علة للقتل فكان الرمي علة للقتل كالشري علة للعقود حتى وجب القصاص على الرامي ولم يصر الوسائط شبهة في وجوب القصاص و اذا تراخي الوصول عن نفس الرمي الى زمان وجود الوسائط والاتصال بالقتل ولم يجب القصاص بنفس الرمي اشبه الاسباب لتوقف حكمه على النفوذ والسرية (قوله

والتركية عند الامام ابي حنيفة (اي والتركية وهي تعديل الشهود مثل الرمي
والشراء القريب بمنزلة علة العلة عند ابي حنيفة رحمه الله حتى اذا رجع المزكى
ضمن (قوله فانها موجبة الخ) اي فان التركية علة العلة للحكم بالرجم عند ابي حنيفة
يعني اذا شهدوا بالزنا على المحصن فان شهادتهم لا يوجب الحكم للرجم الا
بالتركية فيكون التركية موجبة لايجاب الشهادة بالزنا المحصن لان شهادتهم لا يكون
حجة الا بالتركية فثبت ان التركية علة العلة (قوله الحكم بالرجم) منصوب بقوله
موجبة (قوله فيضمن المزكى الخ) اي اذا رجع المزكى بان قالوا نعمدنا بالكذب
يضمنون الدية عنده لان علة العلة بمنزلة العلة في حق اضافة الضمان اليها
(قوله الا انها لكونها صفة للشهادة الخ) يعني ومن حيث ان التركية صفة
للسهادة بسبب الحكم الى اصل الشهادة تابعة لها فيضمن الشهود عند الرجوع
ايضا (قوله وقالوا التركية ثناء الخ) يعني عندهما لا يجب الضمان على المزكين
بحال لانهم لبسوا باصحاب العلة فانهم اثنوا على الشهود خيرا فكان بمنزلة ما
قالوا اثنوا على المشهود عليه ثناء خيرا نحو ان يقول انه رجل محصن و اضافة
الضمان الى سبب هو في حكم العلة بان يكون معديا لا الى ما هو ثناء عليه (قوله
ولذا لا ضمان الخ) اي ولاجل كون التركية ثناء لاتعدية او رجع المزكى كون مع
الاصل لا يجب على المزكين ضمان (قوله قلنا عند الرجوع ظهر الخ) اقول
هذا الجواب ناقص لانه جواب لقولهما التركية ثناء ولبس بتعد ولا جواب
لقولهما ولذا لا ضمان الا على الشهود عند رجوع الفريقين فانما في جوابه
اذا رجع الشهود معهم لا ضمان على المزكين لان اضافة الحكم الى العلة
اولى من اضافته الى علة العلة فلهذا لا ضمان عليهم معهم بيان جواب الاول ان
المزكين ضمنوا عند الرجوع لانهم لبسوا بشهود الاحصان اذ الشهادة بالزنا
بدون الاحصان علة موجبة للعقوبة ولكن بدون التركية لا توجب شيئا فاذا
كانوا كاذبين في التركية صاروا سببا للتلطف قصدا فظهر انها تعد معنى فاذا
رجعوا ضمنوا (قوله فانه علة اسما ومعنى) اي فان الايجاب المضاف الى وقت
معين في المستقبل علة اسما ومعنى اما اسما فلانه موضوع للحكم المضاف اليه
واما معنى فلنا ثبته في ذلك الحكم لاحكامنا لتأخيره الى الزمان المضاف اليه وعدم
ثبوته في الحال (قوله ومقتصر) اي لما ثبت معنى السببية في هذا الايجاب ثبت الحكم
عند مجيء الوقت مقتصر عليه غير مستند الى اول الايجاب (قوله والاولين جوز
ابو يوسف رحمه الله الخ) اي ولكون الايجاب علة اسما ومعنى قبل وجود الوقت

المضاف

المضاف اليه صح تعجيل المنذور قبل مجيء الوقت عند ابي حنيفة و ابي يوسف
خلافان فكذا في الشروح حاصله اذا قال الناظر لله علي ان اتصدق بدرهم يوم
الجمعة او اصلي عند رأس الشهر او اصوم في زمان كذا صح تعجيله قبل مجيء الوقت
ودليل ابي حنيفة و ابي يوسف رحمه الله ان الناظر يلتزم بنذر الصلوة والصوم
دون محافظة الوقت ولان معنى القرية في الصوم والصلوة دون رعاية الوقت
فلا يكون الوقت فيه معتبرا كما في الصفة فان قيل العبادات تفضل بحسب فضيلة
الاقوات قال النبي صلى الله عليه وسلم من فاته صوم من رمضان الخ فيصح احراز
نذر الفضيلة قلت الفضيلة تثبت في اوقات عينها صاحب الشرع ولم تثبت في وقت
عينه الناظر ولان الشرع جعل الوقت سببها ولانه كامل في جعل الاوقات فاضلة
بخلاف العبادات لا ولاية له والاي لزم او اشترك في الشرع في يجوز اداء المنذور قبل
وقته ولا يجوز اداء الغرض قبل وقته (قوله والاخيرين لم يجوز محمد رحمه الله
اي ولكون الايجاب متراخيا ومقتصر الم يجوز التعجيل قبل وقته محمد وزفر رحمه الله
(قوله اعتبارا لايجاب العبد الخ) يعني قال محمد وزفر في دليلهما ان ايجاب العبد معتبر
بإيجاب الله تعالى وما اوجبه الله عز وجل من العبادات البدنية في وقت بعينه
لا يصح اداؤه قبل ذلك الوقت فكذا اذا اوجب العبد على نفسه (قوله وشبيهه
بأسبب الخ) عطف على قوله لايجاب العبد وعلة ثابته لعدم جواز التعجيل اي
واعتبارا لشبيهه بالسبب (قوله والاجارة كذلك) اي وعقد الاجارة المضاف الى
وقت معين في المستقبل علة الملك المنفعة والاجارة اسما ومعنى اما اسما فلانه وضع
له شرما والحكم مضاف اليه بلا واسطة واما معنى فلانه يؤثر في اثبات الملك
للمشترى في المنافع المستوفاة (قوله ولذا صح تعجيل الاجارة الخ) اي ولاجل عقد
الاجارة علة اسما ومعنى صح تعجيل اداء الاجارة قبل الوجوب اوجود السبب
كاسبق وكما قلنا في اداء الصوم من المسافر وفي اداء الزكاة قبل حولان الحول
لوجود السبب وهو وجود الشهر والنصاب علة اسما ومعنى (قوله لاحكامنا
لتراخي حكمه) اي عقد الاجارة لا يكون علة حكما لان هذا العقد ورد على المنافع
المعدومة في الحال فلا يكون محلا لثبوت الملك اذ المعدوم لا يصلح محلا للملك
واذا لم يثبت الملك في المنافع لم يثبت في بدلها وهو الاجارة لانها مستويان في ثبوت
الملك فثبت انه ليس بعلة حكما (قوله فان الاجارة وان صحت الخ) هذا جواب سؤال
مقدر تقديره والقياس عدم جواز عقد الاجارة اصلا لان المعدوم لا يصلح ان يكون
محلا للعقد فاجاب بقوله فان الاجارة وان صحت باقامة العين المتفق بها الموجودة

في ملك العاقد مقام المنفعة لاجل الجواز لحاجة الناس كما اقيمت المرأة مقام منافع
 البضع في النكاح وكما اقيمت ذمة المسلم اليه مقام المسلم فيه في عقد السلم للجواز لحاجة
 الناس (قوله ليقترن الاعتقاد بالاستيفاء الخ) اي لتكون العلة مقارنة بالاستيفاء
 كبلابنزم تأخير المملول عن العلة (قوله وهذا معنى قولهم الاجارة الخ) اي وهذا
 معنى قول مشايخنا ان الاجارة عقود متفرقة الخ الا ترى ان الملك في الاجارة مستند
 الى وقت العقد على حال استيفاء المنفعة حقيقة او تقديرها بتسليم العين اليه ولا يثبت
 الملك في الاجارة مستندا الى وقت العقد فان قيل لما اقيم العين مقام المنفعة في حق
 حصه العقد اقيم ايضا مقام المنفعة في حق ثبوت الملك في المنفعة فيثبت الملك
 في المنفعة قبل وجودها كما انعقد عليها قبل وجودها فلا يكون ثبوت الملك فيها
 مضافا الى وقت وجودها فلا يكون مشابها للاسباب ويستند الملك فيها بعد
 وجودها الى وقت العقد قلت الضرورة الداعية الى اقامة العين مقام المنفعة
 موجزة في حق انعقاد العقد لئلا يتمكن الانسان من التصرف في المستأجر اما في حق
 ثبوت الملك في المنافع في الحال فالضرورة لبست بوجوده لعدم حصول الفائدة
 وهو الانتفاع بالمنافع لانها لا يكون الا بعد وجودها وعند الوجود لا يثبت الملك فيها
 حقيقة فتبين الفرق بينهما وتبين ان اقامة في حق صحة الايجاب دون الحكم
 بل الاجارة في حق المعقود كما اضاف الى معدوم سيوجد بعد كالموصية المضافة
 الى وجود زمان الثمرة وكالاتفاق الى شهر واثابت معنى الاضافة في عقد الاجارة
 لعدم المنفعة في الحال لان ما وجد من الايجاب والقبول يفضي الى الحكم بواسطة
 انعقاده في حق الحكم عند وجود المنفعة فكان له شبهه بالاسباب من هذا الوجه
 (قوله وشبهه بالسبب الخ) عطف على قوله علة في قوله فان عقد الاجارة علة
 اسما ومعنى اي وعقد الاجارة شبهه بالسبب للاضافة التقديرية لان المعقود
 عليه وهو ملك المنفعة تقديرية وليست بوجوده في حال العقد حتى
 يستند الحكم اليه ليكون علة بل يكون مقتصرا على زمان وجود المنفعة
 بخلاف البيع الموقوف والبيع بشرط الخيار حيث انعقد في الحال في حق
 المعقود عليهما لوجود المعقود عليه في الحال فلم يثبت فيهما شبه الاسباب لعدم
 الاضافة فيهما في حق الملك فتح يستند الحكم فيهما الى وقت العقد وام يستند
 في الاجارة بل اقتصر على زمان وجود المنفعة وتحقيقه ما ذكرناه قبل هذا القول
 (قوله والنصاب قبل الحول) اي والعلة اسما ومعنى يشبه الاسباب مثل نصاب
 الزكوة في اول الحول قال فخر الاسلام في العلة التي تشبه الاسباب وذلك ان يوجد

ركن العلة اسما ومعنى ويتراخي عنه وصفه فتراخي الحكم الى وجوده فاذا وجد
 الوصف اتصل بالاصل بحكمه فكان بمعنى الاسباب حتى يصح اداء الحكم قبله
 وذلك مثل نصاب الزكوة في اول الحول انتهى (قوله فانه علة لوجوب الخ) اي
 فان النصاب علة له (قوله للوضع له) اي لوضع الشارع النصاب لوجوب اداء
 الزكوة شرعا (قوله ولذا يضاف اليه) اي لاجل وضع النصاب لوجوب اداؤها
 تضاف الزكوة الى النصاب (قوله ومعنى لتأثيره فيه) اي والنصاب علة بمعنى لكونه
 مؤثرا في الوجوب وهو حكمه (قوله لان الغنى يوجب المساواة) اي لان النصاب
 غنى والغنى يوجب المساواة للفقراء اي الاحسان والاكرام اليهم لقوله تعالى
 واحسنوا وانفقوا الى الفقراء والغنى انما يكون في النصاب دون وصفه وهو النماء (قوله لا
 حكمه التراخي الخ) اي لا النصاب علة حكمه التراخي حكمه النصاب وهو وجوب الزكوة
 الى وجود وصف النماء بالنص وهو قوله صلى الله عليه وسلم لازكوة في مال حتى
 يحول عليه حول الحد يث (قوله وشبهه بالسبب الخ) عطف على قوله علة اي
 النصاب علة من وجه وشبهه بالسبب من وجه لاضافة حكمه وهو وجوب الزكوة
 الى وجود وصف النماء فجعل علة بوصف النماء (قوله ولما اقتصر الوجوب) اي
 ولما اقتصر وجوب الاداء على حصول وصف النماء بالنص السابق (قوله وانه
 مؤثر كاصله ومحصل للبسر والحال ان الوصف مؤثر كاصله وهو النصاب ومحصل
 للبسر كاصله اشبه العلة) اي اشبه الوصف العلة وهي النصاب بيانه ان النماء
 عبارة عن فضل مال على النصاب وهذا الفضل يوجب المساواة مع الفقير كما ان اصل
 النصاب الذي يحصل به الغنى يوجب المساواة فيكون الوصف مؤثرا ومحصلا
 للبسر لان البسر حاصل باشتراط اصل النصاب للمكلف فكذلك يحصل البسر
 باشتراط النماء ووجوده فثبت ان الوصف كان مثل النصاب فكان له اثر في وجوب
 الزكوة من هذا الوجه فاشبه العلة (قوله والنصاب السبب) اي والنصاب وهو العلة
 اشبه السبب لان النصاب قبل وجود وصف النماء لا يوجب الزكوة بل يتراخي
 وجوب الزكوة الى وجود اصل النماء فاشبهه السبب الا ترى انه انما تراخي الى النماء
 الذي ليس بمحدث بالنصاب وانما قلنا ليس بمحدث بالنصاب لان النماء على نوعين
 حقيقي وهو الدر والنسل والسمن في السائمة وزيادة المال في التجارة وحكمي وهو
 حولان الحول اما الاول فلا يثبت بالنصاب لان الدر والنسل والسمن يحصل
 من المرعى واتيانها اناؤها والزيادة في اموال التجارة انما يحصل بتغير الاسعار وتغير
 الاسعار لقلة الرغبات وكثرتها بخلاف الله تعالى فاذا لم يكن النماء الذي تعلق به

الوجوب حادثا بالنصاب اشبه النصاب السبب (قوله ولما لم يكن الوصف مستقلا في الوجود اشبه النصاب العلة ايضا) اي اشبه النصاب العلة من هذا الوجه كما اشبه بالسبب بالوجه الاول يعني من حيث ان النماء ايسر بمحادث بالنصاب وحكم الوجوب يتراخي الى وقت حصول النماء كان النصاب مشابها بالسبب ومن حيث ان النماء وصف لا يستقل بنفسه في الوجود كان النصاب مشابها بالعلة (قوله ولاصالته غلب شبهه بالعلة هذا علة ايمان جهة العلية في النصاب) يعني لما كان وجوب الزكاة متراخيا الى وصف لا يستقل بنفسه اشبه بالنصاب العلة وكان هذا اشبه غائبا على شبهة الاسباب لان النصاب اصل موجود والنماء وصف قائم به فصار علة تشبه السبب ومن حكم النصاب انه لا يظهر وجوب الزكاة في اول الحول قطعا خلافا للشافعي رحمه الله ولما اشبه النصاب العلة وكان اصلا كان الوجوب ثابتا من الاصل في التقدير حتى صح التجبيل لكن يصير زكاة بعد الحول كذا في البردوي واعلم ان ههنا ثلاثة مذاهب الاول مذهب مالك رحمه الله وهو ان النصاب ليس بعلة قبل تمام الحول ولله حكم العلة فلا يجوز تجبيل الزكاة قبل الحول كما يجوز تجبيل الصلوة قبل الوقت والثاني مذهب الشافعي رحمه الله وهو ان النصاب جل الحول علة تامة لوجوب الزكاة ايسر فيها شبه الاسباب بل الحول بمنزلة الاجل في الدين حتى اذا دى الزكاة قبل الحول وقع المؤدى زكاة كما لو كان يدين الدين الذي عليه وكالمقيم اذا دى الصلوة في اول الوقت وكالمسافر اذا صام في رمضان صح الاداء في هذه الصور كلها والثالث مذهبنا وهو ان النصاب علة تشبه السبب فلا يكون وجوب الزكاة في اول الحول قطعيا كما قال الشافعي يعني لا يمكن القول بوجوبها في اول الحول بطريق القطع وان وجد اصل العلة لغوات الوصف عنها وهو النماء اذا العلة الموصوفة لا تعمل بدون الوصف كالارض علة للعشرا والحراج بصفة النماء تحقيفا او تقديرا بالتمكن من الزراعة فاذا فات هذا الوصف من الارض لم يبق سببا للوجوب (قوله كشرى القريب علة للعتق الخ) اي لما كان شري القريب علة للملك كان علة للعتق ايضا لان الشراء يوجب الملك والمالك في القريب يوجب العتق لقوله صلى الله عليه وسلم من ملك ذارحم محرم منه عتق عليه فيصير العتق مضافا الى الشراء بواسطة الملك الذي هو حكم الشراء وعلة العتق في القريب فيمكن الشراء اعتاقا من حيث انه حكم حكمها (قوله لان المضاف الى المضاف الى الشيء الخ) اي لان العتق المضاف الى الملك المضاف الى الشراء مضاف الى ذلك الشراء بواسطة الثانية (قوله حكم مقتضى

الى المقتضى) اي كما قلنا في ان حكم المقتضى اي كما قلنا في ان حكم المقتضى يضاف الى المقتضى بواسطة المقتضى فن حيث ان العلة الثانية مع حكمها مضافة الى الاولى كانت الاولى علة ومن حيث انها لا توجب الا بواسطة كان تشبه الاسباب (قوله ولا شك ان مطلق الشري او الملك وان لم يوضع لملك الخ) الظاهر ان يقال وان لم يوضع للعتق هذا جواب سوال مقدر تقديره اضافة العتق الى الشراء غير كافية في كون العلة اسما بل لا بد في العلة اسما وضع الشراء للعتق ولا وضع بين الشري والعتق ولا بين الملك والعتق فلا يكون علة اسما فاجاب بقوله لكن شري القريب او ملكه وضع شرعا للعتق (قوله ومعنى) عطف على قوله اسما (قوله لاحكامها) كما ظن وجه الظن ان في العلة اسما ومعنى لاحكامها ان يتراخي الحكم عنها الى وجود الرصف فلا تراخي للحكم في هذه المسئلة فأمل (قوله كآخر جزئها) اي آخر جزئي العلة يعني العلة معنى وحكما لاسما كل حكم تعلق بعلة ذات وصفين مؤثرين فان آخرهما وجودا علة معنى لان اثر الوصف الاخير يظهر في الحكم في الحال في الوجود فان قيل ان الوصفين مؤثران لم خص الوصف الاخير بكونه مؤثرا فيه قلت نعم اضافة الوجوب اليهما لكن ترجح الاخر على الاول في اضافة وجود الحكم اليه دون الوجوب فيكون مضافا اليه وحكما لان الحكم يضاف اليه لان اوصاف الاخير يترجم على الاول بوجود الحكم عنده ويشترك بالوصف الاخير الاول في الوجوب لان الوجوب مضاف اليهما لاسما لان الركن يتم بهما فلا يسمى بذلك الاسم احدهما لان تعلق الحكم بوصف مؤثرين ثم اضافته الى آخرهما وجودا (قوله كالقراية والملك) اي مثل القراية والملك في عتق القريب باق كل واحد من الوصفين مؤثر فيه (قوله فان المجموع علة للعتق) لان الوصفين يؤثران في ايجاب العتق فان قيل ينبغي ان يكون كل واحد علة مستقلة فت نكل واحد منهما نوع تأثيرا ايسر لكل واحد منهما تأثير تام حتى يكون علة تامة واذا عدم وصف الحكم بعد احد الوصفين كان المجموع علة واحدة فان قيل يحتمل ان يكون الوصف الاول بمنزلة الشرط كما هو مذهب الشافعي رحمه الله قلنا ان كل واحد مؤثر في الحكم فلا يحتمل ان يكون شرطا (قوله فايهما تأخر كان علة كذلك) اي فاي الوصفين تأخر كان علة معنى وحكما لاسما يعني ان ووصف الملك اذا تأخر اضيف العتق اليه حتى يصير المشتري معتقا لان الشراء يوجب الملك والمالك في القريب يوجب العتق واذا ثبت العتق بالمالك والمالك بالشراء كان العتق الثابت بالمالك ثابتا بالشراء فكان الشراء اعتاقا بواسطة

الملك فكان علة حقيقة لا كناية عن الاعتاق كما ذهب اليه الشافعي رحمه الله
ومتي تأخر وصف القرابة عن الشراء اضيف العتق الى وصف القرابة (قوله
اما القرابة فلانها الخ) اي اما كون القرابة علة معنى لان القرابة توجب
الصلة والعتق صلة (قوله والرق يقطعها) اي والرق يوجب قطع الصلة لانه
مستلزم للابتدال فوجب صيانة القرابة عما يوجب القطع (قوله
بادني الرقين الخ) اي بادني الذلين وهو النكاح (قوله فباعلاهما اولي) اي لما
صان الله تعالى عن ادنى الذلين وهو النكاح فالصيانة عن اعلى الذلين وهو الرقية
اولى فثبت ان الوصفين موثران في ايجاب العتق (قوله واما الملك فلان العتق
الخ) اي واما كون الملك علة مؤثرة في الصلة فالعتق صلة الاترى ان العبد
يستحق النفقة على مولاه باعتبار تأثير الملك حتى لو كان العبد بين اثنين تجب النفقة
عليهما بقدر الملك وكذا الزكوة تجب على الغني صلة للفقير باعتبار الملك وكذا
المشتر (قوله وحكما اوجود الحكم معه الخ) عطف على قوله اي معنى يبنى ايها
تأخر كان علة حكما اوجود الحكم مقارنا للاخير وعدم تراخي الحكم منه بخلاف
الاول حاصله ان آخرهما وجودا علة حكما لان الحكم يوجد عنده ويضاف اليه
فترجع على الاول بوجود الحكم عنده وان شاركه في الوجوب فان اضافة الوجوب
اليهما لكن ترجح الاخر على الاول في اضافة وجود الحكم اليه (قوله لما كان
من احدهما) اي لما كانت قدرة العتق من احدهما وهو ملك الرقية (قوله ونفسه
من الاخر) اي وكان نفس العتق من الاخر وهو القرابة (قوله كان الموضوع
للعتق الكل الخ) لان لكل واحد منهما نوع تأثير ولبس لكل واحد منهما
تأثير تام حتى يكون كل واحد علة تامة فيكون المجموع علة واحدة ولا يكون الاول
بمزية الشرط والثاني علة كما قال الشافعي رحمه الله لان كل واحد مؤثر في الحكم (قوله
فان الموضوع للعتق الخ) هذا جواب لسؤال مقدر تقديره ان ملك الرقية كيف
يكون موضوعا للعتق لانه لا يوضع بين ملك الرقية والعتق فاجاب بقوله فان الموضوع
شرعا ملك الرقية لا مطلق الملك (قوله كما سبق الخ) اي كما سبق في هذه الصحيفة ان
مطلق الشري او الملك وان لم يوضع للعتق لكن الشري القريب او ملكه
وضع شرعا انتهى (قوله اما تأخر الملك الخ) اي اما تأخر الملك عن القرابة
فكشري القريب الثابت قرابته لان وصف الملك اذا تأخر اضيف العتق اليه
(قوله فالمشترى معتق) يعني يصير المشتري معتقا لان الشري يوجب الملك والملك
يوجب العتق (قوله حتى يصح نية الكفارة عند الشري) يعني لما تأخر الملك

عن القرابة الثابتة واضيف الحكم اليه فالابن اذا اشترى اباه مثلا بنية الكفارة
يصح لان الشراء امر اختياري يصلح للتكفير (قوله لا بعد) اي لا يصح
بعد الشراء لان ثبوت الملك بعده جبري كالقرابة فلا اختيار له فلا يصح بعده
(قوله واما تأخر القرابة) اي واما تأخر وصف القرابة الذي اضيف اليه العتق
عن الملك (قوله فكندعوى الشخصين بنوة عبد الخ) هذا مثال تأخر القرابة
عن الملك تفصيله او ورت اثان عبدا مجهول النسب او اشترى اباها ثم ادعى احدهما
ان العبد ابنه ثبت النسب وعتق العبد وعزم المدعى لشريكه فبطلت نصيبه
لان القرابة التي هي احد الوصفين وجودا وجد بصنعه وهو دعوة البنوة
فيضاف العتق الى القرابة ويصير المدعى معتقا بواسطة الملك (قوله بخلاف
آخر الشاهدين) متعلق بقوله فاليهما تأخر كان علة كذلك يعني اذا تأخر شهادة
احد الشاهدين لا يضاف الحكم الى الاخر كالقرابة والملك (قوله فان العمل
بالقضاء الخ) اي لان العمل بعد الشهادة باقضاء اذ ليس للشاهد ولاية الازام
بدون قضاء القاضي واقضاء يقع بمجموع الشاهدين جملة فلا يمكن ان يجعل
احدهما اول والاخر تأخرا حتى يضاف وجود الحكم الى الاخير فلا يترجم
بعض الشهادة في الحكم وهو اداء احدهما آخر في اضافة الحكم اليه هذا في دلة
واحدة ذات وصفين وكذا في العلل التامات المجتمعة مثلا اذا جرح رجل رجلا ثم
جرحه اخرومات منهما حيث لا يضاف الموت الى آخر الجراحات بل الى الكل
على السواء لان كل جراحة علة تامة يضاف الحكم اليها على الاصلة والعمل
اذا اجتمعت يعتبر كل واحد منهما كانه ليس معه غيره وفي هذا المقام اسوية
واجوبة في شروح الپردوي (قوله كالسفر المطلق) اي العلة اسما وحكما لانه
كالسفر المطلق وذلك اي كون السفر علة اسما وحكما لان السفر يتعلق به الرخص
في الشرع متصلة به حتى اذا جاوز بيوت المصر او الرض على الخلاف قصر الصلوة
فكان علة حكما ونسبت الرخص الى السفر شرعا يقال رخصة السفر القصر
والافطار فكان علة اسما ايضا بيان كونها اسما الاترى ان من اصبح صائما ثم سافر
لم يحل له الفطر ومع ذلك اذا فطر لم يلزمه الكفارة وهذا السفر في حق هذا اليوم
ليس بعلة حكما لعدم تعلق الرخصة به لانه لم يحل له الفطر ولا معنى لان المؤثر
هو المشقة لانفس السفر فلما صار هذا السفر شبهة في سقوط الكفارة مع كونه
ليس بعلة حكما ولا معنى علم انه علة اسما اذ لو لم يكن علة اسما ايضا لو جبت
الكفارة بوجود الافطار بلا رخص صورة ومعنى واما بيان فوات معنى العلة

عن السفر المطلق فلان الرخصة تعلقت بالمشقة في الحقيقة دون السفر لان المشقة هي المؤثرة في ايجاب الرخصة التي مبناها على اليسر والسهولة قال الله تعالى يريد الله بكم الله اليسر ولا يريد بكم العسر لكن الرخصة اضيفت الى السفر دون حقيقة المشقة لانها امر باطن يتفاوت احوال الناس فيه ولا يمكن الوثوق على حقيقته فاقام الشرع السفر المطلق مقام المشقة لانه سبب المشقة في الغالب بل السفر المطلق لا يخلو عن مشقة قال فخر الاسلام في مختصر التقيوم السفر علة موجبة للمشقة على كل حال فان المسافر وان كان في رفاهية لا يخلو عن قليل مشقة وقد تعذر الوثوق عليها فسقط اعتبارها وتعلق الحكم بالسفر الذي هو علة العلة فدار الحكم مع السفر وجودا وعندما (قوله والمرض المشق الخ) عطف على قوله كالسفر المطلق لان كل واحد منهما علة اثبتت الرخص وانما اورد بالجمع لان لكل واحد منهما رخص الا ترى ان حكم الرخصة في السفر قصر الصلوة وجواز المسح الى ثلاثة ايام وتأخير الصوم وكذا المرض وانما قيد المرض بالمشق لان المرض دون السفر فان السفر يوجب المشقة على كل حال واما المرض فقد يوجب خوف التلف وازدياد المرض وقد لا يوجب خوف التلف والمشقة كذا في شرح التقيوم لفخر الاسلام وهذا معنى قوله في البرذوي واما المعنى فلان الرخصة تعلقت بالمشقة في الحقيقة الا انه اضيف الى السفر لانه سبب المشقة فاقيم مقامها وكذلك المرض الا انه متنوع فما هو سبب المشقة فاقيم مقامها وما لا فلا انتهى بعبارة فلا بد في المرض من قيد المشق (قوله والنوم الموجب لاسترخاء الخ) عطف على قوله والمرض المشق ولا يجوز عطفه على السفر المطلق لان النوم المطلق ليس سببا للحدث حتى اقيم مقامه قال فخر الاسلام وكذلك النوم انواع فما كان منه سببا لاسترخاء المفاصل اقيم مقامه فصار حدثا وانما نقل منه الى السبب الظاهر للتيسير انتهى والاصل فيه قوله صلى الله عليه وسلم ليس الوضوء على من نام قائما او راكعا او ساجدا انما الوضوء على من نام مضطجعا فانه اذا نام مضطجعا استرخت مفاصله كذا في الهنديه (قوله ودواعي الوطئ الخ) عطف على قوله والنوم اي واقبت دواعي الوطئ من المس والقبلة والنظر مقام الوطئ في حرمة المصاهرة لان الزنا حرام صوتا للفراس من الفساد وحفظا للنسل عن الضياع فاقبت سببها مقامه في الحرمة شرعا وكذلك في الظهار (قوله وفساد الاحرام الخ) عطف على قوله لحرمة المصاهرة اي اقبت الدواعي مقام الوطئ في العبادات كما في الحرمات لان الجماع في الاحرام والاعتكاف فاخذ حكمه فيهما للاحتياط

فان الصلوة بالجماعة لما اقيمت مقام الاسلام وجب الحكم بالاسلام بهما وانما يعرف مع التصديق والاقرار وكذا الاقرار المجرد اقيم مقام الاسلام في احكام الدنيا حتى وجبت العبادات به احتياطاً واعلاء الدين بقدر الامكان (قوله والنكاح اثبتت النسب) عطف على قوله ودواعي الوطئ اي اقيم عقد النكاح مقام العلق في ثبوت النسب حتى اذا نكح امرأة تدل على رجل صيني واثبت المرأة بولد في ستة اشهر بعد النكاح ثبت نسب الولد منه لجواز خطوات الكرامة (قوله والتقاء الختانين للغسل) اي والتقاء الختانين اقيم مقام خروج المني في ايجاب الغسل وكذا الخلو اقيم مقام الدخول والوطئ كقائمة البلوغ مقام اعتدال العقل (قوله والمباشرة الفاحشة الخ) عطف على قوله والتقاء الختانين اي المباشرة الفاحشة مطلقا سواء كانت مع الانتشار او لا اقيم مقام الحدث عند ابي حنيفة وابي يوسف رحهما الله فانهما لم يفرقا بينهما (قوله الا عند محمد رحمه الله) استثناء من قوله وعدم الفاصل اي عدم الفاصل بين الانتشار وعدمه في اقامة المباشرة الفاحشة مقام الحدث عندهما لانه لا فرق بينهما (قوله لانه فرق بينهما) (قوله لانه فرق بينهما) اي المؤثر الحقيقي للرخصة هو المشقة لا السفر المطلق والمرض وكذا المؤثر الحقيقي للحدث خروج النجس لا النوم وكذا النامي على طريق اللف والنشر (قوله والدليل اي سبب العلم الخ) عطف على كالسبب الخ حاصله وضع الشيء مقام الآخر بطريقتين احدهما اقامة السبب مقام السبب المدعو اليه كما سبق والثاني ان يقوم الدليل مقام المدلول (قوله كما الخبر عن المحبة والبغض) اي الخبر عن المحبة والبغض اقامة الدليل مقام المدلول مثل الخبر عن المحبة قام مقام المحبة وكذا خبر البغض قام مقام البغض (قوله في ان احببتني او ابغضتني فانت كذا) اي اقام الدليل مقام المدلول في قوله لامرأته ان احببتني او ابغضتني فانت طالق (قوله لوقوع الجزاء باخبارها) اي لوقوع الطلاق باخبار المخاطبة او المرأة لكن لا يظهر من عبارته ان يرجع ضمير المرأة او المخاطبة فالمناسب ان يقول فانت طالق بدل قوله فانت كذا حتى يصح ارجاع ضمير باخبارها فتأمل (قوله والداعي اليه الخ) قال فخر الاسلام وطريق ذلك اي وضع الشيء مقام الآخر وفقهه من ثلثة اوجه احدها لدفع الضرورة والعجز وذلك في قوله ان احببتني او ابغضتني فانت طالق وفي الاستبراء مقام الشغل وفي قيام النكاح في حق ثبوت النسب مقام الماء وثانيها للاحتياط كما قيل في تحريم الدواعي في الحرمات والعبادات وثالثها لدفع الحرج اي الضيق والمشقة كما قيل في السفر

والطهر القائم مقام الحاجة والتقاء الختانين والمباشرة الفاحشة لا يجاب الحدث
عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمه الله وهذه وجوه متقاربة في ضبطها معرفة
حدود الفقه انتهى (قوله ان وقوع الطلاق بعد دخول الدار الخ) هذا بيان
ما في قوله على ما يأتي اي ان وقوع الطلاق في قوله انت طالق ان دخلت الدار
بعد دخول المرأة الدار ثابت لوجود صورة العلة شرعا لان قوله انت طالق وضع
في الشرع للطلاق ومضاف اليه اي الحكم مضاف الى قوله انت طالق بلا واسطة
عند وجود الشرط ومثل المعلق بالشرط بيع الحر والمضامين والملاقح في وجود
صورة البيع اسما بلا حكم ولا اثر لعدم المحل والى هذا اشار شمس الأئمة لكن
الفرق بينهما ان في الاول يكون اسما بوجود الاثر والحكم وفي الثاني يكون
علة اسما بلا حكم ولا اثر (قوله لكنه ليس بمؤثر في وقوع الطلاق) يعني ان قوله
انت طالق ليس بعلة معنى لانه ليس بمؤثر في الحال بل بعد دخول الدار ولا حكما
لعدم اضافة الحكم اليه في الحال (قوله واما علة معنى فقط الخ) اقول فيه بحث
لان فخر الاسلام وغيره لم يصرحوا بعلة معنى فقط وان كان التقسيم العقلي يقتضيه
لانهم جعلوا الجزء الاخير من العلة كالقربة والملاك علة معنى ولا حكما لا اسما كان
الجزء الاول علة معنى لا اسما ولا حكما فالقسم الذي ذكره المص رحمه الله يكون
هذا القسم بعينه هذا ملخص التوضيح ثم اقول يمكن ان يجاب عنه ان مراده
لما ثبت بكل واحد من القدر والجنس مثلا بانفراده حرمة النسوة حتى لو استمر هرويا
في هروى لا يجوز وكذا الخنطة بالشعر ثبت ان يكون كل واحد علة تامة مستقلة
بخلاف الجزء الاخير من العلة فتأمل (قوله ويسمى وصفه شبهة العلة) لانه
جزء العلة فيكون احد ركني العلة فيكون شبهة العلة لان كل واحد منهما مؤثر
في الحكم فيثبت به ما ثبت بالشبهة كبري النسوة يثبت باحد الوصفين وهو اما القدر
او الجنس (قوله فكل من الجزئين علة معنى الخ) اي فكل واحد منهما علة
معنى على مسلكه واما على مسلك الجمهور فالمضاف محذوف يعني لكل واحد
منهما شبهة العلة معنى ويؤيده ما قاله فخر الاسلام واما الوصف الذي له
شبهة العلة فكل حكم تعلق بوصفين مؤثرين لا يتم نصاب العلة الا بهما السك
واحد منهما شبهة العلة حتى اذا تقدم احدهما لم يكن سببا لانه ليس بعلة
بطريق موضوع له وليس بعلة لكن له شبهة العلة انتهى (قوله فيثبت به
ربوا النسوة الخ) اي فيثبت بكل واحد من الجنس والقدر بانفراده حرمة النسوة
حتى لو استمر هرويا في هروى لا يجوز لان الجنس الذي هو احد وصفي علة الربوا يحرم

ربوا النسوة وكذا القدر حتى لو اسلم شعيرا في خنطة او حديدا في رصاص لا يجوز
ايضا (قوله لما في التقدم المزية) علة شبهة الفضل لان للنقد مزية على النسوة
عرفا وعادة حتى كان الثمن في البيع نسوة اكثر من البيع بالنقد الا ترى ان التجار
يرغبون نقدا وينقصون ثم المبيع اذا كان نقدا ويزيدون ثمنه اذا كان نسوة
وهذا شبهة الفضل والشبهة تلحقه بحقيقة الفضل في باب الربوا (قوله وهذا
بخلاف ربوا الفضل) اي ثبوت حرمة شبهة الفضل بشبهة العلة بخلاف
ربوا الفضل بلا شبهة (قوله فانه اقوى الحرمتين الخ) اي لان ربوا الفضل
اقوى حرمة من شبهة الفضل ولها علة موضوعية وهو اجتماع الوصفين
فلا يثبت بما هو دونها في الدرجة (قوله وهو عند الامام السرخسي سبب محض
الخ) اي احد الوصفين المؤثرين سبب محض عند الامام السرخسي والقاضي
ابي زيد صاحب التقوم قال صاحب الكشف قول فخر الاسلام لم يكن
سببا الخ هذا رد لما ذكره القاضي الامام وشمس الأئمة ان وجود ما يتم علة
بانضمام معنى آخر اليه كاحد شطري البيع واحد وصفي علة الربوا من الاسباب
المحضة لان الحكم لا يثبت ما يتم العلة فكان المبدأ معتبرا تمامه وكان كالطريق
الى المقصود عند غيره وذلك الغير ليس بمضاف اليه فيكون سببا محضا انتهى
(قوله وذهب فخر الاسلام الى انه وصفه شبهة العلة الخ) قال صاحب الكشف
قال فخر الاسلام احد الوصفين لم يكن سببا لانه ليس بطريق موضوع اشبوت
الحكم بعلة بل هو مؤثر في اثبات الحكم ومن اركان العلة فلم يكن سببا وليس بعلة
بنفسه ايضا لغوات الشرط الثاني من العلة انتهى وانت خير من هذين
التحقيقين ان قول المص واما علة فقط كاحد الوصفين منظور فيه كما سبق (قوله
واعترض عليه) اي على ما ذهب اليه فخر الاسلام حاصل الاعتراض ان كلام
فخر الاسلام يوجب توزيع حكم العلة على اجزاء العلة حيث يثبت شبهة العلة
شبهة الحرمة وهذا مخالف لما تقرره عند الاصوليين من انه لا تأثير لاجزاء العلة
في اجزاء المعلوم (قوله واجيب بان معنى ما تقرره لا تأثير تاما) اي واجيب
عن الاعتراض بان معنى ما تقرره عند الاصوليين في عدم تأثير اجزاء العلة
في اجزاء المعلوم ان لا يكون اجزاء العلة مؤثرة تامة في اجزاء المعلوم وههنا
حرمة النسوة حكم تام ثبت باحد الوصفين تاما (قوله او بلا واسطة) اي واجيب
عنه بان معنى ما تقرره عندهم في عدم تأثير اجزاء العلة في اجزاء المعلوم بلا واسطة
وههنا تأثير احد الوصفين في حرمة النسوة بلا واسطة وصف آخر فافترا

قوله ليس في جزء المعلول بل في نفسه) اي ليس تأثير احد الوصفين في جزء المعلول وهو بعض حرمة الفضل بل تأثيره في نفس المعلول وهو حرمة النسبة (قوله فالحق مع فخر الاسلام الخ) اعلم ان العلماء اختلفوا في العلة اذا تركبت من وصفين او واصف ان العلة ماهي قال بعضهم كان المجموع هو العلة وقال بعضهم ان صفة الاجتماع هي العلة وقال بعضهم ان الصفة الزائدة المجهولة التي لا يتصور انعقاد العلة الا بها هي العلة مثال هذا صفة لا تغرق بمائة من وتغرق بمائة وعشرة امانا فاذا زيد عليها عشرة وغرقت كان المائة والعشرة جميعا علة التلف عند الفريق الاول و صفة الاجتماع عند الفريق الثاني وعشرة امانا من المجموع لاعلى التعيين عند الفريق الثالث وتمامه في الميزان فاختر الشيخان القاضي ابو زيد وشمس الائمة القول الثاني او الثالث فكان وصف الاول قبل وجود الوصف الثاني خاليا عن صفة الاجتماع وعن كونه واحدا غير عين لكونه عينا فلم يكن له تأثير في الحكم وكان سببا محضا واختر فخر الاسلام القول الاول فكان للوصف الاول نوع تأثير قبل وجود الوصف الآخر فلا يخلو عن معنى العلة كذا في البرهان والكشف فلكل وجهة (قوله واما علة حكما فقط) هذا ايضا تقسيم عقلي ولهذا لم يذكر في البردوي وشروحه قال صاحب التوضيح والعلة اسما وحكما ان كانت من كبة فالجزء الاخير علة حكما فقط كالداعي مثلا ان كان من كبا من جزئين فالجزء الاخير علة حكما لاسما ومعنى وايضا لما ارادوا بالعلة حكما ما يقارن الحكم فالشرط كدخول الدار مثلا علة حكما انتهى فعلى هذا التقرير اما ان يكون من القسم الذي كان من كبا من جزئين او من الشرط فلا وجه لكون العلة حكما فقط قسم مستقلا كما قال المص في معنى فقط

باب تقسيم السبب

(قوله وهو في اللغة الطريق نحو فاتبع سببا الخ) يعني يذكر السبب ويراد به الطريق لغة نحو قوله تعالى وآتيناك من كل شيء سببا فاتبع سببا اي طريقا موصلا اليه كالعلم والقدرة اي آتيناك القرنين طريقا موصلا الى كل شيء يطلبه من المقاصد والاغراض (قوله والحبل فلجمد الخ) عطف على الطريق يعني يذكر السبب ويراد به الحبل لغة نحو قوله تعالى فلجمد بسبب الى السماء ثم ليقطع اي فليقطع نفسه بحبل الى سقف البيت ثم ليقطع الحبل (قوله والباب نحو اسباب السموات) يعني يذكر السبب ويراد به الباب قال الله تعالى وقال فرعون يا هامان ابن لي صرحا اعلى ابلغ الاسباب يريد بالاسباب ابوابها كذا في البردوي قال صاحب الكشف

اسباب السموات اي ابوابها في قول السدي وطرفها في قول ابى صالح واسباب السموات بدل من الاول ابهم اولاً ثم اوضح ثانياً تفخيماً لسانها وتعظيماً لامرهما لانها سبب لوصوله الى ما يتخيل من الباطل وفيه نوع تعجب لان بلوغها لما كان امراً عجيباً زاد في تعجيبه الى هامان وغيره بالابهام ثم بالتوضيح ومما يريد بالسبب الباب قول زهير ابن ابى سلمى * ومن هاب اسباب المنايا ينلته * ولونال اسباب السماء بـ * يعني ومن خاف الموت واحترز من الاسباب الموصلة اليه لا ينفعه الاحتراز والحيلة ويصيبه لاحالة ولونال اسباب السماء اي ابوابها بسم اي صعد عليها بالمعراج فرار منه لا ينجيه وقال الجوهري واسباب السماء نواحيها في قول الاعشى * ورقبت اسباب السماء بسم * والله تعالى مسبب الاسباب والسبب الحبل والسبب ايضا كل شيء يتوصل به الى غيره والسبب اعتلاق قرابة انتهى ملخصاً (قوله والكل مشترك في الايصال) اي ومعنى الجمع وهو الطريق والباب والحبل واحد من حيث ان كل واحد موصل الى المقصود فان الطريق يوصل اليه والباب يوصل الى البيت والحبل يوصل الى السقف والى الماء فيكون الكل مشتركاً في الايصال (قوله فاصطلم لمعينين) اي اذا كان الكل مشتركاً في الايصال فاصطلم الاصوليون في السبب لمعينين احدهما ان السبب في اللغة هو الطريق الموصل الى المقصود وفي الشرع عبارة عن وصف يفضى الى الحكم ولا يثبت الحكم به وعلى هذا يكون اطلاق السبب على العلة مجازاً لا حقيقة وعلى هذا يدخل فيه الوقت والنصاب والشهر والبيت وجميع الاوقات والاصناف التي يضاف الاحكام اليها وثانيهما ان السبب في اللغة عبارة عما يتوصل به الى مقصودها وفي الشرع عبارة عما هو اخص من المفهوم اللغوي وهو كل وصف ظاهر دل الدليل السمعي على كونه معرفاً بحكم شرعي وعلى هذا التقدير يكون اطلاق اسم السبب على العلة حقيقة لا مجازاً (قوله وهذا اعم) اي هذا التفسير او هذا الاصطلاح اعم من التفسير الاول وان كان اخص من المفهوم اللغوي لانه على هذا التقدير يكون اطلاق اسم السبب على العلة حقيقة لتناوله العلة وغيرها بخلاف التفسير الاول لانه لا يثبت الحكم به فيكون مختصاً بالسبب لا يتناول العلة حقيقة (قوله فاسند كرم من اسباب الشرايع حقيقة بالثاني لا الاول الخ) اي اذا كان التفسير الثاني متاولاً على الحكم من العلة وغيرها فيكون اسباب الشرايع حقيقة به لاطلاق اسم السبب على العلة حقيقة لا مجازاً لان كل الاسباب او بعضها علة فان كان كل الاسباب علة فيكون حقيقة بلاشبهة وان كان بعضها علة

وبعضها غيرها فيكون السبب عاما من العلة لكونه متاويلا لها وغيرها فاطلاق
السبب على نوعه او صنفه حقيقة لا مجاز واما اسباب الشرايع بالتفسير الاول فليس
بحقيقة لان السبب بالتفسير الاول طريق الى الحكم فقط فلا يثبت الحكم به لكونه
خاصا لا يتناول العلة وغيرها فعلى هذا يكون اطلاق اسم السبب على العلة
مجازا لا حقيقة (قوله كالمعقوبات) اي مثال كون الاسباب كلها علة كما كان زنا
والسرقة وشرب الخمر علة للمعقوبة الكاملة مع انها سبب او بعضها علة
وبعضها لا الا ترى ان قتل المورث علة للمرمان عن الميراث مع انه سبب واما
اذا حفر البئر او وضع الحجر في ملك غيره فوقع فيها مورثه او سقط الحجر
على مورثه و قتل او قاد دابته فوطئت مورثه فقات او شهد عند القاضي
ان مورثه قتل فلان بن فلان عمدا وقضى بالقصاص وقتل ثم رجوع
عن شهادته بعد القصاص لم يلزمهم الحرمان لان الحرمان جزاء
المباشرة فلا يجب على صاحب السبب فيكون سببا لعله (قوله اما سبب
حقيقي) اي مؤد لا موجب (قوله احتراز بقوله طريق الحكم عن العلامة) اي
عن العلامة المحضة الحقيقية كالليل والنارة والافعال على ما قالوا اربعة
انواع وفي مشكلات المعنى واما العلامة فهي اربعة انواع علامة محضة وهي
التي تدل على ما كان موجودا قبله كالليل بعرف الطريق والنارة بعرف الجامع
وعلم الثوب بعرف جنسه وعلامة بمعنى الشرط كالا حسان في حكم الرجم
وعلامة كالعلة الشرعية فانها بمنزلة العلامات للاحكام غير موجبات بذواتها
وعلامة تسمية مجازا وهي العلة الحقايق المعبرة بذواتها انتهى وفي كشف
المنار قالوا العلامة انواع علامة محضة وعلامة هي شرط للوجود وعلامة
هي علة وعلامة تسمية مجازا انتهى فعلى هذين البيانيين يكون قوله طريق
الحكم احترازا عن العلامة المحضة فقط وانما قال اولا احتراز ثم قال واخرج
اشعارا بان قوله طريق الحكم جنس يدخل فيه السبب والعلة والشرط وفصل
بالنسبة الى العلامة لانها لا تدخل فيه ولا مانع من ان يكون الشيء جنسا بالنسبة
الى ما تحتها وفصلا بالنسبة الى ما فوقه كما لفظ في تعريف الكلمة والانسان
في تعريف الرسول (قوله واخرج بقوله بلا انضياف الخ) اي اخرج المصنف
العلة بعد دخوله في التعريف بقوله بلا انضياف الخ لان وجوب الحكم يضاف
الى العلة وضعا لان ثبوتها (قوله او وجوده بقوله اليه) اي واخرج بقوله او وجوده
اليه وضعا الشرط لان وجود الحكم يضاف الى الشرط عند وجوده (قوله

تعريف الرسول انسان
بعنه الله تعالى لتبليغ الاحكام
فان الانسان نوع بالنسبة
الى الحيوان و جنس بالنسبة
الى البشر كما هو عند الاصويين
على ما حققه فخر الاسلام
في اول البرزوى

وقيد الوضع الخ) يعني قيد المصنف رحمة الله الاضافة بالوضع حتى يدخل
في تعريف السبب مثل اضافة ملك المتعة الى الشرى فانه بالنسبة اليه سبب
وان كان بالنسبة الى ملك الرقبة علة (قوله وبقوله وبلا تعقل التأثير الخ) اي
واخرج المصنف بقوله وبلا تعقل التأثير عن تعريف السبب الحقيقي السبب
الذي فيه معنى العلة والسبب الذي له شبهة معنى العلة لان كلا من هذين القسمين
طريق الى الحكم من غير ان يضاف اليه وجوب ولا وجود لكن لم يكن خاليا
من معنى العلة ستعرف هذا (قوله لتعقل حقيقة التأثير) علة لقوله اخرج مقدرا
(قوله اما الحقيقة فهي السبب الذي الخ) اي اما تعقل حقيقة التأثير في السبب
الذي في حكم العلة وليس بعلة وصفا لان حد العلة لم يوجد فيه فكان سببا
في حكم العلة معنى (قوله واما الاول) اي السبب الذي في حكم العلة (قوله
فلانضياف العلة الخ) اي فلاضافة العلة لتخلل بين السبب والحكم الى السبب
صار للسبب حكم العلة حتى اضيف الحكم اليه فيصير حينئذ من السبب الذي له
معنى العلة وذلك مثل سوق الدابة وقودها لان كل واحد منهما سبب لما يتلف
بالدابة لانه طريق الوصول الى الاتلاف وان لم يوضع للاتلاف لكنه في معنى
العلة لان الفاعل بالسوق والقود يكره الدابة على الذهاب فكان فعلها بسبب
كراهته مضافا اليه في وجوب الضمان الذي هو بدل المحل وكذا شهادة الشهود
بالقصاص سبب لقتل المشهود عليه في حكم العلة ولهذا لم يجب بالشهادة
القصاص على الشهود اذ اجاء المشهود عليه حيا اورجع الشهود لان القصاص
جزاء المباشرة للقتل والشهادة سبب للقتل وانست بمباشرة حقيقة خلافا
للسا فعي رحمه الله فانه جعل السبب المؤكد بالعمد الكامل بمنزلة المباشرة
في ايجاب القصاص واما اذا تخلل بين السبب والحكم علة غير مضافة الى
السبب مثل دلالة الانسان للسايق على مال الغير فيكون حقيقيا فان فعل
السايق علة التلف فلا يضاف الحكم الى فعل فاعل مختار بوجه من الوجوه فكان
سببا محضا حقيقيا وكذا دلالة ليقطع على صاحب المال الطريق اول قتله
كما سيجي تفصيله في حكم السبب الحقيقي ان شاء الله تعالى (قوله واما الثاني
فلانضياف ايضا) واما الثاني وهو السبب الذي له شبهة العلة فلاضافة
العلة المتخللة بين السبب والحكم الى السبب كما في السبب الذي هو في معنى العلة
(قوله لكنه امتاز عن الاول) اي لكن الثاني امتاز عنه هذا شروع في الفرق
بينهما (قوله لقصور معنى العلة في هذا) اي في الثاني بالنسبة الى الاول والافهما

قاصران في معنى العلة لعدم مباشرة الفاعل المختار الى التلف فيهما كالضرب والجرح والقتل (قوله فان في رفع المانع الخ) اي فان في رفع الحافر مثلا المانع عن السقوط بازالة مسكة الارض او تعميق البئر في غير ملكه يتراخي وجوب اتصال العلة ظاهرا الى السبب وهو التلف بالوقوع فيها لان فعلة اتصل بالارض لا بالواقع فيها (قوله بخلاف قطع الحبل وشق الزق) اي بخلاف الاول كقطع حبل القنديل والحبل وشق الزق فيه ما يع وسوق الدابة وقودها لان حقيقة الفعل في قطع الحبل وشق الزق والسوق والقود يتصل بالواقع بالاتراخ (قوله وفي الفعل المفضى يتوسط الخ) عطف على قوله في رفع المانع وعلة ثانية لتصور معنى العلة في الثاني اي ولان في الفعل المفضى يتوسط عدم الوضع مرتين وفي الاول مرة واحدة فيكون الاول كاملا بالنسبة اليه في معنى العلية لان ماشابه شئنا بوا سطة اقوى مما شابهه بالواسطتين فيكون الاول سببا بمعنى العلة والثاني سببا بمعنى شبهة العلة (قوله كارضاع الكبيرة ضررتها) هذا مثال ما ثبت الحكم به بواسطة عدم الوضع مرتين بيانه رجل تزوج صغيرة وكبيرة فارضعت الكبيرة ضررتها الصغيرة حتى حررتا عليه فبالارضاع يثبت به افساد النكاح واما بوضع الارضاع له بل لا شباع الصغير وترينه وافساد النكاح متوسط يثبت به لزوم المهر ولم يوضع له ايضا لما تقرر ان البضع غير متقوم حالة الخروج كذا قالوا وبعد لزوم المهر ان الزوج يغرم الصغيرة نصف صداقها ثم يرجع على الكبيرة ان تعدت الفساد بعد علمها بالنكاح وان لم تعد فلا يرجع كما سيجي تحقيقه (قوله بخلاف شهادة القود) اي بخلاف الاول كشهادة القود فان عدم الوضع فيه مرة واحدة وهو الشهادة فقط لان الشهادة لم توضع في الاصل لاثبات القتل بل لاثبات الحقوق فليس بهاتين في اثبات القتل اصلا لتخلل فعل المختارينها وبين الحكم او قضاء القاضي على قول حاصله شهادة الشهود بالقصاص سبب لقتل المشهود عليه في حكم العلة لان حد العلة لم يوجد فيه (قوله وضع الحجر) اي وضع الحجر على قارعة الطريق فأت انسان بالسقوط عن الحجر فيكون عدم الوضع مرة (قوله واخراج الاجنح) اي اخراج رؤس عمود البيت الى الطريق لغرض من بناء السرير والظلة والمستراخ وغيرها اذا سقط فأت منه انسان (قوله ونحوها كسوق الدابة وقودها وقطع حبل القنديل) وشق الزق وترك الحائط المائل بعد التقدم اليه (قوله ولذلك اشترط فيه التعدي) اي ولذلك الفرق اشترط في الثاني التعدي كشهادة الباطلة عند الاتلاف نفس من وضع الحجر

واخراج الظلة وحفر البئر في الطريق وسوق الدابة وقودها وغيرها (قوله دون الاول) اي لا يشترط في الاول وهو سبب في حكم العلة (قوله واما الشبهة في المجاز) اي واما السبب الذي له شبهة العلة فداخل في قسم المجاز فيكون السبب الذي سمي مجازا هو السبب الذي له شبهة العلة فيكونان قسما واحدا حاصله ذكر بعض الفقهاء انهما قسم واحد وذكر بعض الفقهاء ان قوله انت طالق ان دخلت الدار وانت حر ان دخلت الدار سبب سمي به سببا مجازا باعتبار الاول وقوله لا جنبيه ان تزوجتك فانت طالق وان ملكتك فانت حر سبب يشبه العلة لاسبب مجازي فلا يكون الشبهة داخلية في المجازي وقالوا بعضهم ان دخلت الدار فانت طالق سبب يشبه العلة وقوله لا جنبيه ان تزوجتك فانت طالق سبب مجازي بلاشبهة فلا يكون المجازي الذي قبل في مثاله انت طالق ان دخلت الدار لا يشمل الى هذا حتى يكون الشبهة داخلية فيه وقال بعضهم انت طالق سبب مجازي باعتبار الاول وقوله لا جنبيه الخ سبب مجازي بلاشبهة فيكون داخلية فيه (قوله لان شبهة العلية الخ) علية لداخل مقدر اي واما الشبهة فداخل في السبب المجازي لان شبهة العلية الخ بيانه ان السبب الذي سمي سببا مجازا مثال النذر المعلق بدخول الدار وسائر الشروط ومثل الممين بالله سمي سببا للكفارة المالية مجاز الاحتمال ان يؤل اليه كما في تسمية الاحياء امواتا في قوله تعالى انك ميت وانهم ميتون وفي تسمية العنب خراف في قوله تعالى اني اراي اعصر خيرا وهذه الشبهة تقتضي شبهة التأثير اي شبهة كون هذا المجاز حقيقة من حيث الحكم فيكون السبب الذي له شبهة العلة داخل في المجاز لان هذا المجاز عندنا شبهة الحقيقة حكما خلافا لرفر فان عنده المعلق بالشرط خال عن شبهة الحقيقة بل هو مجاز محض وعند الشافعي رحمه الله السبب الذي سمي سببا مجازا عندنا سبب بمعنى العلة لان المؤثر في الحكم هو لا غير هذا التحقيق ملخص البردوي وشروحه (قوله بلا مزية) يجوز بالزاي والراء (قوله ان لا يضاف اثر الفعل اليه) اي الى السبب (قوله بل الى العلة الخ) اي بل ان يضاف اثر الفعل الى العلة المتوسطة بين الحكم والسبب (قوله فلا يضمن الدال الخ) يعني اذا كان الرجل دالا الرجل على مال رجل ليسرقه حتى سرق او دالا ليقطع عليه الطريق فقطع واخذ ماله او دالا على نفس رجل ليقطعه حتى قتله لم يضمن الدال شئنا لان الدلالة سبب محض من حيث انه طريق الوصول الى المقصود وقد عمل بينه وبين حصول المقصود مما هو علة وهي غير مضافة الى السبب بل الى الفعل الذي باثره المدلول

(قوله ولا يشترك في الغنمية الدال على حصن الخ) يعني اذا دل الرجل في دار الاسلام قوما من المسلمين على حصن في دار الحرب بوصف طريقه ولم يذهب معهم فاصابوه بدلالته لم يكن الدال شريكا في الغنمية لانه صاحب سبب محض لانه تخلل بين الدلالة وبين المقصود وهو اصابة للغنمايم فعل اقوم الصادر عن اختيارهم فلم يكن في دلالاته شائبة العلة فلم يكن في معنى العلة فلا يكون شريكا (قوله الا اذا ذهب معهم الخ) يعني لو ذهب معهم ودلهم على الحصن فحينئذ كان شريكاهم في الغنمايم فان قيل اتفق المتأخرون ان انسانا لو سعى الى سلطان في حق انسان بغير حق حتى يجرمه ما لا كان الساعي ضامنا والساعي صاحب سبب محض لتخلل فعل المختار بين السبب وحكمه كافي الدلالة للسارق وغيره قلنا ما ذكره المتأخرون بسبب غلبة السعاه وقلة المبالاة وكثرة الظلمة وهو خلاف اختيار المتقدمين وذكر صدر الاسلام ابو البسر ان بعض مشايخنا يفتون ان الساعي يضمن وقال بعضهم ان كان السلطان معروفا بالظلم وتغريم من سعى به اليه يضمن الساعي وان لم يكن معروفا بالظلم لا يضمن ولكن نحن لانفتي به لانه خلاف اصول اصحابنا لان السعي سبب محض لاتلاف المال اذا السلطان يغرمه باختياره لا طبعها ولكن القاضي او رأى يضمن الساعي له ذلك لانه المجتهد فيه فمن نكل الرأي الى القاضي حتى ينزجر الساعي عن السعي (قوله وانما ضمن محرم الخ) هذا جواب سؤال مقدر تقديره ان فعل الدلالة سبب محض مع انه يلزم الضمان على السبب فاجاب بقوله وانما ضمن الخ اي وانما ضمن المحرم الدال على الصيد سواء كان ذلك الصيد حلالا لغير محرم او حراما كدلالاته لمحرم آخر (قوله لان ازالة الامن جنابية في حقه) اي لان الدلالة في ازالة امن الصيد مباشرة جنابية في حق المحرم الا ترى ان الصيد لا يبقى آمنا عن المدلول فان الصيد امن ببعده عن الناس وتواربه عن اعينهم والمحرم بالدلالة ازال امنه (قوله كدودع دل سارقا الخ) اي كما كان دلالة المودع سارقا على الوديعة مباشرة جنابية على ما التزمه من الحفظ بالتضييع لا الدلالة سببا فصار الدال ضامنا بمباشرة الجنابية دون ان يضمن بفعل المدلول مضافا الى الدال بطريق فكان حكم المحرم في الجنابية على موجب عقدا الا حرام حكم المودع (قوله لكن لما كانت الدلالة الخ) هذا جواب سؤال يرد ههنا وهو ان يقال لو كانت الدلالة في ازالة امن الصيد مباشرة لوجب على الدال ضمانا للصيد بنفس الدلالة فاجاب عنه وقال لكن لما كانت الدلالة في معرض الزوال لم يضمن لانها تختمل الابطال لاحتمال ان لا يقدر المدلول على قتله بان يتوارى عنه فصار آثما كما كان اورماه فلي بصبه او اخذه فارسله (قوله

لم يضمن بها الخ) اي لم يجب الضمان بنفس الدلالة حتى تستقر الجنابية واستقرار الجنابية بان يتصل بالدلالة القتل فكان توفيق الحكم الى الاستقرار بمنزلة الجراحة يستأنى فيها لمعرفة قرارها كما اذا قلع سن انسان فانه يمهل سنة فان لم يثبت وجب الضمان وان ثبت فلا يجب بنفس القلع لان السبب لم يتحقق لاحتمال البرء على وجه لا يبقى للجراحة اثر وهذا كالمضارب اذا جاوز البلد الذي امره رب المال التصرف فيه يجب عليه الضمان بمجرد المجاوزة ولكن لا يتأكد لاحتمال عرض الانتقاض بالرجوع الى ذلك البلد قبل التصرف فاذا تصرف قبل عرض الانتقاض فحينئذ تقرر الضمان عليه فكذا هذا (قوله والاصار الخ) اي وان لم تستقر الجنابية باتصال القتل الى الصيد قال الشراح صحة الدلالة كان بوجود شرائطها وهي ان لا يكون المدلول عالما بمكان الصيد اذا لو كان عالما لا يكون فعل الدلالة جنابية وان لم يصدقه المدلول في الدلالة اذا وكذبه لا يكون فعله مؤثرا في زوال امن الصيد فلا ضمان على المكذب وان يكون الدال محرما حال الدلالة والقتل حتى او كان محرما حال الدلالة دون القتل او حال القتل دون الدلالة لا يجب عليه الضمان لان الجنابية تثبت بالدلالة وتقرر عند القتل فلا يضمن بالارسال وعدم الاصابة (قوله وانما لم يضمن حلال) اي من خرج من احرامه وفي المصباح المنير وحل المحرم حلالا بالكسر خرج من احرامه واحل بالالف مثله فهو محل وحل ايضا تسمية بالمصدر وحلال ايضا انتهى وفي الجوهرى رجل حل من الاحرام اي حلال انتهى يعني اذا دل الحلال في الحرم على الصيد فقتل بدلالته لا يجب على الدال شيء من الضمان كما لا يجب على الدال على مال انسان للسرقة شيء يسانه ان الله عز وجل جعل الحرم مأمنا بقوله حرما آمنا وانما جعله مأمنا لاسنيناس الزوار والعمار ليقبى الحرم مضمورا الى يوم القيمة والعمارة لا تحصل بدون الامن فثبت الامن لاهل الحرم من الصيد باعتبار انها من عمارة الحرم وزينته فحينئذ كان تعرض الصيد فيه بمنزلة التعرض لاموال الناس بالدلالة فثبتت الدلالة على اتلاف الصيد كما اتلاف الاموال المملوكة للغير سببا محضالا مباشرة جنابية فلا يجب الضمان على الدال بالصيد كالدال على اموال الناس وتفصيله في شروح البرزوى (قوله وانما اوجبوا الضمان على الساعي الخ) اي انما وجب الفقهاء المتأخرون في الدلالة على متاع المسجد وسائر الاوقاف مع ان السعي سبب محض لاتلاف مال الوقف استحسانا لغلبة السعاه وقلة المبالاة وكثرة الظلمة وهو خلاف اختيار المتقدمين كما سبق تحقيقه في السبب المحض في تغريم الساطن

(قوله ولا يضمن من دفع صبياً سلاحاً الخ) هذا مثال آخر لبيان السبب المحض والسبب الذي يشبه العلة أي لا يضمن من دفع إلى صبي سكيناً أو سلاحاً آخر ليس كالمسدح للدافع فقتل الصبي باختياره نفسه لأن ذلك الدفع إليه سبب محض اعترض عليه علة لا تصاف إليه بوجه لأن دفع السلاح البديع موضوع للتللف بل هو سبب موصل إليه لأن الدافع أمره بحفظه وأما كونه لا بالضرب والقتل فلا يجب الضمان (قوله بخلاف ما إذا سقط الخ) يعني إذا دفع رجل إلى صبي سلاحاً ليس كالمسدح للدافع وسقط ذلك السلاح عن يد الصبي عليه جرحه ومات عن تلك الجراحة وجب الضمان على الدافع لأن الهلاك أضيف إليه في صورة السقوط لأن السقوط أضيف إلى الإمساك لأن الدافع دفع السلاح إليه وأمره بالحفظ وهو قصد الإمساك وما قدر على الإمساك فوقع عليه فكان الوقوع بسبب الإمساك تعدياً وجانباً فصار سبباً له حكم العلة وشبهها بها فيضمن (قوله ولا يضمن من قال له) أي للصبي اصعد الشجرة الخ هذا مثال آخر لبيان السبب المحض والسبب الذي يشبه العلة مثل دافع السلاح (قوله وانفض ثمرتها) انفض بالفاء والضاد وقال الجوهري انفضت اثوب والشجر انفضه نفضا إذا حركته لينفض وانفض بالتحريك ما تساقط من الورق والثمر وهو فعل بمعنى مفعول كالقبض بمعنى المقبوض انتهى (قوله لأن صعوده الخ) أي لأن صعود الصبي باختياره لأجل منفعة نفسه من كل وجه فانتقطع نسبة الحكم بهذه العلة عن سبب الأمر (قوله ومن وجه في الثاني الخ) أي ولأن صعوده باختياره لأجل منفعة نفسه من وجه في قوله لنا كل نحن (قوله لأن الأصل الاضافة إلى العلة الخ) أي لأن الأصل في الاضافة اضافة الحكم إلى العلة فإذا تعذر الاضافة إلى العلة يضاف إلى السبب وههنا يمكن الاضافة إلى العلة وهو صعوده لأن منفعة نفسه لدخوله في قوله لنا كل فلا يضاف إلى السبب أصلاً مع إمكان الاضافة إلى العلة (قوله بخلاف ما إذا لدغته حية الخ) هذا جواب سؤال مقدر تقديره إذا قال لنا كل نحن أن يجب نصف الدببة ويسقط نصفها لأنه صار جامعاً بين ما يوجب الضمان وبين ما لا يوجبه فيوجب سقوط النصف ووجوب النصف كما إذا لدغته حية وجرحه إنسان فاجاب بقوله بخلاف ما إذا لدغته الخ (قوله لأن كلاله الخ) علة لسقوط النصف أي لأن كل واحد من الأدغ والجرح علة للتللف فإذا اجتمعا يمكن التقسيم والتوزيع عليهما في السقوط والوجوب لتعذر ترجيح أحدهما على الآخر فوجب اعتبارهما بالاضافة إليهما جميعاً (قوله وأما إذا قال لكل الخ) يعني لو قال لكل أنا ضمن دبة

عاقلة بعد هلاكه لأنه صار بمنزلة صاحب الفعل لوقوع المباشرة له حاصله لما وقع فعل الصبي في الصعود لانقياد كلامه واتصال المنفعة إليه صار الأمر مستعمله في التللف بمنزلة الآلة فصار الأمر سبباً بمعنى العلة فيجب الضمان على عاقلة (قوله وعلى هذا حل قيد العبد الخ) وعلى هذا الأصل وهو أن الحكم يضاف إلى السبب الذي في معنى العلة حل قيد العبد وغيره لأن كلاله مباشرة الجنابة بالتصبيح على ما التزم من الحفظ فصار ضامناً بالمباشرة لا بالدلالة سبباً ومسائل هذا الأصل لأصحابنا أكثر من أن يحصى (قوله فان المضاف إلى المضاف مضاف) أي فان الحكم المضاف إلى العلة التي هي مضاف إلى السبب مضاف إلى السبب لأن المضاف إلى المضاف إلى الشيء مضاف إلى ذلك الشيء قال القاضي أبو زيد وهو صاحب التلخيص إن علة التللف في السوق والقود لما حدثت بالاولى صارت العلة الأخيرة مع حكمها حكماً للاولى لأن الحكم مضاف إليها وهي مضافة إلى الاولى فصارت الاولى بمنزلة علة أيها حكمها وهذا مثل الرمي سبب لجوالهواء والنفوذ والنفوذ علة الوصول وأنه علة الموت لأنه علة تورث الآلام وأنه علة التللف والكل مضاف إلى الرامي (قوله لم يوضع للتللف الخ) أي السوق والقود طريق الوصول إلى التللف لأنهما موضوعان للتللف (قوله فيضاف ما تللف إليهما الخ) يعني أن الفاعل بالسوق والقود يكره الدابة على الذهاب فكان فعلها بسبب إكراهه مضافاً إليه في وجوب الضمان الذي هو بدل المحل (قوله لافي جزاء المباشرة كالفصاح الخ) أي لا يضاف إليهما ما تللف في جزاء المباشرة ولهذا لم يجب الفصاح لأنه جزاء المباشرة والسوق والقود ليسا بمباشرة للقتل حقيقة ولم يجب الكفارة وهي الحقوق الدائرة بين العباد والعبودية لأن فيها معنى العبادة في الأداء وفيها معنى العقوبة حتى لم يجب الأجزاء ولم يجب حرمان الأثر لأن الحرمان جزاء المباشرة فلا يجب على صاحب السبب ككافر البئر ووضع الحجر والقائد والسائق والشاهد إذا رجع لأن حرمان الأثر بالقتل عمد لا بالسبب (قوله للوجهين السابقين) اللذين ذكرهما الشارح بقوله لقصور معنى العلة في هذا فان في رفع المانع يتراخي وجوب العلة ظاهراً ككفر البئر وفي الفعل المفضى يتوسط عدم الوضع مرتين كما رضاع الكبيرة ضررتها انتهى ملخصاً (قوله كفر البئر في ملك الغير الخ) الظاهر أن يقال مثال ما يضاف الحكم إليه الخ حفر البئر بترك الكافر في قوله كفر البئر إلا أن الشارح المحرر أورده تسامحاً (قوله نعم الفرق بين هذا القسم وبين الثاني غير واضح)

هذا السؤال نشأ من المثال الثاني للقسم الثالث حاصله جعل المصنف رحمه الله
القسم الثاني سببا في حكم العلة والقسم الثالث سببها شبهة العلة مع ان الفرق
بينهما غير واضح (قوله فانه وان امكن في الحفر الخ) اي وان امكن الفرق في الحفر
الذي وهو مثال سبب له شبهة العلة من مثال القسم الثاني وهو قطع جبل
القنديل وشق الزق بان يقال تخلل في الحفر سبب آخر اختياري مباح بخلاف
شق الزق فانه غير مباح في المايح لاتصال الجنائبه (قوله لكن ارضاع الكبيرة
كشهادة القتل) اي لكن لا يمكن الفرق بين القسم الثاني والثالث لان ارضاع
الكبيرة ضررها الصغيرة بالعمد وهو مثال ثان للقسم الثالث كشهادة القتل
وهي مثال للقسم الثاني (قوله في ان الحكم مضاف اليه الخ) هذا بيان وجه
الشبه اي ارضاع الكبيرة كشهادة القتل في ان الحكم مضاف الى السبب
وام يوضع لان اصل الشهادة لم يوضع للقتل بل لاثبات الحقوق وكذا الارضاع
لم يوضع للحرمة فلا فرق بين القسمين مع ان المصنف جعل كل واحد منهما
قسما (قوله بل اولى) اي بل ارضاع الكبيرة اولى من الشهادة لان ارتضاع
الصغيرة وهو فعلها غير معتبر وقبول القاضي شهادة الشاهد معتبر (قوله ولذا
اذا قتل مورث الخ) الظاهر ان يقال اذا قتل مورثها لان المتبادر ان يكون فاعله
الصغيرة اي ولا جعل فعل الصبي غير معتبر اذا قتل الصبي مورثه عمدا او خطأ
لا يحرم عن الميراث لان حرمان الميراث ثبت جزاء على ارتكاب القتل المحظور
في نفسه فلا يجوز اثباته في حق الصبي لان الحظر ثبت بالخطاب ولا خطاب
في حق الصبي ولذا لا يثبت له حد الشرب والزنا فاذا لم يكن الصبي مخاطبا اصلا
لقصور الالة فلا يجوز انصاف فعل الصبي بالتقصير كما ملا او ناقصا فلا يجوز
في حقه العقوبة الكاملة وهي التصاص والاقاصرة وهي الحرمان عن الميراث
فان قيل يشكل اذا ارتد حيث لم يحرم عن الميراث مع انه لا يعاقب على رده
قلت ان الحرمان ليس بجزاء الردة فان الردة تبديل الدين ولو اسلم يحرم عن
ميراث ابنه الكافر وهو تبديل مأموربه ولو كان جزاء لم يثبت الحرمان بالاسلام
الحلال فعرف ان الحرمان سبب آخر وهو انقطاع الولاية اثباته بالقرابة
كأنقطاعها بالرق لا بحسب اختلاف الدين كذا في الاسرار وفي هذا المقام
كلام طويل الذيل لكن لا يساعد المقام (قوله اللهم الا ان يفرق باعتبار ان النسب
ههنا في موضعين) اي ان التسبب في ارضاع الكبيرة في موضعين (قوله واما
الشهادة فموضوع الخ) هذا دليل الفرق بين القسم الثاني والثالث لكنه ضعيف

ولهذا قال اللهم حاصله ان قوله واما الشهادة فموضوعة لحكم القاضي بالقود الخ
منظور فيه قال الشراح ان الشهادة لم توضع في الاصل لاثبات القتل بحكم القاضي
بل لاثبات سائر الحقوق واپس بها تاثير في اثبات القتل اصلا لتخلل فعل المختار
بينها وبين الحكم انتهى (قوله وما يقال ان الشهادة لم توضع الخ) فيه نظر ايضا
فانظر في القول السابق (قوله وخص باسم المجاز الخ) هذا جواب سؤال مقدر تقديره
ان السبب الذي في معنى العلة والسبب الذي له شبهة العلة سمي مجازا ايضا لانه ما ليس
بسبب حقيقي فاجاب بقوله وخص هذا باسم المجاز الخ (قوله لان التجوز الخ) اي لان
التجوز في هذا القسم بنقصان الحقيقة لان في السبب الحقيقي معنى الافضاء في الحال
واپس في هذا القسم معنى الافضاء في الحال اصلا فيكون هذا القسم اولى من القسمين
السايقين لان المجاز فيهما بالزيادة المكتملة معنى وهو التاثير وهذا معنى ما قاله
صاحب الكشف وانما خص هذا القسم بهذه التسمية وان كان غيره من
الاقسام سوى القسم الاول مجازا ايضا لانه خلا عن معنى الافضاء الى الحكم في الحال
بخلاف ما اذا وجد فيه معنى العلة لان معنى الافضاء فيه موجود مع زيادة معنى
وهو التاثير انتهى اقول فيه بحثان احدهما قوله وان كان غيره من الاقسام وثانيهما
قوله بخلاف ما اذا وجد فيه معنى العلة فتأمل في الجواب بيان وجد الاولوية ان
استعمال اللفظ في غير الموضوع له بالنقصان مجاز بالاتفاق واستعماله في تمام
ما وضع له مع الزيادة مجاز عند الجمهور لانه لم يستعمل في تمام ما وضع له فقط بل
بالزيادة وعند البعض حقيقة لانه مستعمل في تمام ما وضع له فيكون المجاز بالنقصان
اتفاقيا وبالزيادة اختلافا فيكون اسم المجاز مخصوصا بهذا القسم (قوله اذا علق
بشروط لا يراد الخ) اي مثال تعليق الطلاق بشرط لا يراد للجزاء نحو قول الرجل
انت طالق ان دخلت الدار ومثال تعليق العتاق بشرط لا يراد نحو انت حر
ان مت اوان مست السماء ومثال تعليق النذر بشرط لا يراد مثل النذر للفقير بدخول
الجنة (قوله او يراد للجزاء) اي او كل واحد اذا تعلق بشرط يراد للجزاء مثال
تعلق الطلاق بشرط يراد للجزاء نحو انت طالق ان اعطيت مائة دينار مثلا
ومثال التعلق بالعتاق اذا قال انت حر ان اعطيت كذا ومثال النذر المعلق
بشروط يراد نحو له على مائة درهم ان شفي الله تعالى في مرضي هذا (قوله للجزاء)
متعلق بقوله او لا يراد او يراد على طريق التنازع والتجاذب او بقوله يراد وحذف
من الاول بقريئة الثاني اختصارا على عادته (قوله ونحو اليمين بالله) اي السبب
الذي سمي سببا مجازا كالعلاقة الثلاث ومثل اليمين بالله لكن الاولى ان يقال مثل

الطلاق الخ ومثل اليمين بالله كما قال فخر الاسلام (قوله اما التعليقات) اي اما كون
 التعليقات في الطلاق والعتاق والندرسيا مجازيا (قوله فلعدم الافضاء فيها الى
 الاجزبة الخ) اي فلعدم افضاء الاسباب في التعليقات الى الاجزبة في الحال (قوله الا
 عند وجود الشرط) وهو المأل فيكون سببا مجازا قبل وجود الشرط (قوله فعند وجوده
 الخ) اي فعند وجود الشرط يكون التعليقات اسبابا مفضية الى الحكم بالفعل لان
 ادنى درجات السبب ان يكون مفضيا الى الحكم وطريقا للوصول الى المقصود واعلى
 درجاته ان يكون في معنى العلة او يكون له نوع تأثير في اثبات الحكم او يكون علة
 لاثبات الحكم فالسبب الذي لا يكون علة ولا في معنى العلة ولا يكون مفضيا الى الحكم
 في الحال بل في المأل كان ادنى درجات السبب فكان سببا مجازا (قوله واما اليمين
 فلعدم الافضاء فيها ايضا الخ) اي واما كون اليمين سببا مجازا فلعدم الافضاء
 في اليمين ايضا الى الكفارة لان اليمين وضعت في الشرع لتحصيل البر وهو الوفاء
 فلا يكون البر قط طريق الكفارة لان البر مانع من الحنث لان البر ضد الحنث وال ضد
 لا يكون مفضيا اليها لكنهما لما كانت تحتل ان يؤل اليها عند الحنث صار مجازا باعتبار
 المأل كما في تسمية الغنم خرا والاحياء امواتا كما سبق (قوله وان سلم ان المعلق ونفس
 الحنث يكون حلالا حينئذ الخ) هذا تسليم لقول الشافعي رحمه الله وجوابه بيان
 التسليم انه جعل اليمين والمعلق بالشرط سببا بمعنى العلة لان اليمين هي التي
 توجب الكفارة عند الحنث والمعلق بالشرط هو الذي يوجب الجزاء عند وجود
 الشرط فكان كل واحد منهما سببا في الحال لاعلة باعتبار آخر الحكم ولكن في معنى
 العلة باعتبار انه هو المؤثر في الحكم لا غير واذ كان سببا في الحال بمعنى العلة لم يكن
 سببا مجازا وبيان الجواب ان المعلق بالشرط واليمين وان كانا سببا بمعنى العلة كانا
 مجازين باعتبار الاول لان كلاهما يفضي الى الحكم وهو الجزاء والكفارة عند زوال
 المانع فسمى مجازا باعتبار ما يؤل اليه كتسمية الغنم خرا وتسمية الاحياء امواتا
 كما سبق كذا في الكشف ملخصا (قوله على ان قول المشايخ) هذا دليل آخر لكون
 السبب مجازا (قوله سبب الكفارة امر دائر بين الحظر والاباحة كاليمين المنعقدة)
 هذا مقول القول اي سبب الكفارة امر دائر بين العباد والعبودية فان في الكفارة
 معنى العبادة في الاداء بالصوم والاعتاق والاطعام وفيها معنى العقوبة لان صاحب
 الكفارة مأمور بالاداء وان لم يؤد صار آثما (قوله بخلاف الغموس) اي بخلاف
 صاحب اليمين الغموس وقاتل العمد لان السبب فيهما كبيرة محضه غير موصوفة
 بشئ من الاباحة (قوله ظاهر) خبر ان (قوله وعلى هذا يحمل عبارة المشايخ)

اي وعلى كون السبب نفس اليمين بشرط فوات البر يحمل عبارة المشايخ في قوله
 كاليمين المنعقدة (قوله شبهة الحقيقة عندنا) اي شبهة الحقيقة حكما عندنا
 لكونه علة حقيقة من حيث الحكم خلافا لفرجه الله (قوله الاول ان اليمين بالله
 وبغيره) اي بغير الله جل وعلا وهو التعليقات فانها سميت يمينيا في الشرع (قوله
 شرعت لتأكيد البر الخ) اي اليمين وضعت في الشرع لاجل تحصيل البر قال فخر
 الاسلام مرة غير مرة وغيره واليمين شرعت للبر وقال المصنف رحمه الله شرعت لتأكيد
 البر لان المحلوف عليه قبل اليمين كان في حيز الاقدام عليه والتترك له فاذا اراد الخالف
 ترجيح احد الطرفين وتخصيص احد الجانبين رجحه واكده باليمين ايتقوى احد
 الطرفين على الاخر لتحقيق مقصود الخالف كذا في الشروح (قوله وذلك) اي
 بيان كون اليمين شرعت لتأكيد البر (قوله بان يكون مضمونا بلزوم الكفارة في الاول)
 اي بان يصير البر مضمونا بلزوم الكفارة في اليمين بالله عز وجل على تقدير الحنث وهو فوات
 البر (قوله والجزاء في الثاني) اي يصير البر مضمونا بالجزاء في اليمين بغير الله تعالى يعني
 ان البر المحلوف عليه مضمون بوقوع الطلاق والعتاق على تقدير الحنث (قوله
 يكون له شبهة الثبوت قبل فوات الخ) يعني لما كان البر المحلوف عليه مضمونا بوقوع
 الطلاق والعتاق والكفارة على تقدير الحنث كان شبهة الوقوع قبل الحنث شبهة
 الوجوب والثبوت في الحال فثبت شبهة وقوع الطلاق والعتاق والكفارة في الحال
 قبل وجود الشرط والحنث وهي شبهة الوجوب وهي شبهة الحقيقة فيكون مجازا
 شبهة الحقيقة حكما (قوله كأن تصب بوجوب رد عين المغصوب) اي كالمغصوب
 مضمون بالقيمة عند فوات العين التي تجب على الغاصب ردها الى المالك واذ اذانت
 يجب عليه الضمان قطعا واذ كانت القيمة باقية في يد الغاصب يكون شبهة ايجاب
 القيمة على الغاصب لتحمله خوف وجوب القيمة على ردها الى المالك (قوله عند
 فواته) الظاهر ان يقال عند فواتها لان ارجاع الضمير الى المضاف اليه ضعيف (قوله
 حتى يصح البراء الخ) يعني والدليل على شبهة ثبوت القيمة في الحال صحة البراء
 عن القيمة وصحة الكفالة بها وصحة الرهن بها حال قيام العين فيكون للغاصب حال قيام
 العين شبهة ثبوت القيمة انت خبير بان قوله والعين زائدة في اثبات شبهة الثبوت ولهذا
 لم يذكر العين صاحب الكشف وغيره (قوله ولذا يملكه بالضم الخ) اي ولاجل
 شبهة الثبوت قبل فوات العين يملك الغاصب المغصوب بالضممان وقت الغصب
 الذي وهو حال قيام العين (قوله الثاني) اي اوجه الثاني في كون السبب المجازي
 شبهة الحقيقة عندنا (قوله ان وجوب البر المحلوف لزوم الكفارة او الجزاء) يعني

ان البر وجب لغيره وهو الاحتراز عن هتك حرمة اسم الله تعالى او خوف لزوم
الجزاء لانه يند اذلبس على العبد ايجاب ما ليس بواجب شرعاً لانه نصب شريعة
وهو يؤدى الى الشركه (قوله وكل واجب لغيره الخ) اى وكل ما ثبت لغيره فهو ثابت
من وجه دون وجه آخر فالبر من حيث انه واجب لغيره كان ثابتاً موجوداً ومن حيث
انه غير واجب لعينه كان معدوماً في نفسه (قوله واذا كان له عرضية الفوات) يعنى
اذا ثبت للبر عرضية العدم من حيث انه غير واجب لعينه ثبت للكفارة والجزاء
عرضية الوجود والثبوت (قوله فكذا لسببه) اى فثبت لسببه عرضية
الوجود ايضاً ليكون الحكم وهو المسبب ثابتاً على قدر سببه فعرفنا ان لهذا السبب
وهو المعلق بالشرط شبهة الثبوت في الحال كذا في شرح التوقيف (قوله وشبهة
الشيء معتبر الخ) اى وشبهة السببية للمعلق قبل وجود الشرط معتبره بحقيقة
السبب لان شبهة السبب لم تبق الا في محله كالحقيقة (قوله فلا يستغنى عن المحل
كحقيقته) يعنى لا بد لشبهة السبب من المحل كلابد في حقيقته من المحل (قوله وبقاؤه
كالابتداء الخ) اى وبقاء كل حكم عائد الى المحل كالابتداء في استدائه الا ترى انه
اذا فات المحل بتنجيز الثلاث بطلت اليمين والتعليق لانهما ثابتا بصفة وهى
ان تكون للمعلق شبهة الثبوت قبل وجود الشرط فاذا بطلت تلك الشبهة
بفوات المحل لم يبق التعليق لبطلان محل الجزاء واليمين كما تبطل الدار التي علق
بدخولها الطلاق ببطلان محل الشرط بان جعلت الدار بستاناً (قوله ولذا) اى
ولا جل شبهة المحل كالحقيقة وبقائه كالابتداء لا يثبت شبهة النكاح في المحارم
عندهما ولا في الرجال بالاجاع ولا يثبت شبهة البيع في الحر والميتة والخنزير
كما لا يثبت حقيقة البيع فيها (قوله فاذا فات المحل الخ) اى فاذا فات محل التعليق
والتنجيز بتنجيز الثلاث بطلت اليمين اذا التعليق انما صح بصفة ان يكون للمعلق
شبهة الثبوت قبل وجود الشرط فاذا بطلت شبهة الثبوت بفوات حل المحل
لم يبق التعليق لبطلان محل الجزاء كالدار التي علق بدخولها الطلاق بان جعلت
بستاناً كما سبق (قوله قال زفر رحمه الله هذا القسم الخ) يعنى المعلق بالشرط
الذى سميته مجازاً وعندنا لهذا المجاز شبهة الحقيقة خلافاً لفرقان عنده المعلق
بالشرط حال عن شبهة الحقيقة بل هو مجاز محض وانما ذكر خلاف زفر رحمه الله
به قوله فتنجيز الثلاث يبطل التعليق وان كان محله عند قوله وله شبهة الحقيقة
عندنا كما قال فخر الاسلام وعندنا لهذا المجاز شبهة الحقيقة حكماً خلافاً لفرقان
رحمه الله انتهى لان ظهور اثر الخلاف في مسألة التنجيز وهى ما اذا قال لامرأته

ان دخلت الدار فانت طالق ثلاثاً ثم ظلقها ثلاثاً هل يبطل هذا التنجيز ذلك
التعليق ام لا فعندنا يبطل التنجيز التعليق حتى اذا عادت الى الزوج الاول ثم وجد
الشرط لا يقع شيء عندنا خلافاً لفرقان (قوله فلم يستدع ابتداءه المحل الخ) اى
لم يقتضى ابتداء التعليق المحل لصحة تعليق الثلاث بالملك في امرأه حرمت على
الحالف بالثلاث بان قال للمطلقة ثلاثاً ان تزوجتك فانت طالق ثلاثاً فلان يبقى
بدون المحل كان اولى لان البقاء اسهل من الابتداء (قوله واشترط الملك عند
ابتداء التعليق الخ) هذا جواب سؤال يرد على قول زفر وهو ان يقال لما خلا المعلق
عن السببية حقيقة وشبهة ينبغي ان لا يشترط الملك في ابتداء التعليق كما لا يشترط
بقائه لان فيما يرجع الى المحل الابتداء والبقاء سواء ولما شرط الملك في الابتداء
عرفنا ان لا يخل عن شبهة السببية فاجاب بقوله واشترط الملك عند ابتداء التعليق
بغيره الخ (قوله ومع هذا لا يشترط الخ) اى ومع عدم اشتراط الملك في الابتداء
فان تعليق الثلاث في امرأه حرمت على الحالف فيما دون الثلاث يصح فلا يشترط
عند بقاءه بالاتفاق حاصله اذا صححت اليمين بوجود الملك لم يشترط للبقاء بالاتفاق
(قوله فكذا بزوال المحل الخ) اى كما لم يشترط الملك للبقاء لم يشترط المحل للبقاء
او كما لا يبطل التعليق بزوال الملك فلا يبطل التعليق بزوال المحل يعنى عدم اشتراط
بقاء المحل لبقاء التعليق مثل عدم اشتراط المحل في ابتداء تعليق الثلاث بالملك
في المطلقة الثلاث على الحالف حيث قال للمرأة التي طلقها ثلاثاً ان تزوجتك فانت
طالق ثلاثاً صح هذا التعليق ابتداء بدون المحل اصلاً فلا يبقى بعد الانقضاء
بدون المحل اولى صورة المسئلة اذا قال لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق ثم
قال لها انت طالق ثلاثاً فعندنا يبطل التعليق حتى ان تزوجها بعد التحليل ثم
دخلت الدار لا يقع الطلاق وعندنا وعند زفر رحمه الله لا يبطل التعليق فيقع الطلاق
هو يقول شرط صحة التعليق وجود الملك عند وجود الشرط لا عند التعليق
وباقى التفصيل في التوضيح (قوله قلنا بعدما مر الخ) اى قلنا في الجواب عما استدله به
زفر رحمه الله بعدما مر الجواب في هذه المسئلة في فصل التعليق بالشرط
من ان شبهة العمالية تستدعى المحل (قوله كل من قياس التعليق الخ) كل مقول قلنا
(قوله يلزم من عدم اقتضاء التعليق بالتزوج المحل عدم اقتضاء التعليق بغير التزوج
المحل (قوله وقياس المحل على الملك الخ) عطف بالجر على قياس التعليق (قوله
فاسد) خبر كل (قوله اى اما الاول) اما فساد الاول وهو قياس التعليق بغير التزوج

على التعليق بالتزوج (قوله لا زملك النكاح علة لملك الطلاق وصحته) بالجر عطف
 على الملك اي بيان كون ملك النكاح علة لملك الطلاق وصحته ان ملك الطلاق
 يحصل بملك النكاح فكان مثبتا للطلاق فكان بمنزلة العلة له وتعليق الحكم
 بحقيقة علة ذلك الحكم يبطل حقيقة الايجاب لعدم الفائدة مثل قوله ان طلقك
 فانت طالق اذ انوى بالتمسك عين الاول ومثل قوله ان اعتقتك فانت حر فهذا
 التعليق يبطل فالتعليق بشبهة لعله يبطل شبهة الايجاب اعتبارا للشبهة بالحقيقة
 (قوله واما لثني) اي واما فساد قياس الحل على الملك في ان لا يشترط عند البقاء
 (قوله فالمتاني لهما الخ) اي المتاني لصحة ملك النكاح والبطل للتعليق زوال
 الحل وهو ان يقع الثلاث لازوال الملك وهو ان يقع مادون الثلاث لانه يمكن له
 الرجوع الى المرأة فالحصل ان قوله ان دخلت الدار فانت طالق يتوقف صحة
 هذا التعليق على وجود النكاح فيكون مقتصر على المطلقات التي يملكها
 بهذا النكاح اما المطلقات التي يملكها بالنكاح بعد الثلاث فالمرأة اجنبية عن الزوج
 في تلك المطلقات (قوله فليجوز تعليق للطلاق والعناق الخ) يعني جعل الشافعي
 رحمه الله اليمين والتعليق بالشرط سببا فلا يكون كل واحد منهما علة في الحال لتأخر
 الحكم الى زمان الختم ووجود الشرط ولكنه في معنى العلة لان المؤثر في الحكم هما
 لا غيرهما فثبت انهما كانا سببين في الحال واذا ثبت ان التعليق سبب في الحال
 في معنى العلة لا يجوز تعليق الطلاق والعناق بالملك اذ السبب لا يشترط في غير محله
 ولا شك ان الاجنبية والعبد الذي لا يكون مملوكا ليسا محملين للطلاق والعناق
 من جهته فليجوز الشافعي رحمه الله التعليق للطلاق والعناق بالملك بل يجوز
 في الملك (قوله واعترض عليه بان الاضافة الخ) اي واعترض على هذا الجواب
 من جانب الشافعي بان الايجاب المضاف الى وقت في المستقبل نحو انت طالق غدا
 كالتعليق في عدم الاتصال بمحله في الحال ينبغي ان تكون الاضافة مانعة عن سببية
 الايجاب في الحال مع ان الايجاب المضاف سبب في الحال عندكم وكذا التعليق عندنا
 (قوله فلا يكون المعلق مفضيا الخ) اي فلا يكون السبب المعلق بالشرط مفضيا
 الى وجود الحكم قبل وجود الشرط (قوله بخلاف الاضافة فانها الخ) اي فان
 الاضافة اثبت الحكم في الحال لكن الحكم يتأخر الى الوقت الذي اضافه اليه
 وهذه الاضافة لا تخرج السبب عن السببية كافي صوم المسافر فان اضافة وجوده
 الى غيره من ايام اخر لا تخرج الشهر عن السببية الا ترى ان المسافر اذا صام صح
 ادائه كالتيمم فثبت ان الاضافة لا تمنع الانعقاد الا ترى انه لو قال لله علي ان تصدق

يوم الجمعة بدرهم ففعل الاداء قبل يوم الجمعة صح كما اذا عجل الدين المؤجل وارقال
 اذا جاء يوم الجمعة فله ان تصدق بدرهم ففعل قبل يوم الجمعة لا يقع عن المنذور
 لانه معلق لامضاف فان كلمة اذ الشرط والمعلق بالشرط لا يشترط قبل وجود
 الشرط (قوله وثانيا ان التعليق مانع الخ) اي وقلنا في جواب الشافعي ثانيا
 ان التعليق بالشرط في قول الرجل انت طالق ان دخلت الدار مثلا مانع للمعلق
 وهو ان طالق من وصول الطلاق الى المحل (قوله لانها عبارة الخ) اي لان الاسباب
 الشرعية عبارة عما يكون طريقا الى الشيء لان اعلى درجاتها ان يكون في معنى
 العلة او يكون له نوع تأثير في اثبات الحكم وادنى درجاتها ان يكون مفضيا لاثبات
 الحكم السبب الذي لا يكون علة ولا يكون في معنى العلة ولا يكون مفضيا الى الحكم
 كان سببا مجازا لاسباب بمعنى العلة كما قال الشافعي بيان عدم كون التعليق سببا
 لان التعليق يمين في الشرع واليمين شرعت للبر والشيء الذي يقعد للبر لا يكون قط
 طريقا للجزاء وهو الطلاق والعناق ولا يكون مفضيا اليه فلا يكون سببا اصلا لكن
 اليمين لما كان يحتمل ان يؤثر اليه سببا مجازا عندنا والشافعي رحمه الله جعله
 سببا بمعنى العلة (قوله لما لم يصل الى المحل الخ) اي لما لم يصل السبب في التعليق
 الى المحل (قوله كان ينبغي ان يلغوا الخ) اي كان ينبغي السبب المجازي بعدم الوصول
 الى المحل ان يلغوا كما قالوا لاجنبية انت طالق بعد وصول السبب الى المحل
 (قوله واجيب بان لما كان مرجو الوصول الخ) اي واجيب بان السبب المجازي لما كان
 مرجو الوصول في المستقبل بوجود الشرط جعل كلاما صحيحا باعتبار المال
 فسمى سببا مجازا (قوله كشرط البيع) اي كما لا يخرج الشرط البيع عن السببية
 عند وجوده لا يخرج التعليق بالمعلق من الوصول الى المقصود عند وجوده
 (قوله مثل انت طالق ان شاء الله تعالى) لان الوقوف على وجود مشية الله تعالى
 بطلاق المخاطبة لا يرجح في الدنيا

باب تقسيم الشروط

(قوله لغة العلامة اللازمة ومنه اشراط الساعة) اقول فيه بحث اذ الشرط بمعنى
 العلامة بفتح العين لا ما هو بالسكون على ما صرح به ثقة اللغة قال الجوهري
 اشراط معروف وكذا الشريطة والجمع شروط وشرايط والشرط بالتحريك
 العلامة واشراط الساعة علاماتها انتهى وفي المصباح المنير جمع الشرط شروط
 مثل فلس وفلوس والشرط بفتح العين العلامة والجمع اشراط مثل سبب واسباب
 ومنه اشراط الساعة انتهى والحق ان الشرط الذي هو علامة ليس لغة

بل اصطلح الاصوليين كشرط الاحصان في باب الزنا فانه علامة اى معرف وليس بشرط لان حكم الشرط ان يمنع انعقاد العلة الى ان يوجد الشرط وهذا لا يتصور في الزنا بحال سواء كان الحد رجاء او جلدا وسيجي تفصيله (قوله معناه ان شرط الشيء ما يتوقف عليه ثبوته وحصوله لا وجوده) حاصله ان الشرط ما يمنع به وجود العلة فاذا وجد الشرط وجدت العلة فيصير الوجود مضافا الى الشرط دون الوجوب لان الوجوب يتعلق بالعلة دون الشرط الا ترى ان وجوب العبادات متعلق باسبابها وعللها ثم يتوقف ذلك على شرط العلم حتى ان النص النازل لاحكامه قبل العلم من المخاطب فان من اسلم في دار الحرب لم يلزمه شيء من الشرايع قبل العلم فاذا لم يعلم بوجوب العبادات عليه حتى مضى زمان على ذلك ثم علم بذلك فانه لا يلزمه قضاء شيء منها فصارت الاسباب والعلل بمنزلة المعدوم لعدم الشرط وهو العلم وكذلك ركن العبادات منعدم لعدم شروطها وهي النية والطهارة للصلوة وكذا ركن النكاح وهو الايجاب والقبول بعدم شرطه وهو الاشهاد عليه وقد ذكر مشايخنا ان اثر الشرط عندنا انعدام العلة وعند الشافعي تراخي الحكم (قوله اما شرط محض الخ) يعني ان الشروط وهي خمسة اقسام بحسب الاستقرار بشرط محض وشرط حكم العمل وشرط له حكم الاسباب وشرط اسما لا حكما فكان مجازا في الباب وشرط بمعنى العلامة الخالصة (قوله كما في العلة الخ) اى كما يلاحظ صحة اضافة الحكم في شرط له حكم العمل (قوله كما في السبب الخ) اى كما يلاحظ الافضاء الى الحكم في شرطه حكم الاسباب (قوله كما في الشرط الحقيقي) كالشهادة للنكاح والوضوء للصلوة (قوله كما في الشرط الجملي) وهو بكلمة الشرط او دلالاتها كما سيجي (قوله واما عند تعذره الخ) عطف على قوله اما اصلا اقول لوجه لهذا العطف اصلا ومقتضى الظاهر ان يقال او يصح الحكم عند تعذره او يقال لا يصح الحكم بدونه الا عند تعذره (قوله باعتبار ان ترتيب الحكم على الوصف تعليق له به) اى تعليق للحكم بالوصف (قوله وهو ما لا يعارضه علة تصلح الخ) اى كل شرط لم يعارضه علة تصلح لاضافة الحكم الى تلك العلة صلح ان يكون ذلك الشرط علة يضاف اليه الحكم ومتى عارضته علة لم يصلح الشرط علة يعنى اذا كانت العلة سالمة لاضافة الحكم اليها او لا ثبات الحكم لم يكن الشرط في حكم العلة لعدم الحاجة الى الخلافة (قوله كحفر البئر الخ) اى مثال الشرط الذى اذا سلم عن معارضة ما يصلح علة بانفراده صلح الشرط علة لاضافة الحكم اليه كحفر البئر وشق الزق وقطع جبل القنديل (قوله فان كلامها بشرط) اى فان كل واحد من الحفر والشق والقطع شرط للتلف (قوله لانه رفع المانع) اى لان كل واحد منها رفع المانع بيانه ان حفر البئر شرط في الحقيقة لان النقل

علة السقوط والمشى سبب محض لكن الارض صلبة متمسكة مانعة عميل النقل فيكون حفر البئر ازالة للمانع وكذا شق الزق شرط للتلف بسبب السيلان لان الزق مانع فقد زال بسبب الشق وكذا القنديل الثقيل ثقله علة للسقوط وانما الحبل مانع فاذا قطع الحبل فقد زال المانع فعلم النقل علة فثبت ان كل واحد منها شرط للتلف (قوله واپس فيها علة الخ) اى واپس في كل منها علة سالمة للحكم وهو وجوب الضمان (قوله لان السقوط والسيلان والنقل طبع الخ) الظاهر ان يقال لان النقل والسيلان طبع الخ لان النقل علة السقوط في البئر وكذلك القنديل لان ثقله علة للسقوط واطبق طبع يخلق الله فيه بلا اختيار لا تعدى من الواقع فيه وكذا سيلان المانع فلا يضاف الحكم الى العلة في جميع هذه الصور بل الى الشرط وهو النقل والسيلان وللشرط شبه بالعلل في الجملة من حيث ان وجود الحكم يضاف اليه فاقيم الشرط مقام العلة في ضمان النفس والمال جميعا ولاجل ان الحفر شرط على الحقيقة واپس بعلة مباشرة الاتلاف لم يجب على حافر البئر كفارة ولم يحرم عن الميراث عندنا فلا يلزمه جزاء المباشرة كالفصاص والحرمات (قوله والمشى اقرب من الشرط) اى المشى مباح بلا شبهة فلم يصلح ان يجعل علة بواسطة النقل (قوله واما وضع الحجر الخ) اى واما وضع الحجر في الطريق واخراج الجناح الى الشارع (قوله وترك الحائط المائل الخ) اى وترك الحائط المائل الى طريق المسلمين بعد التقدم الى صاحب الحائط في الهدم (قوله فان ذلك كاف) اى فان قوله بعد التقدم كاف ولا حاجة الى ان يقال بعد الاشهاد كما قال البرزوى وغيره ولا ان يقال بعد التقدم الى صاحبه في الهدم والاشهاد عليه كما قال صاحب الكشف (قوله والاشهاد لاحتيال اذ ثبات ان انكر الخ) قال صاحب الكشف والاشهاد في الحائط ايسر بل لازم ايصوره في حكم العلة بل الشرط هو التقدم الى صاحبه في الهدم والاشهاد للاحتياط حتى اذا جحد صاحب الحائط التقدم اليه في ذلك امكن اثباته عليه باليمين بمنزلة الشفيع فان المعتبر في حقه طلب الشفعة ولكن يؤخر بالاشهاد على ذلك احتياطا انتهى (قوله فاسباب ملحقة بالعلل) اى فن قسم الاسباب التي جعلت عللا في الحكم لامن قسم الشرط الذى نه حكم العمل مع انها مثل الحفر حتى وجب لها الدية وضمان المال ولا يجب بها الكفارة ولا يحرم بها عن الميراث (قوله لان شيئا منها ايسر برفع المانع الخ) اى لان شيئا منها لم يكن ازالة المانع بل هي طرق مفضية الى التلف فكانت اسبابا اخذت حكم العمل بخلاف الحفر فانه ازالة للمانع فكان شرطه حكم العمل (قوله وهو سابق احتراز عن التعليق) اى احتراز بقوله وهو سابق عن تعليق الطلاق والعتاق بدخول الدار مثلا

فان الشرط في التعاقب متأخر عن صورة العلة فلذلك كان شرطاً محضاً خالياً عن معنى السببية والعلية (قوله وفي قوله احتراز من ان يكون السابق جنساً وفصلاً كما مر في تعريف سبب حقيقي (قوله فعل فاعل مختار الخ) اي خرج بقيد فعل فاعل مختار عن الفعل الطبيعي نحو سيلان المايح وسقوط القنديل في مسئلتى شق الزق وقطع الجبل (قوله غير منسوب اليه خرج به ما اذا فتح باب القفص على وجه نقر الطائر) اي غير منسوب الى الشرط فانه لو كان منسوباً الى الشرط كان ذلك الشرط في حكم العلة كما في فتح باب القفص على قول محمد رحمه الله فان قبل الطيران وان حصل عن اختيار فهو منسوب الى الفتح عنده كما قال الشافعي رحمه الله كسيرة الدابة في مسألة السوق منسوب الى السابق وان حصل عن اختيار وقال ابو حنيفة وابو يوسف فيمن فتح باب قفص فطار الطير منه او باب اصطلب فخرجت الدابة فصارت انه لا يضمن لان هذا شرط جرى مجرى السبب وقد اعترض عليه فعل مختار فبقي الاول سبباً خالصاً فلم يجعل التلف مضافاً اليه بخلاف السقوط في البئر لانه لا اختيار له في السقوط حتى اذا اسقط نفسه هدرده وبقي التفصيل في البردوى وشروحه فارجع ثمة (قوله لكل قيد العبد الخ) اي كون الشرط سابقاً على الفعل المعترض مثل رجل حل قيد عبد حتى ابقى لم يضمن قيمته باتفاق اصحابنا (قوله واما اذا امر عند الغير الخ) اي واما اذا امر عبد الغير بالابق فابق حيث يضمن الامر وان اعترض فعل فاعل مختار على الامر لان الامر بالابق استعمال العبد فاذا اتصل به الاباق بصير غاصباً له باستعماله كما اذا استخدمه فخدم وبصير العبد اذا عمل على وفق استعماله بمنزلة الالة التي لا اختيار لها فيضاف التلف الى المستعمل واما حل القيد فالالة المانع فلا يضاف اليه عند اعتراض فعل مختار عليه (قوله حتى خرج الطير والدابة الخ) اي حتى خرج الطير والدابة في فور الفتح لا يضمن الفتح عند ابى حنيفة وابى يوسف رجهما خلافاً لمحمد والشافعي رجهما لما سبق واما اذا طار او خرجت بعد ساعة فلا يضمن الفتح والمخرج بلا خلاف كذا في الكشف بيان هذا ان فتح باب القفص والاصطبل شرط لانه ازالة المانع من الخروج والطيران جرى مجرى السبب فان الشرط اذا تقدم كان له حكم السبب وقد اعترض على هذا الشرط فعل مختار غير منسوب الى هذا الشرط لان الخروج الذي به تلف الطير والدابة لم يحصل بالفتح بل باختيارهما لطيران والخروج فبقي الاول وهو فتح الباب سبباً خالصاً اي شرطاً في معنى السبب الخالص فلم يجعل التلف مضافاً الى الفتح بل قصر على الخروج كما قصر على الاباق في مسألة

حل القيد (قوله واما شرط اسمها) اي صورة اي وجوداً (قوله لاحكامها) اي لامعنى لعدم اضافة الحكم الى الشرط اسماً لاحكاماً ثبوتاً عند الشرط المذكور كما صله ان كل حكم تعلق بشرطين فان اولهما شرط اسمها لاحكامها لان حكم الشرط ان يضاف الوجود اليه وذلك مضاف الى آخرهما فلم يكن الاول شرطاً اسمياً (قوله كادل الشرطين الخ) اي كادل وصفين علق بهما الحكم وانما فسرتاه بوصفين لان كل واحد منهما ليس بشرط لكن سمي جزء الشرط شرطاً مجازاً فان احد الجزئين كان شرطاً اسمياً لاحكامها (قوله فان دخلت الدار بن وهي في نكاحه) يعني ان دخلت هاتين في ملك النكاح يقع الطلاق بلا شبهة اتفاقاً (قوله لم يطلق اتفاقاً) اي لم تطلق في هاتين الصورتين اتفاقاً اما في الاولى فلان الدخول وجد في غير الملك فلم يقع بالاتفاق واما في الثانية فلانها دخلت الاولى في الملك ثم انا فتدخلت الاخرى في غير الملك فلم يطلق بالاتفاق ايضاً (قوله وان ابانها فتدخلت احديهما الخ) يعني اذا قال لامرأته ان دخلت هذه الدار وهذه الدار فانت طالق ثم ابانها فتدخلت احديهما ثم نكحها ثم دخلت الدار الثانية فانها اطلاقاً عندنا خلافاً لفرجه الله له ان تأثير الشرطين في الحكم سواء لان المعلق علق الطلاق بدخولين ودارين وجعلهما سبباً واحداً في حق الجزاء وشرط الملك في الجزاء الاخير فكذلك في الاول وهذا بناء على الاصل وعوان الشروط عنده يجري مجرى العلة والتفصيل في الشروح (قوله لان اشتراط الملك الخ) علة لقوله تطلق عندنا يعني تطلق عندنا في هذه الصور لان ملك النكاح شرط عند وجود الشرط لصحة وجود الجزاء وهو الطلاق (قوله للصحة وجود الشرط) اي ملك النكاح ليس بشرط لصحة عين الشرط نفسه ولان عينه لا يفتقر الى الملك (قوله بدليل انها لو دخلت الخ) يعني ان وقوع الجزاء يفتقر الى وجود الملك اما وجود الشرط فلا يفتقر الى وجود الملك بدليل ان المرأة المتعلقة بدخول الدارين لو دخلتاهما في غير حال الملك تحلت اليمين (قوله ولا بقاء اليمين الخ) عطف على قوله للصحة وجود الشرط يعني ان الملك ليس بشرط لصحة وجود الشرط ولا بقاء اليمين لان بقاءها باعتبار بقاء الذمة والذمة موجودة الا ترى ان اليمين تبقى في الذمة قبل وجود الشرط الثاني كما قبل الشرط الاول (قوله فلا يشترط الا عند الخ) اي فلا يشترط ملك النكاح الا عند الشرط الثاني لان الملك انما يكون شرطاً لصحة ايقاع الطلاق وهو الشرط الثاني واما عند وجود الشرط الاول فلا يجاب ولا يبايع فلو شرطنا الملك عند وجود الشرط الاول في نكاح اما ان يكون

لبقاء اليمين او صحة عين الشرط وكلاهما باطل (قوله لانه حال نزول الخ) اي لان الشرط الثاني لنزول الجزاء ولا نزول عند الشرط الاول فيكون الثاني محتاجا الى الملك لنزول الجزاء وهو وقوع الطلاق لا الاول فلم يكن الاول شرطا حقيقة بل اسما (قوله اي سواء وجد حبل ظاهر) بان كان ظهوره مشهورا بين اقرانها (قوله او فراش قائم بنكاح موجود) بينهما في الحال (قوله او لا) اي اولم توجد الامور الثلاثة وهي الحبل او قيام النكاح او الاقرار ومع هذا لو انكر الزوج الولادة ثبتت الولادة بشهادة القابلة بالاتفاق لان شهادة القابلة حجة في تعيين الولد بلا خلاف ولم يوجد هنا الا التعيين فاما النسب قائم اي ثبت بالفراش القائم وقت العلق فيكون انفصال الولد معرفة للولد الثابت نسبه بواحد من تلك الاسباب فلا يتعلق بالانفصال وهو الولادة ثبوت النسب ولا وجوده كافي حال قيام الفراش او ظهور الحبل او الاقرار به كذا في البردوي وشروحه (قوله فانهما قالا) اي ابو يوسف ومحمد قالا (قوله ان النسب يثبت بشهادتها) اي قال ابو يوسف ومحمد ان النسب يثبت بشهادة القابلة اعلم ان شهادة القابلة على الولادة تقبل مع انتفاء الامور الثلاثة بالاتفاق لكن الخلاف في ثبوت النسب بشهادة القابلة قالا يثبت بها وقال ابو حنيفة رحمه الله لا يثبت النسب بها وان كانت شهادة القابلة حجة في تعيين الوالد (قوله فكان ثابت النسب منه من حين وجد) اي فكان الولد الثابت نسبه مما كان موجودا في الرحم من حين وجد العلق (قوله فلم يكن النسب مضافا اليها الخ) اي لم يكن النسب مضافا الى الشهادة ثبوتا بالعلق من مائه في زمان العلق ولا وجودا لانه لا يتوقف ثبوت نسبه على الولادة فثبت ان الولادة علم محض في حق ثبوت النسب مظهر في الحقيقة لتسب ثابت قبل الولادة من حين العلق (قوله كافي غير هذه الخانة) اي كافي حال قيام احد الامور الثلاثة يعني ان لم يكن النسب مضافا الى الولادة ثبوتا بهما ولا وجودا عندها كان ثبوتها بشهادة القابلة في هذه الحالة مثل ثبوتها في حال قيام احد الامور الثلاثة كلاحصان لما كان معرفة كان ثبوتها بشهادة النساء والرجال بعد ثبوت الزنا مثل ثبوتها قبل الزنا (قوله قال ابو حنيفة رحمه الله) اي قال في الجواب عن كلامهما الولادة شرط محض للنسب في حقنا فلا يكون ثبتا قبل الولادة لانا بنى الحكم على الظاهر ولا نعريف الباطن فلا يكون الولد ثابت النسب قبل الولادة فاننا نطلع على امر خفي وبنى الاحكام على الظاهر (قوله وان كانت بمنزلة العلامة الخ) وصلية اي وان كانت الولادة بمنزلة العلامة في حق صاحب الشرع لان صاحب الشرع وهو الله جل جلاله كان عالما بحقائق الامور

فجعل علقه ووجوده قبل الولادة فكانت الولادة بمنزلة المعرف للولد الثابت نسبه بالنظر الى علمه تعالى (قوله فما كان باطنا يجعل الخ) اي اذا بنى الحكم على الظاهر فما كان امرا باطنا في حقنا يجعل كالمعدوم فثبت ان النسب قبل الولادة امرا باطنا لا سبيل لنا الى ان نطلع على معرفته لانه غير متبند الى سبب فظاهر عدم الفراش والحبل الظاهر والاقرار فكان معدوما في حقنا فكان ثبوتها مضافا الى الولادة من هذه الجهة فكانت الولادة في اثبت علمنا بمنزلة العلة المثبتة للنسب لا بمنزلة العلامة واذ ثبت ان النسب ثابت في حقنا بالولادة اشترط بها كمال الحجة كما لو ادعى نسبا على آخر ابتداء (قوله كالخطاب النازل جعل كالمعدوم في حق من لم يعلم) وانت عرفت سابقا ان وجوب العبادات متعلق باسبابها ثم يتوقف ذلك على شرط العلم حتى ان النص النازل لا حكم له قبل العلم من المخاطب فان من اعلم في دار الحرب لم يلزمه شيء من الشرايع قبل العلم حتى اومضى زمان على ذلك ثم علم بذلك لا يلزمه قضاء شيء (قوله بخلاف ما لو كان الفراش قائما لانه سبب للنسب قبل الولادة) اي لان الفراش القائم مثبت للنسب الباطن لان النسب الباطن قد استند ثبوتها الى دليل ظاهر قبل تحقق الولادة وكذا الحبل الظاهر في العدة دليل على العلق حال وجود النكاح وكذا الاقرار بالحبل سبب ايضا لثبوت النسب فعلى هذا يكون الولادة علامة معرفة للنسب الثابت حال كونه في البطن فلا يكون وجود السبب مضافا الى الولادة فلذلك يثبت النسب في هذه الصور بشهادة القابلة ولا يثبت في غير هذه الصور (قوله واما انه علامة فلانه معرفة الخ) اقول هذا طريقة القاضي الامام ابي زيد في التقويم واختارها فخر الاسلام وشمس الائمة وبعض المتأخرين فاما الصحاح المتقدمون وعامة المتأخرين من الفقهاء والاصوليين فقد سموا الاحصان شرطا لوجوب الرجم لاعلامه ماثلين بان شرط الشيء ما يتوقف عليه وجوده والاحصان بهذه المثابة فان وجوب الرجم بالزنا متوقف على وجود الاحصان وكونه سابقا على الزنا غير متأخر عنه لا يخل بشرطه كالطهارة وستر العورة والنيسة سابقة على الصلوة بحيث لا يتصور تأخرها عن صورة الصلوة وتوقف انعقادها صلوة عليها وكذا الاشهاد في النكاح سابق عليه بحيث لا يتصور تأخره عنه وتوقف انعقاده عليه بعد وجود صورته وانها مشروطة حقيقة بلا خلاف لتوقف صحة النكاح والصلوة عليها ولبست بعلامات فكذا الاحصان للرجم وباقي التفصيل في شروح البردوي (قوله اذا رجموا مطلقا الخ) اي اذا كان الاحصان شرطا بمعنى العلامة لا شرطا

محضاً لم يضمن شهود الاحصان اذا رجعوا على كل حال بخلاف ما تقدم في مسألة الشرط الخالص وهي ما اذا اجتمع شهود الشرط واليمين ثم رجع شهود الشرط وحدهم فابهم يضمنون على ما اخاره فخر الاسلام لان الشرط صالح لخلافة العلة عند تعذر اضافة الحكم اليها لتعلق الوجود به فاما العلامة فلبست بصالحه لخلافتها عن العلة اصلاً لانه لا يتعلق بهما وجوب ولا وجود فلا يجوز اضافة الحكم اليها بوجه

باب تقسيم العلامة

(قوله واما العلامة وهي لغة الامارة كالليل والمنارة) اقول فيه بحث قال ابو حيان في آخر الارشاف واما صاحب البديع فهو محمد بن مسعود بن الذي والحقيقة لغوية كالاسد لليل وعرفية كالمنارة للمأذنة وشرعية كالصلوة لعبادة مخصوصة انتهى كلامه والحق ان هذا قسم من العلامة الشرعية بل علامة محضة حقيقية لان العلامات على ما قالوا اربعة انواع وفي مشكلات المعنى واما العلامة فهي انواع اربعة علامة محضة وهي التي تدل على ما كان موجوداً قبله كالليل يعرف به الطريق والمنارة يعرف بها الجامع ومنه علم الثوب والعسكر انتهى وباقي الانواع عين ما ذكره المصنف رحمه الله وفي كشف المنار قالوا العلامة اربعة انواع علامة محضة وهي التي يكون فيها دلالة على الوجود فيما كان موجوداً قبله انتهى وباقي الانواع عين ما ذكره المصنف رحمه الله (قوله وهي اما محض) اي العلامة اما محضة حقيقية وهي كاملة لا تسمى علامة بطريق الخبز ولهاذا قال فخر الاسلام فصارت العلامة نوعاً واحداً انتهى اي العلامة المحضة (قوله كالتكبير للانتقال الخ) اي العلامة المحضة وهي ما جعل علماً على وجود امر خفي مثل التكبيرات في الصلوة فانها علامات للانتقال من الركن الى الركن ومثل الاذان والاقامة من غير ان يكون فيها معنى الشرط (قوله ورمضان في قوله الخ) اي ومثل رمضان في قول الرجل لامرأته انت طالق قبل رمضان يشهر فانه معروف بازمان الذي يقع فيه الطلاق فان قيل هذا شرط بمعنى العلامة فلا يكون قسمين من باب العلامة قلت المراد ههنا العلامة المحضة التي ابس فيها معنى الشرط فالشرط بمعنى العلامة واحد من المحضة (قوله واما بمعنى الشرط كما سر من الاحصان الخ) اي واما علامة بمعنى الشرط للوجود كلاحصان في حكم الرجم لان الاحصان هو الشرط الذي يكون متقدماً على العلة ويسمى هذا الشرط علامة كما يسمى العلامة شرطاً (قوله فانها امارات الخ) اي فان العلة

الشرعية امارات الاحكام غير موجبة بذواتها شيئاً فان الموجب هو الله تعالى فمن حيث انها لا توجب بذواتها شيئاً كانت اعلاماً واذا كان كذلك جاز ان ينقسم العلامة بهذا الاعتبار كما تنقسم العلة والشرط والسبب بالاعتبار والحيثية (قوله واما علامة مجازاً وتسمية) كالعلل الحقيقية المتسببة بذواتها والشرط الحقيقي

باب بيان الحاكم

وهو الركن الثاني (قوله هل هو الشرع او العقل) يعني اختلف اهل الفسلة في الحاكم على المكلف بالاحكام الشرعية هو الشرع او العقل (قوله اقتصرنا على المدح) يعني اقتصرنا الحسن بمعنى استحقاق المدح ولم نذكر قيد الثواب (قوله هو الشرع) اي الشارع عند الاشاعرة الخ اي الحاكم الشارع فقط والعقل عند الاشاعرة لبس حاكماً بالحسن والقبح قال فخر الاسلام قالت الاشاعرة انه لا عبرة بالعقل اصلاً دون السمع فان جاء السمع فله العبرة للعقل وهو قول بعض اصحاب الشافعي حتى ابطالوا ايمان الصبي لانه لم يتوجه اليه الخطاب وقالت الاشعرية فيمن لم يبلغه الدعوة فغفل عن الاعتقاد حتى هلك انه معذور لا يعاقب قالوا ولو اعتقد الشرك ولم يبلغه الدعوة انه معذور ايضا لعدم السمع قال الشيخ رضي الله عنه وهذا الفصل اعني ان يجعل شركه معذوراً تجاوزت الحد كما تجاوزت المعتزلة عن الحد في الطرف الآخر والقول الصحيح في هذا الباب هو قولنا ان العقل معتبر لاثبات الاهلية انتهى (قوله كما هو رأي المعتزلة) اي كما كان العقل حاكماً بالحسن والقبح عند المعتزلة قالت المعتزلة ان العقل علة موجبة لما استحسنته محرمة لما استقبجه على القطع والبيات فوق العلة الشرعية فلم يجوزوا ان يثبت بدليل الشرع ما لا يدركه العقل او يقبجه وجعلوا الخطاب متوجهاً بنفس العقل كذا في البردوي بيان كون العلة العقلية فوق العلة الشرعية ان العلة الشرعية لبست بموجبة بذواتها وانما هي امارات والموجب هو الله تعالى الا ترى انه يجوز عليها التسخير والتبديل فكانت في الايجاب والتحرير فوق العلة الشرعية (قوله ولا مدرك لهما الخ) عطف على قوله ابس حاكماً بهما اي العقل لا يكون مدركاً لهما لانه لا مدخل له في معرفة حسن الاشياء بدون السمع ولا اثر في ايجاب الاشياء وتحريرها بحال بل الموجب هو السمع فلا يعرف حسن الايمان والصدق والعدل وقبح اضدادها بالعقل قبل السمع (قوله لقوله تعالى وما كنا معدين الاية) يعني دليل الاشعرية في كون الحاكم بهما الشرع فقط بالاية والمعقول اما الاية فقوله تعالى وما كنا معدين حتى نبعث رسولا نفي العذاب قبل البعث واذا اتقى

العذاب عنهم انتفى الكفر عنهم واذا انتفى الكفر بقوا على الفطرة الاصلية لقوله صلى الله عليه وسلم كل مولود يولد على فطرة الاسلام حتى ابواه يهودانه او ينصرانه او يمجسانه وقوله تعالى ائلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسول فهنا دليل على ان الحجة قائمة قبل بعث الرسول على ترك الايمان وان العقل قبل السمع ايس بحجة وقوله تعالى الم انكم رسل منكم اخبر الله تعالى ان خزنة النار يقولون للكافرين هذا الكلام فيقولون بلى فيلزمهم الحجة فالزمهم استحقاق النار بالرسول لا بالعقل وحده وقوله تعالى ذلك بان لم يكن ربك مهلك القرى بظلم اخبر ان الهلاك بالعذاب قبل ارسال الرسل كان ظلما ولو كان العقل موجبا بنفسه لم يكن ظلما (قوله ولو غم ما ذكرتم فلا يفيد السلب الكلي) اي ولو تم ما ذكرتم فلا يفيد السلب الكلي لان نقبض الايجاب الكلي السلب الجزئي لا الكلي (قوله فكذا في انقائب الخ) يعني ان المعتزلة قاسوا الغائب بالحاضر كاتكار الروية وعذاب القبر قياسا على الحاضر (قوله والمختار عند علمائنا الحنفية) اي والمختار في هذا الباب عند الحنفية هو اقوال الصحيح والمذهب الصحيح (قوله المتوسط بين الافراط والتفريط الخ) بيانه ان المتوسط هو قولنا ان العقل معتبر لاثبات الاهلية غير موجب بنفسه بدون السمع خلافا للمعتزلة وغير مهدر اصلا خلافا للاشعرية (قوله هو الشرع لا العقل) اقول الصواب ان الحاكم في الكل الشرع بواسطة العقل لا العقل فقط كما قالت المعتزلة ولا الشرع فقط كما قال الاشعرية والافلا فرق بين مذهبنا وبين الاشعري بهذا الحصر فتأمل والحاصل ان عند المعتزلة العقل موجب بذاته كما قالوا ان العقل موجد للافعال الاختيارية وعندنا العقل معرف للوجوب والموجب على الحقيقة هو الله تعالى ولكن بواسطة العقل اذا خطاب لا يفهم بدون العقل فكذلك قلنا الهادي هو الله تعالى ليكن بواسطة العقل (قوله لان العقل آلة الخ) اي لان العقل آلة لاثبات الاهلية اذ خطاب من لا يفهم قبيح ولا يدرك الحسن والقبح وهو من اعز نعم الله تعالى في العباد انبه يمتاز للانسان عن سائر الحيوانات وبه يتميز الحق عن الباطل وبه يصح الاستدلال من الاثر الى المؤثر (قوله لانه نور في بدن الانسان) قد مر تفسيره في بيان شرط الراوي وانما قال في بدن الانسان لانهم اختلفوا في محله قيل في الدماغ وقيل في القلب وقيل في طرف العين من الصدر (قوله قيل الشمس في ملكوت الخ) الملكوت مفرد صيغة مبالغة للملك والتاء زائدة للمبالغة كارهوت والجبروت والرعوت وفي لسان الصوفية والعرف الملكوت تستعمل في الغائب والمالك في الحاضر (قوله يضئ الطريق الخ) اي العقل يضئ بذلك النور الطريق الخ

(قوله من حيث ينتهي اليه اثر الخواص الخ) والضمير راجع الى حيث وهذا التعريف انما يتأتى في المحسوسات واما فيما لا يحس اصلا كالعلم وغيره من المعاني فانما يتسدى طريق العلم به من حيث يوجد فانه لبس بمحسوس ولما احتجج فيه الى معرفة انه راجع الى ذات العالم ام صفة قائمة بذاته يعرف ذلك بالعقل من غير انقطاع اثر الخواص وقيل التعريف الجامع ما ذكر في اللامشي وهو جوهر يدرك به الغائبات بالوسائط والمحسوسات بالمشاهدة وقيل هو جوهر طهر بماء القدس وروح بروايج الانس وادع في قوالب البشرية واصداق الانسانية كلما ضاء استنار منهاج اليقين واذا اظلم خفي مدارج الدين كذا في الكشف وقال صاحب البرهان ونقل عن بعض الصوفية وهو جوهر طهر الخ وهو مناسب بلسان التصوف وقيل قوة في الطبيعة تنزل في القلب منزلة البصر في العين (قوله عاجزة بنفسها) يعني ان العقل عاجز بنفسه في ادراك حسن الاشياء وقبحها لانه آلة الدرك وآلة الدرك لا يقدر عليه الا بالفاعل فلا يكون سببا موجبا قال فخر الاسلام ثم هو عاجز بنفسه فاذا وضح به الطريق كان الدرك للقلب يفهمه كشمس الملكوت الظاهرة اذا برغت وبدأ شعاعها ووضع الطريق كانت العين مدركة بشعاعها وبالعقل كفاية بحال في كل لحظة انتهى حاصله ايس للعقل كفاية في وجوب الاستدلال وحصول المعرفة بحال سواء انضم اليه دليل السمع ام لا فاما على تقدير عدم الانضمام فلانه آلة فلا تصلح لايجاب شئ بنفسه واما على تقدير الانضمام فلان الايجاب يضاف الى السمع لا الى العقل وقيل معنى (قوله وما بالعقل كفاية الخ) بدون توفيق من الله تعالى واعانه لانه اذا وجد العقل لا تحصل المطلوب قبل دليل السمع وبعده الا بالتوفيق من الله جل وعلا فان كثيرا من العقلاء الذين يتفحصون في مضائق بحر الحقائق ويستخرجون بفكرتهم وقوة قريحتهم الخفيات من الدقائق لما كانوا محرومين من التوفيق والعناية لم يهتدوا الى الطريق المستقيم والدين القويم بالعقل والفكرة فهلكوا في الضلالة والغواية والعناد والغباوة وبقوا في العناد والشقاوة (قوله والعجب ان رئيس من قصارى امرهم الخ) اي والعجب ان رئيس من آخر امرهم التمسك بالعقل وهو ابن سبنا الحكيم وهو امام في كل فن يجعل العقل آلة والقصارى مأخوذ من قولهم قصرك ان تفعل ذلك وقصارك ان تفعل ذلك بالضم وقصارك ان تفعل ذلك بالقبح اي غايتك وآخر امرك كذا في الجوهرى وغيره اقول الظاهر ان يقال قصاراهم الا ان يحمل على التجريد من الامر كقوله تعالى امرى بعبده اميلا (قوله وقريب من

الاشترك الخ) ولا جل هذا قال بعض الفقهاء المعتزلة كافر عندنا (قوله ولا ينفع العقل عن الهوى الخ) لان الله تعالى جعل الهوى غالباً على النفوس شاغلاً للعقل بسبب المنافع العاجلة والحفظ والحاضرة وتمييز العقل وتذبه القلب بدون الشرع متهذر (قوله وهو مناط التكليف غير موجود في اول الفطرة) ولا جل نقصان عقل الصبي العاقل لدرك ما يدركه البالغ اسقط عن الصبي وجوب الاستدلال واسقط عنه الخطاب والتكليف (قوله وهوى النفس غالب على الهوى الخ) اي وهوى نفس البالغ غالب على نفسه لكثرة الموانع بسبب المنافع والحفظ فيخرج الانسان على ما عليه اصل الخلقة فلما اسقط عن الصبي وجوب الاستدلال بنقصان عقله فلان يسقط الاستدلال بمجرد العقل من البالغ قبل اهانة الوحي اخرى واولى لغلبة هوى نفسه (قوله فاذا حدث العقل الخ) اي فاذا حدث العقل الكامل بالبلوغ زال النقصان من اول الفطرة لكن حدث مغلوباً بالهوى (قوله الامن شاء الله تعالى من الخواص) كالانبياء والاولياء والمتقين (قوله فلا يكلف بالايمن الصبي العاقل) اي اذا ثبت انه لا كفاية في مقام الاستدلال بمجرد العقل فلما في الصبي العاقل انه لا يكلف بالايمن وان صح اداء الايمان منه لان الوجوب بالخطاب ساقط عن الصبي بالنص خلافاً للمعتزلة (قوله وعليه مشايخنا الخ) اي وعلى هذا اختيار مشايخنا من اهل السنة والجماعة كالقاضي الامام ابي زيد في التقرير وفخر الاسلام في شرحه والبردوي وشمس الائمة (قوله وقال الشيخ ابو منصور يكلفه ويجب عليه وهو قول كثير من مشايخ العراق) اقول الظاهر ان يقول في الاول وعليه اختيار مشايخنا وههنا ان يقول وهو قول كثير من مشايخ العراق من اهل السنة والجماعة كما قال صاحب الكشف قال وهذا اختيار الشيخ والقاضي الامام ابي زيد في اتقويم وذكر الامام نور الدين في الكفاية ان وجوب الايمان بالعقل مروى عن ابي حنيفة رجه الله تعالى ذكر الحاكم الشهيد في المنتقى عن ابي يوسف عن ابي حنيفة رجهما الله قال لا عذر لاحد في الجهل بخالقه لما يرى من خلق السموات والارض وخلق نفسه وسائر خلق ربه ايماناً في الشرايع حتى يقوم عليه حجة وروى انه قال لو لم يبعث الله تعالى رسولا لوجب على الخلق معرفته بعقولهم قال وعليه مشايخنا من اهل السنة والجماعة حتى قال الشيخ ابو منصور في الصبي العاقل انه يجب عليه معرفة الله تعالى وهو قول كثير من مشايخ العراق قالوا انما وجب على العقل والبالغ باعتبار ان عقله كامل بحيث يحتمل الاستدلال فاذا بلغ عقل الصبي هذا المبلغ كان هو

والبالغ سواء في وجوب الايمان انتهى (قوله والفرق بين هذا الخ) اي والفرق بين قول ابي منصور وقول مشايخ العراق وبين قول المعتزلة ان المعتزلة يجعلون العقل موجبا بنفسه يعني علة موجبة والشيخ ابو منصور مع مشايخ العراق يجعلون العقل معرفاً لايجاب الله تعالى كما يجعلون الخطاب معرفاً لايجاب الله تعالى لان الموجب هو الله تعالى جل وعلا الا ان ايجابه غيب عنا وفي الوقوف عليه حرج عظيم فاضاف الحكم الى العلة وجعل العقل آلة لمعرفة ذلك تيسراً (قوله قالوا الصحيح ما ذهب الخ) اي قال اصحابنا المتأخرون المذهب الصحيح ما ذهب اليه مشايخنا كابي زيد وفخر الاسلام وشمس الائمة (قوله لان الايجاب عليه مخالف لظاهر النص) وظاهر الرواية وظاهر النص قوله صلى الله عليه وسلم رفع القلم عن ثلاث عن الصبي حتى يحتلم الحديث وانما قال مخالف لظاهر النص لان هؤلاء حملوا الحديث على الشرايع العملية دون النظريات الاعتقادية والمراد من ظاهر الرواية الجامع الصغير والجامع الكبير والزيادات والسير والمبسوط والمراد من غير ظاهر الرواية الجرجانيات والكسائيات والهارونيات والرفقيات كذا في شرح الهداية (قوله ولا تكلف ايضاً بالايمن الخ) اي لا يكلف مثل الصبي العاقل بالايمن البالغ الذي لم يبلغه الدعوة بمجرد العقل سواء كان في شاهق الجبل او في دار الحرب (قوله حتى اذا لم يعتقد الخ) اي حتى اذا لم يعتقد في شاهق الجبل ومن في دار الحرب لا يعذبان لكونهما معذورين الظاهر ان يقال حتى اذا لم يعتقد بارجاع الضمير الى من لم يبلغه الدعوة ولا يمكن ارجاعه الى من كان في شاهق الجبل او في دار الحرب مع قطع النظر عن قوله او نحو ذلك ولا يقتضى ان يقال حتى اذا لم يعتقدوا لان ارجاع ضمير التثنية انما يصح فيما عطف بالواو فقط كذا في شرح المفصل لابن يعربش وانما قال اذا لم يعتقدوا ولم يقل ان البالغ اذا لم يصف ايماناً ولا كفراً ولم يعتقد على شيء منهما كان معذوراً كما قال فخر الاسلام انه قال وانه اي البالغ اذا لم يصف ايماناً ولا كفراً ولم يعتقد على شيء كان معذوراً واذا وصف الكفر واعتقده او اعتقده ولم يصفه لم يكن معذوراً وكان من اهل النار مخلداً على نحو ما قلنا في الصبي انتهى لان العذر انما يكون بعدم الاعتقاد فقط ولهذا قصره عليه (قوله قبل ادراك زمان التجربة) يعني معنى قولنا ان البالغ الذي لا يبلغه الدعوة لا يكلف بمجرد العقل اذا لم يمهله الله تعالى مهلة يمكن فيها من الاستدلال ولم يصادف مهلة التجربة والاستدلال على معرفة الخالق بان بلغ على شاهق الجبل وهلك في ساعته فاما اذا اعانه الله تعالى بالتجربة وامهله الدرك العواقب لم يكن معذوراً لان

٢ هو محمد بن ابي سهل
السرخسي صاحب
التصانيف الكثيرة
في الاصول والفروع توفي سنة
ثمان وثمانين واربع مائة
كذا في غاية البيان في آخر
باب خيار الرؤية

امهال الله تعالى اياه وادرك مدة التأمل منه بمنزلة دعوة الرسل في بنية القلب وازالة الغفلة في النظريات فلا يعذر بعد ادراك زمان التجربة بيبانه ان من رأى بناء يعلم انه بانيا وكذا اذا رأى شجرة او زرع اعرف ان لهما غارسا وزارعا فكذا اذا رأى الارض والسماء فلا يعذر في جهله بخالقه ورازقه بل يجب عليه النظر والاستدلال وهذا معنى ما قاله ابو حنيفة رحمه الله في السفيه اذا بلغ نجسا وعشرين سنة لم يمنع منه ماله لانه قد استوفى مدة التجربة والامتحان فلا بد من ان يزداد به رشدا (قوله ولبس لتحديد هذا الزمان وبيان مقداره الخ) اي ولبس في هذا الباب وهو العاقل الذي لم يبلغه الدعوة في مدة الامهال ومقدار زمان التجربة والامتحان دليل قاطع قال فخر الاسلام وابسن على الحد في هذا الباب دليل قاطع انتهى قيل ان الشيخ رد بهذا القول قول من قال انه مقدر بثلاثة ايام اعتبار المدة استمهال المرتد فانه اذا استمهال يجهل ثلثة ايام فقال ان هذا متفاوت في اصل الخلقة فكيف من عاقل يهتدى في زمان قليل وكف من عاقل في زمان طويل وكف من عاقل لا عبرة له اصلا حتى يهتدى فكان تقديره مفوضا الى الله تعالى لانه هو العالم على الحقيقة بمقدار ذلك الزمان في كل شخص حتى يعفو الله تعالى عنه قبل ادراكه ذلك الزمان ويعاقبه ان استوفى ذلك الزمان (قوله وان روى عند صلى الله عليه وسلم الخ) وصلية الى قوله ولبس له دليل قاطع هذا جواب سؤال مقدر تقديره كيف قال لبس لتحديد هذا الزمان دليل قاطع مع ان قول الرسول صلى الله عليه وسلم في التحديد دليل قاطع فاجاب بقوله وقيل ثمان عشرة وسبع عشرة لان بعض الرواية مراض ببعضها فلم تتم الحجة فصارت كأنها ساقطة في حق التمسك بها في هذه المسئلة (قوله فلا ترد مراهة عاقلة عاقلة الخ) اي فلا ترد مراهة وهي التي قربت الى البلوغ عاقلة عاقلة عن الاعتقاد بها (قوله لم تصف صفة مراهة الخ) اي لم تصف المراهة الايمان بعدما استوصفت ولم يقدر على الوصف (قوله تحت زوج مسلم) طرف لم تصف حاصله اذا عقلت المراهة ولم تصف وهي تحت زوج مسلم بين ابوين مسلمين لم تجعل مرتدة ولم تبين من زوجها وانما قيد الزوج بكونه مسلما ليطهر فائدة الوصف وعدم فائدته بين ابوين مسلمين لتكون مسلمة تبعا بالابوين حتى على البيان من نفسها لم تجعل مرتدة بسبب عدم التوصيف منها لعدم الوجوب عليها ووجود الاسلام بتبعية الابوين لها كذا في الشروح (قوله واذا لم ترتد الخ) اي اذا لم ترتد المراهة لم تبين اي لم تطلق طلاقا بيبانه بسبب عدم التوصيف (قوله واما لو بلغت كذلك الخ) اي واما لو بلغت المراهة التي لم تصف وهي تحت زوج مسلم بين ابوين مسلمين

لكانت مرتدة وطلقت طلاقا بيبانه من زوجها (قوله وكذا لو عقلت الخ) اي ولو عقلت هذه المنكوحه وهي صبية غير بالغة ووصفت الكفر اي اعتقدت صارت مرتدة وبانت من زوجها لان ردة الصبي والصبية صحيحة عند ابني حنيفة ومحمد رحمه الله بطريق الاستحسان فتطلق طلاقا بيبانه ويبطل المهر قبل الدخول ولم يصح عند ابني يوسف رحمه الله فلاتين حاصله ان المراهقة ان صرحت بالاقرار بالاسلام صح وان اظهرت الردة صريحا صح ايضا الصحة ارتداد الصبي وان تركت الوصف كانت مسلمة تبعا لابويه والفرق بين صريح الردة وترك الاقرار بالاسلام من المراهقة حيث يكون التصريح بالردة كفرا ولم يجعل ترك وصف الاسلام كفرا لامكان بقاء تبعية الابوين وعدم توجه الخطاب بخلاف البالغ حيث يكون ترك الاقرار والتصريح بالردة سببا لاعدام التبعية وزوال عذر الصبا مع توجه اليه (قوله كذا في الجامع الكبير) اي كذا ذكر محمد رحمه الله المذكور من الاحوال الثلاثة في الجامع الكبير فعلم بالمذكور ان الصبي غير مكلف بالايمان (قوله صرح به فخر الاسلام الخ) اي صرح بمن في الشاهق ونحوه فخر الاسلام وقال وكذلك تقول في الذي لم تبلغه الدعوة غير مكلف بمجرد العقل انتهى (قوله لتقول الامام ابني حنيفة رحمه الله) ذكر الحاكم الشهيد في المنتقى عن ابني يوسف عن ابني حنيفة رحمه الله انه قال لا عذر لاحد في الجهل بخالقه لانه يرى خلق السموات والارض وخلق نفسه وخلق سائر الاشياء فلا يكون معذورا كما سبق تفصيله

* باب بيان المحكوم به وهو الركن الثالث *

في بيان المحكوم به وقال فخر الاسلام اما الاحكام فانواع انتهى ولكل وجهة (قوله حقوق الله تعالى خالصة الخ) بالنصب على التمييز كذا في الكشف والتحقيق الظاهر انها نصب على الحالية لكونها مشتقة قال السيد الامام ابو القاسم في اصول الفقه الحق الموجود من كل وجه الذي لا ريب في وجوده ومنه السجر حق والعين حق اي موجود باثره وهذا الدين حق اي موجود بصورة ومعنى ولفلان حق في ذمة فلان اي شيء موجود من كل وجه وحقوق الله تعالى ما كانت منفعة عامة لاهل العالم وحقوق العباد ما كانت منفعة خاصة كذا قال الاستاذ مولانا شمس الكردري وقال صاحب الكشف ما يقع به النفع العام وينسب الى الله تعالى تعظيما وذلك ككرمة البيت تعلق بها مصلحة عامة وهي كونها مقبلة للصلاة ومثابة للرجح والاحرام وكرمة الزنا فانه تعلق بها من منفعة عامة المسلمين في سلامة الفراش وصيانة الانساب ودفع هلاك البعض بسبب

الزنا وينسب الى الله جل وعلا تعظيما لامن حيث المنفعة لانه تعالى متعال
 عن المنفعة والمضرة فلا يجوز ان يكون شئ لله تبارك وتعالى من جهة التمتع
 ولا من جهة التخليق لان كل الاشياء سواء في نسبة التخليق بل هو حق الله جل
 وعلا من حيث التعظيم لاظهار عظم خطره وشرف منزلته عند الله تعالى
 وشروع نفعه لكافة الناس (قوله وحرق العباد الخ) وحق العبد ما يتعلق به
 مصلحة مخصوصة كحرمة مال اغير فان حرمة تتعلق حق الملك والفرق بين
 الحقين ان حق العبد يباح باباحة الغير وحق الله عز وجل لا يباح باباحة كحرمة
 الزنا فانه لا يباح باذن اهلها (قوله والاول غالب) اي وحق الله راجع (قوله
 بالاجماع) اي باجماع الفقهاء (قوله الا في رواية عن ابى يوسف الخ) استثناء
 من قوله ولا يسقط بالعفو اي لا يسقط بالعفو الا في رواية بشرب الوليد عن ابى
 يوسف رحمه الله انه روى انه يسقط بعفو المقذوف (قوله ويجرى فيه التداخل
 عند الاجتماع) عطف على قوله حتى لايجرى الخ فالاولى ان يقال وعدم حرمان
 الارث وعدم السقوط بعفو المقذوف وجريان التداخل كما قال الشراح (قوله
 حتى لو قذف جماعة في كلمة واحدة بان قالتم زناة وانتم زنيم) الظاهر ان يقال بكلمة
 واحدة او بكلمات متفرقة اي بزنيات مختلفة لايقام الاحد واحد بعنى جريان
 التداخل عند الاجتماع دليل كون حق الله تعالى غالبا (قوله حق العبد فيه) اي
 في القذف غالب (قوله ولايجرى فيه التداخل) اقول فيه بحث لانه نقل عن
 كتب الشافعي انه لو قذف شخصا واحدا مرارا بزنا واحد لايجب الاحد واحد
 وان قذف شخصا واحدا بزنيات مختلفة في قول يتعدد الحد لانه من حقوق
 العباد فلايجوز التداخل وفي قول لايجب الاحد واحد وهو الاصح لانها حدود من
 جنس مستحق واحد وان قذف جماعة بكلمة واحدة ففي القول القديم لايجب
 للسلك الاحد واحد اعتبارا لاتحاد اللفظ وفي القول الجدد يجب لكل واحد حد
 كامل لانه ادخل على كل واحد معين فصار كما لو قذف بكلمات وفي هذا المقام
 تفصيل في شروح البرزوي لكن لايساعده هذا الكتاب (قوله وهو ما اجتمعا
 فيه والثاني غالب الخ) اي النوع الرابع وهو الذي اجتمع فيه حق الله تعالى وحق
 العبد فيه وغلب حق العبد على حق الله تعالى على عكس الاول (قوله كالفصا
 لان الفصا مشتمل على حقين ايضا) لان القتل جنابة على نفس الادمي
 يجوز رقبته والله تعالى فيها حق للاستعباد كما للعبد حق للاستمتاع ببقاء ذاته فكان
 الفصا مشتملا على حقين لكن حق العباد راجع بالاتفاق (قوله فان فيه

تم الزنيم ولد الزنا سئل ابن عباس رضى الله عنه عن الزنيم فقال ولد الزنا وقيل هل يقول العرب قال نعم قال الشاعر * زنيم تدا عنه الرجال زيادة * كما زيد في عرض الادمي الاكارع * كذا في اتقان السيوطي

حق الله تعالى لانه يسقط بالشبهات الخ) يعنى والدليل على ان فيه حق الله تعالى انه
 يسقط بالشبهة كالحود والمحضة (قوله وانه يجب جزاء الخ) عطف على قوله لانه يسقط
 الخ اي ولان القصاص يجب جزاء للفعل الحرام وهو القتل لا ضمان المحل حتى يقتل
 الجماعة بالواحد ولو كان ضمان المحل كالدية لا يقتل الجماعة بالواحد (قوله واجزية
 الافعال يجب الخ) يعنى وما ثبت بطريق جزاء للفعل لا بطريق ضمان المحل كان حقا
 لله تعالى (قوله ولكن حق العبد راجع) اقول لم يذكر الدليل على ان فيه حق العبد بل
 اكتفى برحانه على طريق البرهان والدليل على ان فيه حق العبد وجوبه بطريق المماثلة
 والمماثلة ينبي عن معنى الجبر بقدر ما كان ممكنا وفي هذا معنى المقابلة بالمحل من هذا الوجه
 ففرقنا بين حق العبد فيه راجع ولهذا اكتفى بالرحان (قوله اشار الى قوله تعالى ولكم
 في القصاص حيو) وجه الاشارة اللام والخطاب (قوله ولهذا يستوفيه الولي الخ) اي
 ولاجل رحان حق العبد يستوفيه الولي يعنى يفوض الاستيفاء الى الولي (قوله ويصح
 الاعتياض) اي ويصح الاعتياض عن القصاص كالصالح على مال ويصح عفو الولي
 عن القصاص وهذا المذكور دليل واضح على رحان حق العبد قال فخر الاسلام
 واما حد قطاع الطريق فيخالص عندنا انتهى اي لله تعالى واجب على العبد
 عندنا سواء كان قطعا او قتلا كحد الزنا بدليل انه لايجرى فيه الارث والعفو ولان
 حق العبد مقيد بالمثل كالفصا مثل للقتل بخلاف حقوق الله جل وعلا فانها ليست
 بمقيدة بالمثل فان ضرب مائة جلدة في زنا البكر وثمانين في حد القذف والشرب وقطع
 اليد في السرقة الصغرى والقطع والقتل والنبي لايناسب لافعالها الموجب لها وفي
 الشروح تفصيل فارجع ثمة (قوله وحقوق الله تعالى انواع ثمانية) اي حقوق الله تعالى
 ثمانية انواع عبادات خالصة وعقوبة خالصة وعقوبة قاصرة وحقوق دائرة بين
 الامرئ وعبادة فيها معنى المونة ومونة فيها معنى العبادة ومونة فيها شبهة العقوبة و
 حق قائم بنفسه (قوله النوع الاول عبادات خالصة) كالايمان وفروعه قال فخر الاسلام
 والعبادات نوعان الايمان وفروعه وهي ثلثة انواع اصل وملحق به وزائد انتهى
 قوله وهي سائر العبادات الخ) يعنى ان الايمان اصل وسائر العبادات فروعه اذ لاصححها
 بدون الايمان اصلا وهو صحيح بدونها وهذا مفهوم دليل المص (قوله فالايمان اصله
 التصديق) اي الاصل في الايمان التصديق وهو اصل محكم لايجتمل السقوط بحال
 بعد الاكراه او بغيره من الاعذار ولا يبي مع تبديل التصديق بحال (قوله جعله
 المنطبقون احد قسمي العلم) اي جعل المنطقيون التصديق احد قسمي العلم فان العلم
 عندهم تصور وتصديق (قوله ودليلا على تصديق القلب الخ) ولبس باصل قال

فخر الاسلام والاقرار باللسان ركن في الايمان ملحق بالتصديق وهو في الاصل دليل على التصديق فانقلب ركن في احكام الدنيا والاخرة وهو اصل في احكام الدنيا ايضا حتى اذا اكره كما فر على الايمان فآمن صح ايمانه بناء على وجود الركنين انتهى (قوله ولهذا يسقط الاقرار الخ) اي ولاجل كونه دليلا على تصديق القلب في الاصل ولبس باصل في الركبة يسقط الاقرار بعذر الاكراه واعتقال اللسان لانه لبس باصل محكم لا يتحمل السقوط بحال كالتصديق (قوله هذا عند البعض) اي كون الاقرار باللسان ملحقا بالايمان او التصديق عند الفقهاء والمتكلمين واذا كان منضمما بالتصديق يكون كعلة ذات وصفين حتى لو صدق بقلبه وام يقر بلسانه وهو ممكن منه لا يكون مؤمنا في الحكم ولا عند الله وان مات على ذلك كان من اهل النار كذا في البرهان وقال صاحب الكشف الاقرار في الاصل دليل على التصديق لان اللسان معبر عما في الضمير فانقلب الاقرار منضمما الى التصديق ركننا من الايمان في احكام الدنيا والاخرة بمنزلة علة ذات وصفين حتى لو صدق بقلبه ولم يقر بلسانه بعد التمكن منه لا يكون مؤمنا في الحكم ولا عند الله تعالى واومات على ذلك كان من اهل النار عند الفقهاء واهل الحديث انتهى وام يذكر المتكلمين (قوله وعند بعضهم) اي عند بعض المتكلمين الاقرار بشرط اجراء الاحكام والركن هو التصديق فقط كذا في البرهان وقال صاحب الكشف وعند المتكلمين الاقرار شرط اجراء الاحكام وركن الايمان هو التصديق لا غير انتهى والفرق في كلام كل واحد من المصنف والشارحين ظاهر (قوله حتى لو صدق بالقلب الخ) اي لو صدق بالقلب ولم يقر باللسان مع تمكنه منه يكون عند الله تعالى مؤمنا عند بعض المتكلمين او المتكلمين وقد حرت المسئلة في اب حسن المأمور به (قوله وزوائد الاعمال) قال صاحب الكشف والزوائد في الايمان تكرار الشهادة مرة بعد اخرى كذا قيل انتهى وهذا اول من قول المصنف رحمه الله لما ورد في الحديث انه لا ايمان بدون الاعمال الخ لا يفيده رايحة ترويح نذهب الاعتزال (قوله والفروع اصلها الصلوة الخ) اي الاصل في فروع الايمان الصلوة وهي عماد الدين قال النبي صلى الله عليه وسلم الصلوة عماد الدين فمن اقامها فقد اقام الدين ومن تركها فقد هدم الدين (قوله شرعت شكرا الخ) اي شرعت الصلوة شكرا لنعمة ظاهر الانسان نحو الاعضاء السليمة ونقلها من حال الى حال من القيام والعود والانجاء وباطن الانسان من حيث الاتقياد والخضوع والخشوع للصلوة (قوله التي عظمها الله تعالى) بتعظيمها لاضاقتها بنفسه فقال ان ظهرا بيتي (قوله فلماذا صارت من فرع

الايمان) اي فلاجل كون الصلوة قر به بواسطة الكعبة التي عظمها الله تعالى صارت الصلوة من فروع الايمان لامن نفس الايمان حاصله ان المطلوب رضا الله جل وعلا واستقبال الكعبة قائم مقام المطلوب فكان المطلوب حاصله بهذه الوساطة فكانت الصلوة دون الايمان الذي هو خالص بحق الله تبارك وتعالى (قوله ولاحقها الخ) اي لاحق فروع الايمان الزكوة (قوله لان نعمة البدن اصل) فيكون شكر نعمة البدن بعبادة تؤدي بجميع البدن وهي الصلوة اصلا لفروع الايمان (قوله ونعمة المال فرع اذا المال وقاية النفس عن الهلاك والتلف) ودليل آخر في كون الصلوة اهلي رتبة ما قاله فخر الاسلام والاولى صارت قر به بواسطة القبلة التي وهي جاد وهذه صارت قر به بواسطة الفقير الذي له ضرب استحقاق في الصرف اليه انتهى حاصله ان الصلوة اهلي رتبة من الزكوة لان الجهاد لبس من اهل الاستحقاق في التوجه اليه بوجه من الوجوه وقد سقط التوجه احيانا بخوف العدو والسبع وركوب الدابة بخلاف الفقير لانه حقيقة الاستحقاق في النصاب حتى لو صار المال عنده كان كالمشترك بينه وبين المالك بدليل ان الفقير له ان يأخذ مقدار الزكوة من النصاب اذا ظفر كذا في الشروح (قوله ثم الصوم الخ) كذا ثم للتراخي في الرتبة في جميع المواضع اي لاحق الفروع بعد الزكوة الصوم فان الصوم عبادة بدنية تتعلق بنعمة البدن كالصلوة شكرا لنعمة البدن ملحقه بالاصل وهو الصلوة من حيث ان الصوم بدني خالص (قوله لكنه شرع رياضة الخ) يعني الا ان وجوب الصوم على البدن في السنة لتحصيل الرياضة ليصير النفس منقادا بعبادة الرب تعالى كما ينقاد الفرس الجوح بالرياضة للركوب لامقصودا بنفسه بل الصوم بقهر النفس وسيلة الى الصلوة بالاجماع (قوله فكانت النفس اقوى في كونها واسطة الخ) ومتى كانت الوساطة اقوى كانت جهة القرية الى الله تعالى ادنى ومنى كانت الوساطة ادنى كانت جهة القرية اقوى اعتبارا لقصور الاخلاص وكاله (قوله بافعال واوقات وامكنة الخ) اما الافعال فالطواف والوقوف والسعي والرمي واما الاوقات ففي ذى الحجة واما الامكنة فبقاع مخصوصة نحو العرفات والمزدلفة والمثي والصفاء والمرورة واما العمرة فهي سنة واجبة تابعة للحج حتى يسأل عنه على الصراط (قوله وهي عبادة هجرة الخ) الضمير راجع الى الحج باعتبار الخبر نحو من كانت امك او الى زيارة البيت (قوله بل كانه وسيلة الخ) اي بل كان الحج وسيلة الى الصوم لانه لما اختار السفر الذي هو قطعة من النار وتجعل المشاق البعيدة وهجر الاوطان والاهل والاولاد انقطع عنه مواد الشهوة وانسد طرق المقاصد

الديناوية فضعف نفسه وانقاد بدنه فيقدر على قهر النفس بالصوم فكان الحج وسيلة اليد فكان دونه (قوله ثم الجهاد) قال فخر الاسلام ثم الجهاد شرع لاعلاء الدين فرض في الاصل لكن الواسطة ههنا هي المقصودة فصارت من فروض الكفاية الاترى ان الواسطة كفر الكافر وذلك جنسية قائمة بالكافر مقصودة بالرد والحوائث هي حاصله ان الجهاد فرض عين في الاصل لان اعلاء الدين فرض على كل مسلم لكن الواسطة مقصودة بالرد والحوائث فان حصل هذا المقصود ببعض سقط عن الباقي فيكون من فروض الكفاية واذا لم يحصل المقصود وهو دفع شر الكفرة صار من فروض الاعيان حتى وجب على كل مسلم غني وفقير (قوله وكونها طهرة للصائم عن الرقت واللغو ونحو ذلك) كاشتراط الغني كما في الزكوة واشتراط الاداء من المسالك حتى لو اداها غير المالك لا يصح الاترى ان المكاتب اذا ادى صدقة الفطر عن نفسه لا يصح وصرفه الى مصارف الصدقات ووجوبها في وقت معين فهذه كلها دليل كونها عبادة (قوله ولما كان فيه من المؤنة) المؤنة الثقل في اللغة فعولة من ما أنت القوم اما نهم اذا احتملت مؤنتهم وقيل العدة من قولهم اما في فلان وما أنت له ما مننا اذا لم يستعده وقيل انها من منت الرجل امونة والهمزة فيها كهي في ادور وقيل هي مفعلة من الاون وهو الخرج والعدل لانه ثقل على الانسان او من الاين وهو التعب والشدة والاول اصح كذا في المغرب والصحاح وكذا في الكشف والتحقيق (قوله فوجب في مال الصبي والمجنون الغنيين) وهذا عند ابي حنيفة وابي يوسف رحهما الله فان عندهما يجب صدقة الفطر من مال الصبي والمجنون لان رأسهما ونفسهما كالعبد الكافر (قوله خلافا لمحمد رحه الله قال محمد وزفر لا يجب صدقة الفطر عليهما من مالهما فان كان الاب غنيا يجب عليه ولو اداها من مالهما ضمن وهو القياس لان الوجوب على الاب بسبب رأس الولد كما يجب بسبب رأس العبد الكافر فاذا ادى ما عليه من مال الصغير ضمن كما اذا ادى صدقة وجبت عليه بسبب عنده من مال الصغير ولانها عبادة او معنى العبادة فيها راجح فلا يجب على الصغير والمجنون لسقوط الخطاب عنهما واستحسن ابو حنيفة وابو يوسف رحهما الله فقلا في هذه الصدقة معنى العبادة ومعنى المؤنة كما ينظر في اعتبار معنى الصدقة لم يجب مع الفقر كالزكوة وباعتبار معنى المؤنة صح الايجاب على الصغير كالعشر وان كان فيه معنى الصدقة والبه اشير في الاسرار وكلام محمد وزفر اوضح كذا في الكشف (قوله مؤنة فيها عبادة كالعشر الخ) لان سببه الارض النامية فباعتبار تعلقه

* بالارض *

بالارض هو مؤنة لان مؤنة الشيء سبب بقاء الارض وباعتبار تعلقه بالتماء وهو الخارج كتملق الزكوة به او باعتبار ان مصرفه الفقراء كمصرف الزكوة فكان فيه معنى العبادة واخذ شبهها بالزكوة وليكن الارض هي اصل التمام وهو الخارج تبع الارض لانه وصف تابع وكذا المحل شرط والشرط تابع فكان معنى المؤنة اصلا ومعنى العبادة تبعا (قوله فلا يتبدأ على الكافر) اي فلا يتبدأ العشر على الكافر وان كان معنى القرية في العشر بطرق التبعية لانه لبس باهل القرية بوجه من الوجود فلم يوضع عليه ابتداء لكن يبقى عليه عند محمد رحه الله نظرا الى معنى المؤنة كبقاء الخراج على المسلم حتى لو ملك الذمي ارضاء عشرية تبقى عشرية كما كانت وبضعف عند ابي يوسف رحه الله لان الكفر ينافي صفة القرية من كل وجه فيجب التضعيف الذي هو في حكم الخراج ولبس فيه معنى العبادة بوجه لان التغيير الى التضعيف اقل من التغيير الى الخراج لان في الخراج تغيير الاصل والوصف جميعا وفي التضعيف تغيير الوصف فقط كذا في الكنف (قوله وينقلب خراجا عند ابي حنيفة رحه الله تعالى) لما كان الكفر ينافي القرية من كل وجه لمنافاته حكمها وهو الثواب وجب الخراج الذي هو احد مؤنتي الارض قال فخر الاسلام في جواب ابي يوسف رحه الله انتضعيف ضروري فلا يصار اليه مع امكان الاصل وهو الخراج قصارا تصحيح ما قاله ابو حنيفة رحه الله (قوله مؤنة فيها عقوبة) كالخراج اما المؤنة فلانه سبب بقاء الارض بسبب جنسية السلطان واما معنى العقوبة فلان سببه الاشتغال بالزراعة وهو سبب الذل في الشريعة لان الاشتغال بها مع الاعراض عن الايمان والمجاربة وهو سبب الذل في الشريعة قال صلى الله عليه وسلم كيف يفلح القوم اتبعوا اذئاب البقر وعليه حين رأى آلة الزراعة في دار قوم ما دخل وقال هذا دار قوم اذلوا فثبت ان وجوب الخراج باعتبار الارض مؤنة وباعتبار الاعراض عن المجاربة والايمان والاشتغال بالزراعة عقوبة كذا في الشروح (قوله لانه لما تردد بين المؤنة والعقوبة الخ) علة لقوله لاتبقي لاعلة لقوله فلا يتبدأ لكن الاولى ان يجعل علة لهما بان يقال لانه لما تردد لم يجب ابتداء بالشك ولم يبطل به كما قال فخر الاسلام حاصله لما تردد الخراج بين العقوبة والمؤنة لم يجب ابتداء على المسلم بالشك واما اذا ملك المسلم ارض الذمي لم يسقط الخراج عن المسلم لانه لما تردد السقوط عن المسلم لم يسقط بالشك كما لم يثبت ابتداء به (قوله حق قائم بنفسه) اعلم ان من الحقوق ما هو واجب على العبد طاعة لله تعالى وامتثال لامره وههنا حق ثابت بذاته لا يتعلق بذمة العبد ولا يجب عليه بسبب من الاسباب

بل هو حق قائم بنفسه ابتداء (قوله كنتمس المغنم) اي كنتمس المغنم والغنم جمع
الغنمة والمغنم جمع المقنم وهما مال يأخذه المسلمون من اموال الكفار (قوله والمعادن)
جمع معدن وهو اسم المخلوق لله تعالى في الارض من الذهب والفضة سمي به
لإقامة الناس عليه دائما مأخوذ من عدن بالمقام اقامه يعني هو حق يثبت
لله جل وعلا من حيث انه الهنا ونحن عبده لاحق لاحد فيه (قوله امتانا) اي
عطاء من الله تعالى بطريق المنة عليهم لانهم استوجبوا الاريسه بالجهاد
لان العبد اذا عمل لمولاه لا يستحق على مولاه شيئا من الاجر بل الله اوجبها لهم
اجرا مجلا وجزاء حسنا بما جعل في الدنيا بطريق الفضل والمنة
(قوله واستبقى الخمس حقه) اي واستبقى الله تعالى الخمس حقا لنفسه واحس
في الكتاب بالصرف الى قوم سماهم في كتابه فتولى الساطان اخذه وقسمته بين
الغنائم لان السلطان العادل قائم مقام الشارع (قوله لاحقا زنا اداؤه طاعة الخ)
ولهذا حل الخمس ابني هاشم بخلاف الطاعات مثل الزكوات والصدقات حاصله
ان الحق القتم بنفسه لم يكن مثل الزكوة لان المال الذي ادى به الزكوة صار وسخا
لانه صار له لاداء الواجب ومحلا لانتقال الامان من بدن المزكي الى المال الذي
هو بمنزلة الدر في البدن اليه فيصير خبيثا كالماء اذا استعمله المحدث في البدن يصير
خبيثا طبعا بسبب انتقال الحدث او الامان اليه وهذا المال لم يؤديه واجب فبقى
طيبا كما كان فلاجل هذا حل ابني هاشم ولم يحل له مال الزكوة والصدقة (قوله
عند الحاجة) ظرف صرف اي صرف خمس المغنم وخمس المعادن عند الحاجة
اليه اي الخمس سواء كان خمس الغنم او خمس المعادن (قوله والسابع عقوبة
كاملة الخ) وعن المبرد انها تسمى عقوبة لانها تلو الذنب من عقبه يعقبه اذا تبعه
كذافي التحقيق وانما سميت كاملة لانها خاصة تامة في كونها عقوبة لا يشوبها معنى
آخر (قوله لان سببه محاربة الله تعالى ورسوله) اي سبب حد قطاع الطريق
محاربة الله جل وعلا لان الله تعالى جعل لهذه الجنابة عقوبة زاجرة عن ارتكابها
ولم يشب بها معنى الا باحد فكان الله تعالى قال النبي صلى الله عليه وسلم لكل ملك حسي
وحسي الله محارمه الحديث فاذا ارتكب القطع مع محارمه تعالى كان محاربا لله ورسوله
فيجب قتله حدا اعلم ان ارجاع ضمير المفرد الى قطاع الطريق يجوز لان صبغة الافعال
يجوز ان يكون للباغنة كسان ونجالي ويجوز ان يكون للجمع وهو المتبادر كضرب
وركاب هكذا حقه صاحب الكشاف في قوله وكذبوا باياتنا كذبا فعلى هذا يجوز
ارجاع ضمير المفرد الى جمع لكونه مضمرا لا بالاضافة كما بيدي حر واسبافنا كما سبق (قوله
وقدمه الله تعالى جزاء والجزاء المطابق ما يجب حقه الله تعالى الخ) اي وقدمه الله

خالص

خالص حقه جزاء ولفظ الجزاء يطلق على العقوبة ويطلق على المشوكة اما الاول
فقوله تعالى جزاء بما كسبوا وما الثاني فقوله تعالى فلانعلم نفس ما اخفى لهم من قرة
اعين جزاء بما كانوا يعملون فطلق الجزاء اسم للعقوبة فينصرف الى الكامل
(قوله والثاني عقوبة قاصرة) قال فخر الاسلام واما القاصرة فنسبه اجزبه مثل
حرمان الارث بالقتل انتهى يعني نسبه العقوبة القاصرة اجزبه وان نسبه العقوبة
الكاملة اجزبه تفرقة بين الكامل والقاصر (قوله فانه حق الله تعالى ان لا يرفع فيه
المقتول) اي فان حرمان الارث بالقتل حق الله تعالى ان لا يرفع في حرمان الارث
نفع يعود الى المتعدي عليه وهو المقتول حاصله ان ما يجب اغير الله جل وعلا بالمتعدي
يجب لمن وقع عليه التعدي لاغيره وليس في حرمان الميراث نفع يعود الى المتعدي
عليه فثبت انه وجب جزاء لله تعالى زاجر له عن ارتكابه شي حرم عليه (قوله
ثم انه عقوبة للقاتل) يعني اما كون حرمان الارث عقوبة فلا يحرر مع وجود حلة
الاستحقاق وهي القرابة فيكون غرامة لحق القاتل بسبب جنابة صدرت منه
والغرم فيه معنى العقوبة (قوله لان فعله لا يوصف بالخطرا الخ) يعني اذا قتل الصبي
مورثه عمدا او خطأ لا يحرم عن الميراث لان فعله لا يوصف بالخطر ولا بالتقصير
اصلا فلا يصح تعليق الجزاء به لان الجزاء قاصر كان او كاملا يقتضي خطرا
لا محالة والخطر يثبت بالخطاب ولا خطاب في حق الصبي (قوله ولا في القتل بسبب)
عطف على قوله في حق الصبي اي ولا يثبت حرمان الارث في القتل بسبب عندنا
لان فعل المسبب ليس كفعل المباشرة فلا يجري بما يجري به المباشرة ودليل
المفارقة ان المباشرة حدها ان يتصل حقيقة الفعل الواقع منه بغيره ويحدث منه
التلف كالضرب والجرح والقتل وحدها ان يتصل اثر الفعل بغيره لاحقيقة
فيه ان يكفر البر ان حقيقة فعله اتصل بالارض بازالة مسكة الارض (قوله او شبهة
على مورثه) وكذا واضع الحجر على قارعة الطريق وقائد الدابة وسائقه كما سبق
تفصيله او عمق البروانه تلف بالسبب لاحقيقة الفعل لان فعله اتصل بالارض لا بالواقع
فيها والدليل الاخر للمفارقة ان اليد تجب على العاقلة في السبب (قوله فان قيل قد ثبت
الحرمان الخ) هذا السؤال يرد على قوله لان فعله لا يوصف بالخطرا الخ حاصله القتل
فعل صدر عن الصبي وانه من الاحكام المتعلقة بالافعال مثل البالغ الخاطيء بدون
التقصير لان الخطاء عذربنا في العقوبة واذ ثبت ما قلنا وجب ايجابه على الصبي
ولان الصبي اهل لوجوب العقوبة المالبة بالخارج لان ماله كامل بخلاف العقوبة
البدنية لان بدنه ناقص (قوله قلنا البالغ الخاطيء يوصف الخ) اي قلنا في الجواب
بالفرق بين الخاطيء والصبي ان الخطر يثبت بالخطاب ولا خطاب في حق الصبي

فلا يوصف فعله بالخطر ولا بالتقصير اصلا بخلاف الخاطي اذا كان بالغاً عاقلاً لانه مخاطب اذا الخطاء جاز المؤاخذه فانه لا يقع الاعن تقصيره فكان الخطاب متوجها عليه في التثبت فيه والعزم كما اخبر الله تعالى في قوله تعليماً ربنا لا تؤاخذنا ان نسبنا او اخطانا (قوله لعظم خطر الدم الخ) اي ولم يرفع الخطاء في القتل تعظيماً لامر الدم فعلق به الندية والكفارة فيجوز ان يتعلق به الجراء العاصر وهو الحرمان للتقصير في التثبت واما الصباغيات في الخطايا اصلاً لقصورا لانه فلا يوصف فعل الصبي بالتقصير الكامل والناقص فلا يثبت في حقه العقوبة الكاملة والناقصة (قوله فالايمن اصله التصديق والاقرار) اي الايمان اصله التصديق بالقلب والاقرار باللسان على ما قاله فخر الاسلام وشمس الائمة وجميع الفقهاء واهل الحديث وبعض المتكلمين واما عند بعض المتكلمين فالاقرار شرط كما سبق تفصيله فلا يكون خلفاً (قوله ثم صار الاقرار بمجرد خلفا الخ) قال فخر الاسلام ثم صار الاقرار اصلاً مستبداً خلفاً عن التصديق في احكام الدنيا انتهى اي ثم صار الاقرار اصلاً في المكره مستقلاً كاملاً خلفاً عن الايمان الكامل الذي هو التصديق والاقرار جميعاً في اجراء احكام الدنيا (قوله ثم صار اداء احدا بوي الصغير خلفاً) اي ثم صار الاقرار بالايمن من احد الابوين ثابتاً في حق الصغير خلفاً عن ادائه قال فخر الاسلام وكذلك في حق المعتوه والمجنون لا يعتبر ذلك الخلف مع اداء الصغير بنفسه انتهى حاصله اذا صار اداء احدا بوي المعتوه والمجنون ثابتاً بتب بطريق الخلفية عن ادائهما واما في الصغير لا يعتبر اداء احدهما مع اداء الصغير بنفسه اذا كان عاقلاً يعنى لا يكون الصغير في الاسلام تبعاً لابويه في هذه الحالة بخلاف المجنون فان ادائه لا يخرج عن كونه تبعاً لاحد الابوين لضرورة عدم عقل وفائدة اعتبار اسلام الصغير العاقل بنفسه انه لو اسلم مع ان ابويه الكافرين صح اسلامه فاعتبر اسلامه باداء احدا بوي بالاصالة فلوارثه احد ابويه المسلم بقي مسلماً بخلاف المجنون ولذا خصص الفقهاء قوله صلى الله عليه وسلم الولد يتبع خير الابوين ديناً الحديث بغير العاقل واختلف العلماء في المعتوه فقال بعضهم انه كالصبي دون المجنون لانه ناقص لاعن عدم العقل (قوله وكذا الطهارة) اي ومثل خلتية الاقرار عن التصديق في احكام الدنيا في شروط الصلوة الطهارة بالماء اصله والتيمم خلف بلا خلف (قوله لكنه خلف مطلقاً) اي لكن التيمم خلف عندنا مطلقاً لا خلف عن ضرورة كما قال الشافعي رحمه الله (قوله يرتفع به الحدث الى غيبة وجود الماء) اي يرتفع بالتيمم الحدث في حق جميع الاحكام من الفرائض والنوافل

والاداء والقضاء وجواز تقديمه على الوقت الى غيبة وجود الماء كما يرتفع الحدث باستعمال الماء الى غيبة وجود الحدث خلافاً للشافعي رحمه الله حتى لم يجز اداء الفرائض بتيمم واحد (قوله فانه يقول هو خلف ضروري الخ) اي فان الشافعي رحمه الله يقول التيمم خلف ضروري قال فخر الاسلام حتى لم يجز اداء الفرائض بتيمم واحد وقال في الاذنين نجس وطاهر في السفران التحري فيه جائز ولم يجعل التراب طهوراً لعدم الضرورة ونحن قلنا هو خلف مطلق حتى يجوز لنا جمع الصلوات بتيمم واحد وقلنا في الاذنين لا يتحرى لان التراب طهور مطلق عند العجز انتهى اي عند عجزنا عن استعمال الماء وقد ثبت بالتعارض بين الاذنين تحقق العجز عن استعمال الماء بسبب التعارض لان حكم التعارض الساقط فصار وجود الاذنين في حكم العدم ولا يقال يمكن الوصول الى الماء الظاهر بالتحري كما في طلب القبلة وهو دليل شرعي لانا نقول التيمم خلف طهور قطعاً بدليل قطعي عند العجز فلا يعارضه الدليل الظني لان ما ثبت بالدليل القطعي اولى مما ثبت بالدليل الظني ولانه خلف مطلق سواء كان الخلفية بين الماء والتراب او بين التيمم والتوضي فكان رافعاً للحدث لانه خلف عن الماء او الماء الرفع للحدث فكذا خلفه اقيم مقامه شرعاً اذا خلفه حكم الاصل كالاشهر في العدة لها حكم القرء (قوله اختلفوا في تعيين الخلف قال ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الخلفية في الالة) اي في الالة وهي الماء والتراب وعند محمد رحمه الله الخلفية بين الرضوء والتيمم لهما ان الله تعالى نص على عدم الماء عند النقل الى التيمم بقوله فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيداً طيباً فدل ان الخلفية بين الماء والصعيد لا بين التوضي والتيمم كما انه تعالى نص على المحيض في قوله واللاتي يؤسن من المحيض من نساءكم الآية علم ان الاشهر خلف عن المحيض لاعن التربص (قوله لانه تعالى نص عند النقل الى التيمم على عدم الماء الخ) واذا كان كذلك لا يترك ظاهر النص الا بدليل يمنعنا عن العمل به ولم يوجد (قوله وكون التراب ملوثاً الخ) هذا جواب سؤال مقدر تقديره وقد وجد الدليل يمنعكم عن العمل به لان التراب ليس بظهور بل هو ملوث فلا يصلح خلفاً عن الماء الظهور فيجعل الخلفية بين الفعل والفعل وهما التوضي والتيمم فاجاب على طريق التسليم بقوله وكون التراب الخ حاصله سلطنا ان التراب ليس بطهور حقيقة ولكن التجاسة في المحل حكمية وهذه طهارة حكمية تجاز ابياتها بالتراب فكان التراب طهوراً حكماً فيصالح خلفاً عن الماء في اثبات الطهارة الحكمية (قوله واولى عشر حجج الحجة) بالكسر المرة والجمع حجج مثل سدره وسدر والحجة ايضا السنة والجمع حجج

مثل سدره وسدر كذا في المصباح المنبر فعلى الاول يكون المعنى ولو الى عشر مرات
وعلى الثاني يكون المعنى واو الى عشر سنين وهذا المعنى مناسب لان المراد بالمداخلة
والتكبير لا القصر على انتهاء جواز التيمم عند تمام العشر (قوله ويؤيد ذلك) خبر ابتدأ
وهو قوله عليه السلام (قوله ويجوز عندهما امامة التيمم المتوضي) اي واذا كان الخليفة
بين الماء والتراب فبنتي عندهما على هذا الخلاف مسألة امامة التيمم المتوضي قال
فخر الاسلام وقد يكون الخلف ضروريا وهو التراب عند القدرة على الماء اذا خيف
فوت الصلوة حتى ان من تيمم ببناء على غيره لم يبعد عند ابن حنيفة
وابن يوسف رجهما الله واعاد التيمم عند محمد بن عبد الله ما قلنا انتهى اي
من الاختلاف في الخليفة انها في الآلة او في الطهارة (قوله اذا لم يجد المتوضي)
يعني اذا لم يكن المقتدي المتوضي قادرا على الماء يجوز اقتداؤه بالتيمم لان العدم
ثابت في حق الامام والمقتدي جميعا فكان الصعيد طهورا في حق الكل (قوله
لان شرط الصلوة في حق كل منهما موجود بكماله) حاصله يؤم التيمم المتوضين
عندهما ما لم يجد التيمم الماء وهو مذهب ابن عباس رضي الله عنهما لان التراب
لما كان خلفا عن الماء في حصول الطهارة كان شرط الصلوة بعد حصول الطهارة
موجودا في حق كل واحد منهما بكماله (قوله فيجوز بناء احدهما على الآخر
كالغسل على الماسح) اي يكون مثل الماسح يؤم الغاسلين (قوله مع ان الخف
بدل عن الرجل الخ) اي الخف بدل عن الرجل لان الماسح خلف عن الغسل
بل الماسح اصل كالمسح بالرأس فكانت طهارة الماسح طهارة اصلي غير منقولة
الى بدل فكذا ههنا كذا في الكشف (قوله ففسدت فلا يصح الخ) اي اذا
وجد المتوضي المقتدي بالامام ماء فسدت صلوة الامام في زعمه فلا يصح اقتداؤه به
كما لو كان في زعمه ان الامام مخطي في تحريمه للقبلة لم يصح الاقتداء به وان كانت
صلوة الامام صحيحة في نفسها وكالصحيح يقتدي بصاحب الجرح لا يصح لان
طهارته ايسر بطهارة في حق المقتدي وان كانت صحيحة في حق الامام (قوله
فلا يجوز اقتداء المتوضي بالتيمم كاقتهاء المقيم بالمومي) الظاهر ان يقول كاقتهاء
المصلي ركوع وسجود بالمومي حاصله لا يؤم التيمم المتوضين بحال عند محمد
رحمه الله وهو قول علي رضي الله عنه لان عنده لما كان التيمم خلفا عن الوضوء
كان التيمم صاحب الخلف والمتوضي صاحب الاصل وليس لصاحب الاصل
القوى ان يبني صلاته على صلوة صاحب الخلف كما لا يبني المصلي ركوع وسجود
على صلوة المومي الا ترى انه لو كان مع ماء لا يجوز اقتداؤه بالتيمم اقتدرته على الاصل

فكذا اذا لم يكن معه ماء فانه واحد للطهارة الاصلية (قوله وكونه مع محمد
رحمه الله الخ) اي وكون زفر رحمه الله مع محمد رحمه الله يوافق ما ذكره الاسبيجاني
في شرح المبسوط حاصله ان المصنف رحمه الله ضم زفر الى محمد رجهما الله
في عدم جواز اقتداء المتوضي بالتيمم على خلاف ما ذكر في عامة الكتب لكونه في زعمه
موافقا لما ذكره الامام الاسبيجاني في شرح المبسوط انه قال ويؤم التيمم المتوضين
في قول ابن حنيفة وابن يوسف وقال محمد وزفر لا يؤم فان كان مع المتوضين ماء
لم يصح الاقتداء بخلاف انتهى وانما قلنا في زعمه لان صاحب الكشف قال
فاما على الروايات المشهورة عنه في الاسرار والمبسوط وعامة الكتب فلا يصح
ذكره مع محمد رحمه الله لان قوايهما متناقضان في هذه المسئلة ولهذا لم يذكره
شمس الاثمة وان لم يثبت عنه رواية اخرى كان ذكر زفر ههنا سهوا من الكتاب
انتهى ملخصا (قوله وان وجد المتوضي ماء) اي وان وجد المتوضي المقتدي ماء
يعني وعند زفر رحمه الله يجوز اقتداء المتوضي بالتيمم وان كان المتوضي قادرا على الماء
وهو رواية عن ابن يوسف رحمه الله لان قدرته على الماء لا يغير حاله ولا حال الامام
لان عدم الماء شرط في حق الامام وهو باق في حقه ولهذا جازت صلاته

باب المحكوم عليه

قال المص الركن الرابع في المحكوم عليه (قوله العقل يطلق على معان كثيرة) اعلم ان
الحكماء اطلقوا العقل على جوهر مجرد غير متعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف وقد
ادعوا ان اول شيء خلقه الله تعالى هذا الجوهر وقد يطلق العقل على الاثر لما يفيض
من هذا الجوهر في الانسان بيانه ان نفس الانسانية مدركة بالقوة فاذا اشرك عليها
الجوهر المذكور خرج ادراكها من القوة الى الفعل بمنزلة الشمس اذا شرقت خرج
ادراك العين من القوة الى الفعل فالمراد بالعقل هذا النور المعنوي الذي حصل
باشراق ذلك الجوهر وقد يطلق على بعض العلوم فقيل علم بوجود الراجبات
واستحالة المستحيلات وجواز الجازات وقد يطلق العقل على قوة النفس بها انكسب
العلوم وهي قابلية النفس لاشراق ذلك الجوهر وهذا هو المختار (قوله ولها رابع
مراتب) اي للقوة النظرية اربع مراتب الاولى تسمى العقل الهولاني والثانية
العقل بالملكة والثالثة العقل بالفعل والرابعة العقل المستفاد فاعلم ان بداية
درك الحواس ارتسام المحسوس في احسدى الحواس الخمس ونهايتها ارتسامه
في الحواس الباطنة والمشهور ان الحواس الباطنة خمس الحس المشترك في مقدم
الدماغ وهو الذي يرسم فيه صور المحسوسات ثم الخيال وهي خزانة الحس

المشترك ثم الوهم في مؤخر الدماغ ترسم فيه المعاني الجزئية ثم بعده الحافظة
وهي خزانة الوهم ثم المفكرة في وسط الدماغ تأخذ المدركات من الطرفين
فتصرف فيها وتركب بينهما وتسمى متخيلة ايضا هذا نهاية ادراك الحواس
(قوله اما حد وتافلان النفوس متفاوتة) وذلك التفاوت انما هو لزيادة قابلية
بعض النفوس لذلك الفيض والاشراق لشدة صفائها واطافتها في مبدأ
الغطرة كالمرآة في قبول النور ونقصان قابلية بعضها لكدر رتتها وكثافتها
في اصل الخلقه كالحل في قبول النور فعمل ان وجود العقل وعدمه يعرفان بالافعال
(قوله فالصبي العاقل الخ) قد سبق تفصيله فلا حاجة الى الاعادة

بات بيان الاهلية وما يتصل بها

(قوله اهلية الوجوب) اي صلاحيته لو جوب الحقوق المشروعة له او عاينه
اعلم ان الاهلية في اللغة الصلاحية وفي الشريعة عبارة عن صلاحية الذمة
للو جوب عليها ولها واهلية الانسان صلاحيته لتعلق الحقوق
المشروعة له وعليه بخلاف سائر الحيوانات بيانه ان الله تعالى
خلق الانسان وجعل له ذمة صلاحية للايجاب له وعليه بسبب الروح
الانساني الذي به فارق الحيوانات والروح الانساني جسم نوراني علوي حال
في الروح الحيواني والروح الحيواني جسم لطيف سفلي محل للروح الانساني
وهو النفس الناطقة وبه فارق الانسان الحيوان في الروح الحيواني فلهذا صارت له
ذمة صلاحية وهي الامانة التي اخبر الله تعالى بحمل الانسان اياها بقوله
وجعلها الانسان الآية كذا في الشروح والتحقيق (قوله فبالذمة الخ) يعني
اما اهلية الوجوب فيتعلق بالذمة فمن كان اهلا لحكم الوجوب بوجهه كان اهلا
للو جوب ضرورة بيانه ان الكافر اذا اسلم في آخر الوقت او الصبي بلغ في آخر الوقت
فان الصلوة وجبت في ذمتهم في ذلك الوقت لاحتمال امتداد الوقت في حقهما
على وجه يتمكن من الشروع فيها في ذلك الزمان فتجب عليهما تلك الصلوة
وان لم يمتد ذلك الوقت عرفا كما يمتد لسليمان عليه الصلوة والسلام (قوله توضيحه
ان الذمة في اللغة العهد الخ) واذا كان الذمة والعهد واحدا اراد بالذمة العهد
الماضي قال الله تعالى واذا خذ ربك من نبي آدم من ظهورهم ذريتهم واشهدهم
الآية وقال الله تعالى وكل انسان الزمان طائر في عنقه اي في ذمته (قوله وله
اي للانسان قبل الولادة) يعني ان الجنين قبل الانفصال عن الام جزء منها
من وجه حسا وحكما اما حسا فلانه جزؤها كسائر اجزائها ولهذا يقرض

بالمقراض عنها عند الولادة وينتقل بانتقالها ويتحرك بتحركها ويقرقرها
واما حكما فلانه يعتق بعقها ويرق باسترقاقها ويدخل في بيع امه تبعها لها
(قوله ومستقل بنفسه الخ) يعني ولكنه لما كان مستبدا في الحياة منوجها
الى الانفصال مع صيرورته نفسا على حدة لم يكن جزء الام عطلقا (قوله حتى
لواشترى الولي الخ) اي لو اشترى ولي الجنين له شيئا قبل الانفصال لزم الولي الثمن
للاجنين لانه قبل الانفصال جزء من وجهه فلم يكن له ذمة مطلقة حتى يصلح
لان يجب له الحق فلم يجب عليه شيء (قوله وله بعدها ذمة الخ) اي للجنين
بعد الولادة والانفصال ذمة مطلقة كاملة فيصير اهلا بذمته لله وعليه وهما
الوجوب الا ان الوجوب غير مقصود بذاته بل المقصود منه حكمه وهو الاداء نيابة
لان المال مقصود في حقوق العباد لانفس الاداء فوجب القول بالوجوب عليه
مضى صح سببه (قوله نحو الثمن) و الاجرة في البيع و الاجارة (قوله فان الولي الخ)
اي نفقة القريب تشبه مؤنة البسار للرجل لانها تجب على الغني ويجب على الصبي
ايضا لانه من اهل وجوب المؤن فتجب عليه هذه المؤنة اذا كان غنيا كما يجب
على نفسه نفقة نفسه على تقدير المال لان المقصود ازالة احتياج المنفق عليه
لوصول كفايته اليه وذلك انما يحصل بالمال واذا ادى الولي كان اداء الولي فيه
كادائه (قوله لانها لا تجب بعقد الخ) اي لان نفقة منكوحة الصغير لا تجب
بطريق كونها عوضا على الحقيقة عن منافع البضع كالمهر لان الماوضة بين
الشبيين انما يتصور فيما دخل تحت العقد بالتسمية بطريق الاصله كما ثبتت المعاوضة
بين البيع والثمن والمهر ومنافع البضع فهذه النفقة تشبه الاعراض من حيث
جزاء الاحتباس الواجب عليها عند الرجل (قوله لاصلة تشبه الاجزية) اي
لا يجب على الصبي صلة تشبه الاجزية يعني كل صلة لها شبه بالاجزية لم يكن
الصبي من اهل الوجوب عاينه مثل تحمل الدية لانه يجب على العاقله لامتعاهم
عن منع من جنى عن التعدي والجنابة فيكون الجزاء في مقابلته كفهم عن الاخذ
على يد الظالم والصبي لا يوصف بذلك (قوله ولهذا لا يجب على النساء) اي
ولا جل كون تحمل الدية جزاء التقصير وحفظ القاتل عن فعله وهو التعدي
والجنابة اختص بتحمل الدية الرجال الذين لهم ولاية الحفظ دون النساء والصبي
لعدم ولاية الحفظ لهما اما النساء فلضعف بنهين واما الصبي فلبس من اهل
وجوب الجزاء بوجهه من الوجوه (قوله اي لا يجب على الصبي) اي لا يجب عليه
من حقوق العباد على الصبي والى هذا اشار بقوله عطف على الغرم (قوله من حقوقه)

اي الله تعالى وفي ارجاع الضمير بحث الان يقال بمقام القرينة كقوله اليه يصعد الكلم
الطيب وقوله انه لقرآن عظيم وقوله وبالحق انزلناه وبالحق نزل وقوله انا انزلناه وقوله
صلى الله عليه وسلم نية المؤمن خيرا من عمله ان كان الضمير راجعا الى اليهود
الذي بنى الجسر واما اذا رجع الى المؤمن فلا لان نية المؤمن خيرا من عمل المؤمن
لانه لا رياء في نيت بخلاف عمله (قوله ولا يتصور ذلك عن الصبي الخ) لان الصغير
يتأني صدور الفعل عن اختيار على سبيل التعظيم تحقيقا للابتلاء وما يتأدى
بالتائب وهو الولي لا يصلح طاعة لانها نيابة جبر كالعشر والحراج ونفقة القريب
والزوجة لانيابة اختيار فلذلك لم يلزمه الزكوة والصلوة والحج والصوم (قوله
لانه لبس باهل العباد وقد ترجح فيها ذلك) يعني عبادة فيها معنى المونة مثل
صدقة الفطر لم يلزم الصغير عند محمد رحمه الله لانه لبس باهل للعبادة المالية
كازكوة والحج وان ادى الولي لا يصلح لان معنى العبادة في عبادة فيها مونة راجحة
فصار معنى المونة كالمعـدوم (قوله فيما هو عبادة قاصرة) اي لزم الصغير الفطرة
عندهما لان ما كان مؤننه في اصل الوضع كالعشر والحراج يلزمه بواسطة الولي
(قوله والعقوبات) قال فخر الاسلام وما كان عقوبة لم تجب اصلا لعدم حكمه
انتهى اي وما كان عقوبة من حقوق الله كحد الزنا والشرب لم يجب على الصبي
كما لا يجب ما هو عقوبة من حقوق العباد وهو القصاص لعدم حكمه وهو المواخذة
بفعل العقوبة كما سبق في باب معرفة العلل

باب اهلية الاداء

(قوله والثانية) اي اهلية الاداء قال فخر الاسلام اهلية الاداء نوعان بالاستعراء
قاصر وكامل اما القاصر فثبت بقدره البدن اذا كانت قاصرة قبل البلوغ
وكذلك بعد البلوغ فيمن كان معتوها لانه بمنزلة الصبي لانه عاقل لم يعتدل
عقله واصل العقل يعرف بدلالة العيان وذلك ان يختار المرء ما يصلح له بدرك
العواقب المستورة فيما ياتيه بفعله ويتركه وكذلك القصور يعرف بالامتحان
والاعتدال فامر يتفاوت فيه البشر فان ترقى عن رتبة القصور اقيم البلوغ
مقام الاعتدال في احكام الشرع انتهى (قوله حسنا لا يحتمل غيره) اي لا يحتمل
غير الحسن بوجه كالتفخيح والضرر (قوله فيحتمل غيره) الظاهر ان يقال لا يحتمل
غيره ايضا لان ارجاع الضمير الى الحسن فيجب لبعده والى التفخيح فيجب ايضا
وحذف المضاف وان كان شايعا لكن حذف غير غير شايع فأمل (قوله فلا يليق
بالشارع الحكيم المحر عنه الخ) الا ترى انه لا يرد علمه بوالديه فكيف يرد علمه بالله عز
وجل في صحة الاسلام (قوله نفس الاداء ايضا الخ) اي نفس اداء ايمان الصبي

يحتمل الضرر (قوله واما الثاني اي حق الله كان فيحتمل غيره) والمراد من كونه حق
الله ان حرمة حقه كحرمة الزنا وشرب الخمر (قوله ولو سلم ففهما من ثمرات الاسلام)
اي ولو سلم ان اداء الصبي يحتمل الضرر كحرمان الارث وفرقة زوجته الكافرة فهما من
ثمرات الاحكام دون المنظور اليه وهو الحكم الاصيل ولنا جواب وهو عند اولي الابواب
صواب وهو اذا سلم بنفسه على ان ما ذكره من لزوم الضرر معارض بلزوم النفع فانه
بالاسلام يصير مستحقا للارث من اقاربه المسلمين ويقرر بلك نكاحه اذا كانت
امرأته اسلمت قبله واذا تعارض النفع والضرر تساقطوا وبقي الاسلام بنفسه علما
محضا لا يشوبه معنى الضرر فيصح (قوله والجهل لا يجعل علما في حق العباد الخ)
اي الجهل بغير الله تعالى لا يعد منه علما فكيف الجهل بالله جل وعلا يعد علما
و اذا كان كذلك لم يصلح ان يجعل رذته عفوا بل كان صحيفا في احكام الآخرة
(قوله وحق العبد ان كان نفع الخ) يعني ما كان حقا من حقوق الناس من غير
حقوق الله تعالى ثلثة اقسام ما هو نفع محض وما هو ضرر محض وما هو دأر بينهما
فاما النفع المحض فيصح من الصبي مباشرة لان الاهلية القاصرة والقدرة القاصرة
كافية في جواز الاداء الا ترى ان مباشرة النواقل مندسحت للاهلية القاصرة لانها
نفع محض وفي جواز النواقل من الصبي جاءت السنة المعرفة قال النبي صلى الله
عليه وسلم مروا صبياتكم بالصلوة اذا بلغوا سبعا واضربوهم عليها اذا بلغوا
عشرا واما هذا ضرب تأديب وتعزير لا عقوبة لانه ليس بمكلف فثبت
ان الاهلية القاصرة كافية لجواز الاداء كذا في البردوي (قوله كقبول الهبة ونحوه)
كالصدقة (قوله صح منه اي من الصبي الخ) لان الصبي والعبد لم يمنع من المنافع
المحضة كقبول الهبة والصدقة لان الحجر يدفع الضرر ولا ضرر ههنا وذلك مثل قبول
بدل الخلع من العبد المحجور بغير اذن المولى الا ترى انه اذا خالع منكوحته على
مال وقبضه منها بغير اذن مولاه فانه يصح لان الحجر عما كان فيه ضرر وهذا نفع
محض فلا يؤثر فيه الحجر (قوله فان اجر المحجور نفسه الخ) اي فاذا اجر الصبي
المحجور والعبد المحجور انفسهما ومضيا على العمل على موجب العقد ففي القياس
لا اجر لهما لان المقدم يصح في حقهما ووجوب الاجرة باعتباره وفي الاستحسان
وجب الاجر لكل واحد منهما لان بعد العمل صار نفعا محضا والعبد والصبي
لم يمنع من المنافع المحضة كقبول الهبة والصدقة لان الحجر يدفع الضرر ولا ضرر
ههنا بعد العمل كما سبق (قوله بلا ضمان على المستأجر الخ) يعني وجب اجر العمل
للصبي الحر استحسانا سواء هلك الخراولم يهلك فوجب للعبد بشرط السلامة

لانه اذا هلك كان المستأجر ضامنا لقيمته لانه غاصب له حين استعماله بدون اذن مولاه واذا هلك في خدمته فلا اجر عليه لانه ملكه بالضمان حين وجب عليه القيمة فصار المستأجر مستهلكا منافعه والغصب في المنافع غير تصور وانما وجبت الاجر عليه استحصانا لانتفاع به المولى ووجوب الضمان انفع له من الاجر ولا يشترط السلامة في الصبي حتى وجب الاجر ان هلك بقدر ما هلك ما اقام من العمل لانه لا يتصور في الحر (قوله يستحق الرضخ) الرضخ بفتح الراء وسكون الضاد والخاء المعجمين العطاء لبس بكثير قال فخر الاسلام اذا قاتل العبد بغير اذن المولى والصبي بغير اذن المولى استوجبا الرضخ استحصانا ويحتمل ان يكون هذا قول محمد رحمه الله فانه لم يذكر الا في السير الكبير انتهى (قوله ويصح تصرفه وكبلا) قال فخر الاسلام وجب القول بصحة عبارة الصبي في بيع مال غيره وطلاق غيره وعتاق غيره اذا كان وكبلا لان الادعي مكرم بصحة العبارة وعلم البيان قال الله تعالى علمه البيان من علمه بتعليم البيان لان الانسان يتميز عن سائر الحيوان بالنطق الفصيح المعروف بما في الضمير وفي الحديث المرء باصفره بقلبه ولسانه وقال الشاعر لسان الفتى نصف ونصف فواده * فلم يبق الا صورة اللحم والدم * فكان القول بصحته من اعظم المنافع الخالصة وفي ذلك توصل الى درك المنافع والمضار واهتداء في التجارة بالتجربة قال الله تعالى وابتلوا اليتامى انتهى يعني بصير الصبي مهتديا الى التصرفات الشرعية عارفا بمواضع الخسران محترزا عن الغبن والنقصان والى هذا اشار بقوله تعالى وابتلوا اليتامى اى جربوا اراءهم واحتربوا عقولهم وتعرفوا احوالهم ومعرفة بهم بالتصرف قبل البلوغ حتى آنتهم منهم رشدا اى هداية دفعتم اليهم اموالهم من غير تأخير عن حد البلوغ فعلم ان اهتداء في التجارة امر مطاوب ونفع محض فوجب القول بصحة ما يحصل به الاهتداء (قوله لان الصبامظنة المرجحة) اى لان الصبي مظنة اترحم والاشفاق لقوله صلى الله عليه وسلم من لم يرحم صغيرنا ولم يوقر كبيرنا فليس منا لامظنة الاضرار والله تعالى ارحم الراحمين فلم يشرع في حقه المضار (قوله الا عند الحاجة) يعني ان المراد من عدم شرعية الطلاق والعتاق في حقه عدمها عند عدم الضرورة والحاجة واما عند تحقق الحاجة اليه فهو مشروع فان الامام شمس الأئمة قال في اصول الفقه زعم بعض مشايخنا ان هذا الحكم غير مشروع اصلا في حق الصبي حتى ان امرأته لا يكون محلا للطلاق وقال هذا وهم عندي فان الطلاق يملك بملك النكاح اذ لا ضرر في اثبات اصل الملك وانما الضرر في الايقاع

اذا تحققت الحاجة الى صحة ايقاع الطلاق من جهة له لدفع ضرر كان صحيحا قال وبهذا تبين فساد قول من يقول اننا لو اثبتنا ملك الطلاق في حقه كان خاليا عن حكمه وهو ولاية الايقاع والسبب الخالي عن حكمه غير معتبر شرعا كبيع الحر وطلاق البهيمة لانا لانسل خلوه عن حكمه اذا الحكم ثابت في حقه عند الحاجة حتى اذا اسلمت امرأته وعرض عليه الاسلام فابي فرق بينهما وكان ذلك طلاقا في قول ابي حنيفة ومحمد رحمه الله واذا ارتد وقعت الفرقة بينه وبين امرأته وكان طلاقا عند محمد (قوله الا الاقراض للقاضي) يعني لا يصح الطلاق والعتاق والهبة والصدقة والقرض من الصبي باذن المولى والوصى والقاضي وبما شرنتهم الا الاقراض للقاضي فان القاضي يملك عليه لان صيانة الحقوق لما كانت بولاية القاضي انتاب القرض بولاية القاضي نفعا محضيا لا يشوبه مضرة لان العين غير مأمون العطب والدين مأمون العطب الامن قبل التوى والتلف بانكار المديون وقد وقع الامن عنه بولاية القاضي (قوله قطع الملك عن العين) اى التقيد (قوله يبدل في ذمة من هو غير ملي في الغالب) اى في ذمة من هو غير غني في الغالب لان الاستقراض من ضرورة الفقر والاحتياج غالبا (قوله في شبه التبرع) لان المحتاج المفلس لا يقدر اداء الدل في ذمته

باب الامور العوارض على الاهلية *

(قوله لما ذكر الاهلية بنوعها الخ) يعني لما فرغ المصنف رحمه الله من بيان اهلية الوجوب والاداء وما يبتنى عليهما من الاحكام شرع في بيان امور يعترض على اهلية الوجوب واهلية الاداء فيريلهما كالموت او يزيل احديهما كالتوم والاعماء او يوجب تغيرا في بعض احكام الوجوب والاداء مع بقاء اهلية الوجوب والاداء كالسفر على ما سيبي تفصيله (قوله جمع عارض) الظاهر ان بقول جمع عارضة اى خصلة عارضة او آفة عارضة لان القواعد مختصة بالموث (قوله على انه جعل اسما بمنزلة كاتب الخ) اى العوارض جمع عارض على ان العارض جعل اسما لصفة كالكتاب والكامل والخادم فلا يعتبر التأنيث فيه ويؤيد كون العارض اسما تسمية العرب الصحاب عارضا اقول والاولى في التوجيه ما قاله ابن الاعرابي في مناصرة الاصمعي قال الزجاج والاختف اشبرنا نطلب عن ابن الاعرابي قال دخلت على سعيد بن سلم وعنده الاصمعي ينشده قصيدة الحجاج حتى انتهى الى قوله فقداراني اصل القعدادا فقال له ما معنى القعداد قال الاصمعي النساء قلت هذا خطأ انما يقال في جمع النساء قواعد قال الله تعالى والقواعد من النساء ويقال في جمع

الرجال قعاد كما يقال راكب وركاب وضارب وضراب فانقطع الاصمعي قال ابن
الاعرابي وكان سبيل الاصمعي ان يخرج على فيقول قد يحمل بعض الجمع على بعض
فيحمل جمع المؤنث على المذكر وجمع المذكر على المؤنث عند الحاجة قالوا في المذكر
هالك وهو الك وفارس وفوارس فيجمع له كما يجمع للمؤنث كما قال القطامي في المؤنث
* ابصارهن الى الشبان مائة وقد ارهن عن غير صدادا * قال الكرخي رحمه الله
السكواقر يشمل الرجال والنساء فقال له الفارسي الخويون لا يرون هذا الا في النساء جمع
كافرة فقال البس يقال طابفة كافرة وقريبة كافرة فبهت ابو علي فانجبه هذا التخريج
وقال ابو حبان في التخريج لبس بشئ لانه لا يقال كافرة في وصف الرجال الاتابفة
لموصوفها او يكون محذوفا مرادا او ما بغير ذلك فلا يجمع فاعلة على فواعل والايكون
للمؤنث انتهى والحق عندي ان توجيه المصنف وتوجيهها بالمناظرة وتوجيه الكرخي
تكلف بعيدا وما الفوارس والهوالك والنواكس فلا يجوز ان يكون مقبسا عليه لان
الفوارس شاذ والهوالك من الامثال والنواكس من ضرورة الشعر قال الدماميني
والفوارس جمع فارس وهو شاذ في الجموع عند سبويه لان فواعل انما يكون جمع فاعلة
في صفات من يعقل دون فاعل واستدرك على سبويه هالك في هالك ونواكس
في نواكس في قول الفرزدق خضع الرقاب نواكس ابصار قال ابن الحاجب في شرح
المفصل اما الفوارس فالذي حس منه انتفاء الشركة بينه وبين المؤنث لانهم
لا يقولون امرأة فارسية اي فاعلة بهذا عن الصفة لان الفرق بين المذكر
والمؤنث بالنساء من خواص الصفات فهو كالاسم واما الهوالك فجاء في مثل
والامثال كثيرا ما يخرج عن القياس واما النواكس فللا ضرورة انتهى فالصواب
ما قال صاحب الكشف وغيره العوارض جمع عارضة (قوله من عرض له كذا الخ)
اي العارض ما خوذ من عرض له كذا اذا ظهر له امر بضده عن المضي على
ما كان فيه ومنه سميت المعارضة معارضة لان كل واحد من الدليلين يقابل
الآخر على وجه يتمعه عن اثبات الحكم وسمى السحاب عارضا لانه اثر الشمس
وشعاعها وسميت هذه الامور التي لها تأثير في تغيير الاحكام عوارض لانهما
الاحكام التي تتعلق باهلية الوجوب واهلية الاداء عن الثبوت واهذا المذكر الشجوخة
والكهولة ونحوهما من جملة العوارض وان كانت منها الاثبات لانهما في تغيير الاحكام
كذا في الكشف (قوله ولو اريد بالعرض الطريان الخ) اقول يمكن ان يكون الصغر
من العوارض وان كان ثابتا باصل الخلقة لان الانسان قد ينحلو عن الصغر كادم
وجوار عليهما السلام فانهما خلقا كبيران من غير تقدم صغر ولان ماهية الانسان

قد تعرف بدون صفة الصغر وله هذا كان الكبير انسانا فكان الصغر امر
عارضيا على حقيقة الانسان ضرورة ولهذا جعل الجهل من العوارض مع انه امر
اصلي قال الله تعالى والله خلقكم من بطون امهاتكم لاتعلمون شيئا لانه امر زائد
على حقيقة الانسان وثابت في حال دون حال كالصغر كذا في الكشف وهذا
المذكور قريب مما سبذ كره المص في الصغر (قوله سماوية) وهي ثابتة من قبل
صاحب الشرع بدون اختبار العبد فيه ولهذا نسب الى السماء فان مالا اختيار
للعبد فيه ينسب الى السماء على معنى انه خارج من قدرة العبد نازل من السماء
(قوله منها الجنون الخ) قال الشيخ ابو المعين لا يمكن الوقوف على حقيقة الجنون
الابعد الوقوف على حقيقة العقل ومحلها وفعالها فالعقل معنى يمكن به الاستدلال
من الشاهد على العائب والاطلاع على عواقب الامور والتمييز بين الخير والشر
ومحلها الدماغ والمعنى الموجب لاندماج اثاره وتعطيل افعاله الباعث للانسان
على افعال مضادة لتلك الافعال من غير ضعف في عامة اطرافه وفتور في سائر
اعضائه يسمى جنونا والاسباب المهيجة له اما نقصان جبل عليه دماغه وطبع
عليه في اصل الخلقة فلا يصلح لقبول ما اعد لقبوله من العقل كعين الاكده ولسان
الآخرس وهذا النوع مما لا يرجي زواله ولا منفعته في الاشتغال بعلاجها واما معنى
عارض اوجب زوال الاعتدال الحاصل للدماغ خلقة الى رطوبة مفرطة او يبوسة
متناهية وهذا النوع مما يعالج بما خلق الله تعالى لذلك من الادوية وفي النوعين
يتيقن زوال العقل لفساد اصلي او عارض في محله كما يتيقن زوال القوة الباصرة
عن العين العمياء لفساد فيها باصل الخلقة او بعارض امر اصابها واما استيلاء
الشیطان عليه فتخيله الخيالات الفاسدة ونفرعه في جميع اوقانه فبطير قلبه
ولا يجتمع ذهنه مع سلامة في محل العقل خلقة وبقاؤه على الاعتدال يسمى هذا
الجنون ممسوسا لتخبط الشيطان اياه وممسوسا للاقائه الوسوسة في قلبه ويعالج
هذا النوع بالتعاون والرفق وفي هذا النوع لا يحكم بزوال العقل فعلى هذا
التحقيق يكون الجنون الذي حصل بزوال الاعتدال او بمس الشيطان عارضا
على الاصل واما القسم فلا (قوله لو اسلمت كناية الخ) الظاهر ان قيد الكناية في الامة
والكناية في العبد اتفاقا في لا احترازي (قوله وابواه مسلمان فارتدا الخ) اقول لا يخفى
ان اسلام احد ابويه وارتداده وحقوقه معه مدار الحرب كاف في ارتداد الجنون
ولا يشترط كونهما مسلمين وارتدادهما وحقوقهما وحقوقه معهما على ما حقق
في محله (قوله لمنافاته القدرة) وله هذا عصم الانبياء عليهم السلام عنه (قوله

وغيره) اي وغير المتمد ان كان عارضا بعد البلوغ غير مسقط فيكون المجنون اهلا للثواب (قوله وان كان اصليا الخ) يعني قد اختلفوا في الجنون الذي جعل عفووا فقال ابو يوسف رحمه الله ان كان الجنون غير متمد عارضا بعد البلوغ يلزم انقضاء عند زواله وان كان اصليا بان بلغ الصبي مجنونا فحكمه حكم الصبا فسقط الوجوب وان قل (قوله وعند محمد رحمه الله الخ) يعني ان محمدا رحمه الله لم يفرق بين ما عرض بعد البلوغ وبين ما اذ بلغ مجنونا وقال الاصلي والعارضى سواء واعتبر حال المجنون الاصلي فيما يزول عنه لان كلامنا في الجنون الزائل ويلمح بالعارض وهو في اصل الخلقة متفاوت بين مديد بوجوب سقوط الواجب لدفع الحرج وبين قصير لا يوجب سقوطه بخلاف فانه امر اصلي متمد في اصل الخلقة مسقط للعبادات اصلا فيلحق هذا الاصل في الحكم الذي لم يستوعبه بالعارض فالتفصيل في البردوى وشروحه (قوله وهو اي الامتداد في الصلوة الخ) يعني حد امتداد الجنون يختلف باختلاف الطاعات باعتبار اختلاف التوقيت اذ بعضها كالصلوة موقت باكثر اليوم والليله وبعضها كالصوم بالشهر وبعضها كالزكوة بالسنة والجنون المطبق ان يدوم شهرا عند ابى يوسف رحمه الله تعالى وعند محمد رحمه الله سنة فقدره ابو حنيفة رحمه الله بشهر لسقوط الصوم به وعند الاكثر من يوم وليله لسقوط الصلوة به وقدره ابو يوسف رحمه الله في الزكوة باكثر السنة اذله حكم الكل وقدره محمد فيها بحول لانه آية استحكامه كذا في الجامع الفصواين وفي نكاح المحيط البرهاني قال وقدره في بعض المواضع باكثر من السنة في قول ابى يوسف ومحمد قدره او لا بشهر ثم رجع وقدره بالسنة وفي واقعات الناطني قدر المطبق في قول ابى حنيفة وابى يوسف رحمه الله بالشهر والحاصل ان في حق الصلوة المطبق يقدر بست صلوات وفي حق الصوم بالشهر وفي الزكوة وما سواها على الخلاف انتهى (قوله مقام الحكم وهو الصلوة) تيسر اعلى العبادات اعتبار الزيادة بالساعة (قوله والامتداد في الصوم الخ) اي الامتداد في الصوم بان يستغرق شهر رمضان وفي هذا اشارة الى انه لو افاق في بعض الشهر يجب عليه قضاء ما مضى وهذا ظاهر الرواية (قوله وقيل الصحيح الخ) قال شمس الائمة الحلواني ان المجنون لو كان مقيما في اول ليلة من رمضان ثم اصبح مجنونا واستوعب الجنون باقى الشهر لا يجب عليه القضاء وهو الصحيح لان الليل لبس بمحل الصوم لانه لا يصام فيه فكان الافاقه والجنون فيه سواء وكذلك في ليل من ليل شهر رمضان لا يجب عليه القضاء اذا اصبح مجنونا

وقيل لو افاق في آخر يوم من رمضان ووقت النية باق لزومه القضاء ولو افاق بعد فوات وقت النية وهو بعد الزوال اختلفوا فيه والصحيح انه لا يلزم القضاء لانه لا يصح النية فيه ولم يعتبر التكرار في حق الصوم كما اعتبر في حق الصلوة لان التكرار فيه لا يثبت الاجمول (قوله عند محمد رحمه الله) اي الامتداد في الزكوة بان يستغرق الجنون الحول رواية ابن رستم عن محمد رحمه الله (قوله اكثر الحول) قائم مقام الكل كما هو دأبه فيما يمتد (قوله تيسرا وتخفيفا الخ) اي اقام ابو يوسف اكثر الحول مقام الكل عملا بالتيسر والتخفيف لان اقامة الاكثر مقام الكل ايسر واخف على المكلف من اعتبار تمامها كما ان الوقت في حق الصلوة ايسر واخف من اعتبار حقيقة الصلوة (قوله ونصغه ملحق بالاقول) نصب على العطف باكثر الحول اي ونصف الحول ملحق بالاقول (قوله ويؤخذ المجنون بضمن الافعال الخ) اي ويؤخذ المجنون لعدم منافاته اهلية الوجوب بضمن الافعال في الاموال على سبيل الكمال لانه اهل الحكم اداء المال باداء الولي (قوله وانما جعل من العوارض) قد سبق تفصيله منا في قوله ولو اريد بالعروض الطريان والحدوث فلا حاجة الى الاعادة فارجع ثم (قوله ومنها الصغر فاذا اداه) اي اذا ادى الصبي الايمان كان فرضا لانفلا لانه فرض دائم لا يحتمل السقوط بحال لانه تعالى له دائم منزه عن التغير والزوال بيان كونه فرضا ان الصبي اذا آمن في صغره لزمه الاحكام نحو الفرقة وحرمان الارث ووجوب صدقة الفطر بناء على صحة الايمان (قوله واستغنى عن الاعادة) اي استغنى الصغير الذي آمن عن اعادة كلمة الشهادة بعد البلوغ حتى لو لم يعد هالم يجعل مرتدا ولو كان الايمان السابق منه نفلا لما اجزأ عن الفرض ووضع عند التكليف والزام اداء الايمان (قوله وحرمانه عن الارث الخ) اي حرمان الصغير عن الميراث بسبب الكفر والرق يعني لو ارتد الصبي العاقل والعباد بالله تعالى او استرق لا يستحق الارث من قريبه (قوله اما الكافر الخ) اما سبب حرمان الكافر عن ميراث المسلم لقوله تعالى ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا والارث مبناه على الولاية اليه اشارت كذا يعاقب عليه الصلوة والسلام بقوله فهب لي من لدنك وليا يرثني ويرث من آل يعقوب الآية فهذه الآية دليل على ان الارث ولاية وانعدام الحق وهو الارث لعدم سببه وهو الولاية لانه ملحق بالجمادات (قوله واما الرقيق) فلانه لبس اهلا للارث لان الرقيق لا يرث من احده بخلاف الكافر ولا يملك شيئا اصلا (قوله بخلاف المجنون) يعني اذا اسلمت امرأة المجنون عرض في الحال على ابيه الاسلام وعلى امه ولا يؤخر العرض الى آوان العقل لان زواله غير متعين بوقت فيكون فيه

ابطال حق المرء والصباح محدود فوجب تأخيره الى اوان بلوغه (قوله الغنة وهو اختلال العقل الخ) الغنة آفة توجب خللا في العقل فيصير صاحبها مختلط الكلام فيشبه بعض كلامه كلام العقلاء وبعض كلامه كلام المجانين وكذا سائر اموره فكما ان المجنون يشبه اول احوال الصبا في عدم العقل يشبه الغنة آخر احوال الصبا في وجود اصل العقل مع تمكن خلل فيه فكما الحق الجنون باول احوال الصبا في الاحكام الحق الغنة باخر احوال الصبا في جميع الاحكام ايضا (قوله وهو بعد البلوغ كالصبا مع العقل) ولهذا قال فخر الاسلام واما الصبي العاقل والمعنوه العاقل فلا يفتقران انتهى هذا مذهب الجمهور (قوله ومنها النسيان وهو عدم ملاحظة الصورة الخ) هذا امر يف النسيان قبل انه امر بديهي لا يمكن تعريفه وقيل انه جهل طار على الانسان وقيل هو معنى يوجب ان يكون الانسان جاهلا بما كان عالما به مع كونه عالما بامور كثيرة لا بأفنة وخرج بقوله بامور كثيرة النوم والاعناء فانهما يتفان جميع وجوه العلم بقوله لا بأفنة الجنون فانه لا يخلو عن الآفة وقيل هو آفة معتزلة على القوة التخيلية والحافظة يمنع الانطباع فيهما وبالمحو عنهما (قوله لبس منافي للوجوب) اي النسيان لا يتنا في الوجوب على العقل ولا على حكم العقل والقول في حق الله تعالى واكتمه يحتمل ان يجعل عذرا (قوله ولا عذرا في حقوق العباد الخ) اي النسيان لا يجعل عذرا في حقوق العباد حتى او اتلف مال غيره قصدا او ناسيا يجب عليه ضمانه (قوله لانها محترمة الخ) اي لان حرق العباد معصومة محفوظة لحقهم وحاجتهم لا لا ابتلاء لانه ليس للعبد حق الابتلاء من غيره بما شاء من طاعات الله تعالى بل حقه في مال نفسه وحقوق الله عز وجل ابتلاء لانه شرع بطريق الابتلاء لانه غني عن العالمين (قوله وكذا لا يكون عذرا في حقه ان قصر العبد الخ) اعلم ان النسيان ضربان ضرب اصلي وضرب يقع فيه المرء بالتقصير وهذا يصلح للعتاب ولا يكون عذرا لوجود التقصير منه وله عدم غلبته وجوده واما الضرب الاصلي وهو ما يكون فيه بلا اختيار منه ولا تذكر فيصلح هذا الضرب عذرا لغاية وجود النسيان كما في الاكل والشرب في الصوم وترك التسمية في الذبيحة (قوله فسلام الناسي في القعدة الخ) اي سلام الناسي في القعدة الاولى على ظن انها القعدة الاخيرة عذرا للنسيان حتى لا يفسد صلاته بخلاف السلام في القيام والركوع والسجود لانه لا يمكن غالباً فلم يعد عذرا (قوله ومنها النوم وهو فتور طبيعي غير اختياري الخ) والتعريف المشهور له هو فترة اصلية طبيعية تحدث في الانسان ويغلب عليه وتمنع الحواس الظاهرة

والباطنة عن العمل واستعمال العقل مع سلامة جميع الحواس (قوله والحواس الظاهرة السليمة) اي النوم يمنع النائم عن الادراكات الحسية لعدم القدرة على استعمال الحواس نحو السمع والبصر والشم والذوق واللمس وعدم القدرة على الافعال الحسية الاختيارية نحو القيام والقعود والركوع والسجود والذهاب لعدم القدرة على استعمال الاتهام (قوله يوجب تأخير الخطاب بالاداء) اي لما عجز النائم عن الاحساسات الظاهرة والافعال الحسية الاختيارية اوجب تأخير الخطاب بالاداء ولم يمنع النوم اصل الوجوب ولا وجوب الاداء وانما اوجب تأخير الاداء لاحتمال الاداء حقيقة ان انبه في الحال لان نفس العجز لا يوجب سقوط اصل الوجوب وانما يوجب سقوط العمل في الحال للعجز عن استعمال القدرة الى حين القدرة لان النوم لا يمتنع في وجوب القضاء عليه حرج واذا كان كذلك لم يسقط الوجوب قال النبي صلى الله عليه وسلم من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك اي وقت التذكر وقتها (قوله وطلاقه وعناقه واسلامه) لا يقال ان الاختيار ليس بشرط في الطلاق والعناق والاسلام بدليل وقوعها حالة الخطأ والاكراه والهزل فينبغي ان يقع في حالة النوم ايضا قال صلى الله عليه وسلم ثلثة جد هن وهزلهن جد لانا نقول لا بد فيها من نوع اختيار فان الكلام لا يعتبر بدونه ولكن لا يشترط الرضاء فعلم الرضاء لا يمنع وقوعها واما النوم فيعدم اصل الاختيار فينبغي ان يصير الكلام كلاما (قوله وهو فتور غير طبيعي يزبل القوى ويجزبه ذو النهي) اي العقل اخرج بقوله غير طبيعي النوم فانه فترة طبيعية حتى لا يخلو الانسان منه في حال صحته واخرج بقوله يزبل القوى الجنون لانه لا يزبل القوة والقدرة اصلا (قوله وهو وان كان كالنوم الخ) اي الاعناء في فوت الاختيار وفوت استعمال القدرة وان كان مثل النوم حتى يمنع صحة العبادات وهو اشد من النوم في فوت الاختيار والقدرة لان النوم فترة اصلية طبيعية من كل وجه والاعناء امر عارض يتنا في القدرة الا ترى ان النائم اذا كان مستقرا لم يكن نومه حدثا لانه بعينه لا يوجب الاسترخاء لاجالة الاعناء بكل حال يكون حدثا والنوم لازم باصل الخلقة فيكون كثير الوقوع فكان النوم من المضطجع في الصلوة اذا لم يتعمد حدثا لا يمنع البناء (قوله من غير تعمد) انما قيد المضطجع بهذا لان المصلي اذا تعمد النوم مضطجعا انتقض وضوءه وبطلت صلاته بلا خلاف واما اذا اضطجع في الصلوة من غير تعمد بان مال نائما حتى صار مضطجعا فقد اختلف فيه قال بعض الفقهاء بتمتص طهارته وكذا لو نام في السجود ذكره

فاضحيان (قوله والقياس ان لا يسقط واجباً) اي القياس ان لا يسقط بالانغماء شيء من الواجب وان امتد مثل النوم وهو مذهب بشر المريسي والفرق على مذهب المختار ان الانغماء قد يقصر وقد يمتد عا دة فاذا قصر اعتبرنا بما قصر عادة كالنوم فلا يوجب سقوط الاداء واذا طال اعتبرنا بما يطول عادة وهو الجنون فيسقط القضاء (قوله لكنه يسقط ما فيه حرج الخ) اي لكن الانغماء مرض ينال في القوة اصلاً ويحتمل الامتداد على وجه يوجب فسقط بالحرج حقيقة الاداء بسبب العجز وخلقه وهو القضاء بسبب الحرج واذا بطل الاداء بطل الوجوب لان نفس الوجوب غير مطلوب في ذاته بل المطلوب منه الاداء فلما سقط الاداء لم يبق الوجوب لعدم الغائبة وهي الاداء (قوله فان حصل به الحرج بان يمتد حتى يزيد الخ) اي حتى يزيد على يوم و ليلة باعتبار الاوقات عند ابي حنيفة و ابي يوسف رحمهما الله وباعتبار الصلوة عند محمد رحمه الله على ما ينسأه في بحث الجنون وعند الشافعي رحمه الله امتداده باعتبار استيعاب وقت الصلوة حتى لو كان المصلي مغمى عليه وقت صلوة كامل لا يجب عليه القضاء لعدم وجوب الاداء و فرق الشافعي بين النوم والانغماء وقال ان النوم باختياره فلا يكون مسقطاً بخلاف الانغماء واستحسن علماءنا بحديث عمر رضي الله عنه انه اغمى عليه اربع صلوات فقضاها وعما رضي الله عنه اغمى عليه يوماً و ليلة فقضى الصلوات وعبد الله بن عمر رضي الله عنه اغمى عليه اكثر من يوم و ليلة فلم يقضها فمرفنا ان امتداده في الصلوات بما ذكرنا كذا ذكر شمس الأئمة وفي رواية عنه ان القضاء يجب بالانغماء اذا لم يزيد على يوم و ليلة (قوله فانه لا يسقطهما الخ) اي فان الانغماء لا يسقط الصوم والزكوة يعني يعتبر امتداد الانغماء في الصلوة ولا يعتبر امتداده في الصوم لان امتداد الانغماء شهر في الصوم نادر وكذلك في الزكوة سنة وفي الصلوة بان يزيد على يوم و ليلة غير نادر فيعتبر امتداده في حق الصلوة على وجه يوجب الحرج واما امتداده فيهما فلا يوجب حرجاً (قوله ومنها الرق) وهو لغة الضعف يقال ثوب رقيق اذا ضعف نسجه و قلب رقيق ومنه رقة القلب (قوله وشراً عجز عن تصرف الاحرار) وانما قال عجز لانه يوجب العجز عن مباشرة كثيرة من الاحكام مع سلامة جميع الالات (قوله حكيمى وصف العجز بالحكمى) احترازاً عن الجسيمي فان العبد ربما يكون اقوى من الحرج بحسب القوة الجسدية اذ الرقية لا توجب خلاً في سلامة البينة لظاهره و لابطنا لكن يوجب خلاً فيما يملك الحرج من الشهادة والقضاء والولاية والتزوج بالاربع ومالكية المال (قوله بقاء اي في حالة البقاء)

يعنى ان الرق شرع جزاء في الاصل لكنه في البقاء صار من الامور الحكيمية بلا رعاية جانب كونه جزاء حتى جاز بقاء الرق مع حقيقة الاسلام الا ترى ان ولد الامة المسلمة من الزوج الحر كان رقيقاً وان لم يتصور معنى الجزاء ومعنى العقوبة وهذا مثل الخراج فانه في الابتداء يوضع على الكافر بصفة العقوبة وفي البقاء صار من الامور الحكيمية حتى او اشترى المسلم ارض الخراج لزم عليه الخراج نظراً الى البقاء كما سبق (قوله وهو اي الرق لا يتجزى ثبوتاً وزوالاً) هذارد لقول بعض المشايخ وهو محمد بن سيلة قال انه يحتمل ان تجزى ثبوتاً اذا فتح الامام بلدة ورأى الصواب في ان يسترق انصافهم وابعاضهم جاز ذلك منه انتهى اقول فيه بحث لان كلامنا في تجزى الرق في شخص واحد لا في الافراد والصحيح انه لا يتجزى لان سبب الاسترقاق القهر فانه لا يتجزى اذ لا يمكن قهر نصف العبد دون النصف الاخر والحكم انما يثبت بحسب السبب وذكر في المبسوط والحكم يبنى على السبب ولان الرق اثر الكفر وهو لا يتجزى وكذا اثره لا يكون متجزياً ولان الرق شرع بطريق العقوبة والجزاء ولا يتصور ايجاب العقوبة على النصف مشاماً وكذا زوالاً (قوله ولان مجهول النسب المقرب بق نصفه رقيق كله الخ) اي الرق لا يتجزى لان محمداً رحمه الله قال في الجامع في مجهول النسب اذا اقر ان نصفه عبد لغلان انه يجعل عبداً في شهادته وجب احكامه انتهى مع ان الملك لا يثبت المقر له الا في النصف (قوله وتوابعه) كالحج والجمعة ثبت ان المذهب عندنا هذا (قوله وكذا الشهادة حيث لم يجعلوا كرك ولا يكلمهما كتكلمه كالمراثنين) يعني اذا اقر مجهول النسب ان نصفه لغلان وانضم اليه مثله لم يجعل بمنزلة حر واحد في الشهادة كما جعلت المرأتان بمنزلة رجل واحد فيها ولا يجعل تكلمهما كتكلم حر واحد كالمراثنين فيهما (قوله كالعقيق) اي لا يتجزى الرق مثل ان لا يكون العقيق متجزياً باتفاق بين اصحابنا حتى ان معتق البعض لا يكون حراً اصلاً عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى في شهادته وسائر احكامه كما كان قبل اعتناق البعض وانما هو مكاتب (قوله اعتناق للسك) يعني عند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله اعتناق البعض اعتناق للسك لا محالاً بل حر مديون عندهما (قوله والعقيق مطاوعة) يعني قال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله بدليل معقول الاعتناق انفعاله ومطاوعة العقيق يقال اعتقته فعتق كما يقال كسرتة فانكسر فلا يتصور الاعتناق بدون الانفعال وهو العقيق لان وجود الملزوم وهو الاعتناق بدون اللازم وهو العقيق محال واذا لم يكن الانفعال وهو العقيق متجزياً لم يكن الفعل وهو

الاعتناق متجزيا باغترورة كالتطبيق والطلاق فان الطلاق انفعال للتطبيق
 فاذا لم يكن الطلاق متجزيا لم يكن التطبيق متجزيا فكذا ههنا فان قيل
 الاعتناق هو التصرف في المالية دون اثبات العتق فلا يصح استدلال الامامين
 قلت لا يجوز ان يكون الاعتناق تصرفا في المالية الا ترى ان اعتناق الجنين صحيح
 مع انه ليس بمال واعتناق ام الولد جائز وانها ليست بمال عند ابي حنيفة رحمه الله
 ولو اعتق عبدا على حيوان ثبت الحيوان دينيا في الذمة اذ الحيوان لا يثبت في الذمة بدلا من المال
 في المالية لما ثبت الحيوان دينيا في الذمة اذ الحيوان لا يثبت في الذمة بدلا من المال
 (قوله وهو ينفق مالكية المال) اي والرق يبتل مالكية المال لقيام المملوكية مالا
 (قوله النسري) اي لا يملك العبد والمكاتب اشتراء الجارية للوطى (قوله ولا يصح
 حجة) اي لا يصح منهما حجة الاسلام لعدم اصل القدرة وهي بدنية لانها للمولى
 فلك الذات يوجب ملك الصفات القائمة بها لكونها تبعا حتى لو حجا فتقا
 وجب عليهما الحج اذا استطاعا (قوله بخلاف الفقير) يعني اذا حج لفقير ثم صار
 غنيا جاز ما دى عن الفرض اذ منافعه له فاصل قدرة الفعل وهو الاستطاعة
 الاصلية البدنية (قوله كالاجنبي في حق اكسابه ونفسه الخ) اقول فيه بحث
 لان المولى مالك حتى يودى بدل كتابته حتى لو ادى المكاتب صدقة الفطر لنفسه
 لم يجز بل واجب على مولاه اداؤها قال فخر الاسلام حتى لا يصح من العبد
 والمكاتب حجة الاسلام لعدم اصل القدرة وهي بدنية لانها للمولى انتهى
 (قوله ان الرق ينفق مالكية منافع بدنه الخ) اي الرق ينفق مالكية منافع بدنه
 لان البدن للمولى فنافعه له ايضا لان المنافع صفات الذات القائمة بها فيكون له
 تبعا الا ما استثنى من القرب البدنية المحضة كالصوم والصوم والجهاد غير
 مستثنى على ملك المولى (قوله واذا قاتل باذنه او بلا اذنه فلا يستحق السهم
 الكامل من الغنمة وهو مذهب العامة) كذا في الكشف حاصله ان الرقيق لا يستحق
 السهم الكامل سواء كان مأذونا بالقتال او محجورا هذا مذهب عامة العلماء وعند
 اهل الشام يسهم للعبد والصبي والمرأة لهم ان النبي صلى الله عليه وسلم اسهم
 يوم خيبر للنساء والصبيان والعبيد واعلمنا حديث فضالة بن عبيد رضى الله
 عنه انه كان صلى الله عليه وسلم ولم يرضح للمالك ولا يسهم لهم والمقول وهو
 ان العبد ليس بمجاهد بذاته فان للمولى ان يمنعه من الخروج الى القتال وان شرع له
 ان يمنعه وان لم يقاتل فلا شيء له اصلا لانه كان كالتجار ونفقته على مولاه لانه خرج
 تبعا وخدمته (قوله بخلاف تنفيل الامام) هذا جواب سوال مقدر تصديره

ان الامام اذا نفل عاما بان قال من قتل قتيلاً فله سلبه فانه يستوى الحر والعبد
 في استحقاق السلب فاجاب بقوله بخلاف تنفيل الامام يعني ان استحقاق السلب
 بعد تنفيل الامام اما ان يكون بالقتل او بايجاب الامام وحيث لا تفاوت
 بين السببين فلا يعتبر بعد ذلك الحرية والرقية بخلاف استحقاق الغنمة فان سبب
 استحقاق الغنمة الكرامة الموضوع للبر ولاشك ان العبد انقص من الحر
 في هذا فلا يجوز التسوية بينهما (قوله له ان العبد للمالك الخ) يعني داليل
 الشافعي رحمه الله في الاختصاص بما اذن له كالوكالة انه قال للمالك العبد اهلا
 للمالك الذي هو المقصود من التصرف لم يكن اهلا لسببه وهو التصرف لان السبب
 شرع حكمه لالذاته عنه والحكم وهو الملك ثابت للمولى دون العبد فلا ينفصل عنه
 ولم يكن اهلا لاستحقاق اليد ايضا كذا في اليزدوى حاصله احتج الشافعي
 رحمه الله بان المقصود من التصرف حكمه وهو الملك وانه يحصل للمولى لا للعبد
 لانه بالرق خرج من ان يكون اهلا للمالك ولهذا لو اشترى زوجه المولى يفسد النكاح
 ولو تزوج امة من مكاسبه يصح لعدم ملكه في الكسب واذالم يكن اهلا للمالك الذي
 هو المقصود من التصرف لم يكن اهلا لسببه وهو التصرف لان التصرف شرع
 حكمه لالذاته فلا ينفصل عنه واذالم يكن اهلا للتصرف بنفسه لم يكن اهلا
 لاستحقاق اليد ايضا لان اليد لا يستفاد الا بملك التصرف او بملك الرقبة وقد
 عدم الامر ان في حقه واذا ثبت انه ليس باهل للتصرف بنفسه كان تصرفه
 بعد الاذن واقعا للمولى بطريق النيابة كتصرف الوكيل توضيحه ان التصرف
 تملك او تملك فانه اذا اشترى شيئا صار مملوكا لذلك الشيء والمالك يثبت للمولى بخلاف
 فالتملك يقع له واذا باع ما اشترى فقد باع ملك المولى فكان التملك واقعا للمولى
 كذا في الشروح (قوله ولنا ان المقتضى موجود الخ) قال فخر الاسلام وقلنا
 ان اهلية التكلم للعبد غير ساقطة بالاجماع وكذلك الذمة مما وكه للعبد قابلة للدين
 فاذا صار اهلا للحاجة الى قضاء الدين كان اهلا لقضاء الدين وادنى طرفه اليد
 وهو الحكم الاصلى لان الملك ضرب قدرة شرع للضرورة وكذلك ملك اليد
 بنفسه غير مال الا ترى ان الحيوان يثبت دينيا في الذمة في التجارة واذا كان كذلك
 كان العبد اصلا في حكم العقد الذي هو محكم والمولى يخلفه فيما هو من الزوايد
 وهو الملك ولذلك جعلنا العبد في حكم الملك وفي حكم بقاء الاذن كالوكيل في مسائل
 مرض المولى انتهى (قوله ويصح اقراره بالجدود والقصاص) اي يصح
 اقرار العبد سواء كان مأذونا او محجورا بالجدود والقصاص (قوله والسرقه

المستهلكة) اى يصح اقراره بالسرقه المستهلكة مأذونا و محجورا وبالقسامة
 بعينها يصح الاقرار من المأذون وفي المحجور اختلاف معروف عند ابي حنيفة
 رحمه الله يصح بهما فيقطع يده ويرد المال على المسروق منه وعند محمد
 رحمه الله لا يصح الاقرار بهما فلا يجب القطع ولا الرد على المسروق منه وهذا
 مذهب زفر وعند ابي يوسف رحمه الله يصح بالمدون المال ويكون المال للمولى
 اذا كذب العبد (قوله وهو فيه ضعيفة) اى الكرمات الدينويين في العبد ضعيفة برقه
 (قوله بلا انضمام مائة الكسب الى مائة الرقبة) ولذلك قلنا ان الدين متى ثبت
 بسبب لاثمة فيه انه يباع به رقبته مثل دين الاستهلاك ودين التجارة لان حاجتنا
 الى ظهور التعلق في حق المولى ثم لا بد من استيفائه من موضعه فهو الرقبة (قوله
 وكالحل مثل ان يتزوج امرأة بغير اذن مولاه) فيدخل بها لان تقوم البضع انما
 يثبت بشبهة عقد عدت في حق المولى (قوله حتى روى عدم الانحصار
 في النسخ) اى روى عن عائشة رضى الله عنها نسخ آية الانحصار في النسخ
 وقالت احل الله تعالى له صلى الله عليه وسلم نساء العالم لكن الرسول صلى الله
 عليه وسلم لم يتزوج كما سبق تفصيله (قوله فلا ينكح العبد الاثنين) يعنى اذا ظهر اثر الرق
 في ضعف الذمة ظهر في تنصيف الحل الذى يدين عليه ملك النكاح حتى لا ينكح العبد
 الا امرأتين (قوله فان نكاح الامه يجوز متقدما لامنا خرا) يعنى حل النساء يقصر بالرق
 الى النصف حتى يصح نكاح الامه اذا تقدم على الحره ولا يصح اذا تأخر او قارن
 لتعذر التنصيف في المقارنة (قوله ومن القسم بسكون السين) يعنى ينصف القسم
 كالثلث للامه واثلثين الحره (قوله والرق ينال في الولايات) يعنى انقطعت الولايات كلها
 بالرق لانه محجور (قوله فلا يصح امان العبد المحجور الخ) اى اذا كان الرق منافيا للولايات
 كلها لعجزه فبطل امان العبد المحجور عن القتال عند ابي حنيفة و ابي يوسف لان
 الامان من العبد تصرف على الناس ابتداء باسقاط حقوقهم ولانه غير مالك للجهاد
 اصلا والامان من توابع الجهاد وعند محمد والشافعي وفي رواية اخرى عن ابي
 يوسف صحح امان العبد المحجور لانه مسلم من اهل نصرة الدين (قوله واما امان
 المأذون الخ) هذا جواب عمالم من قوله لانه تصرف على الناس ابتداء فاجاب
 بقوله واما امان المأذون فلبس من باب الولاية (قوله فان قيل المحجور ايضا الخ)
 اى العبد المحجور مثل المأذون له واستحقاق الرضخ اذا جاهد فيجب ان يصح امانه
 كما صح من المأذون له بالقتال اجيب بان الامان من الجهاد اى من توابع الجهاد
 والعبد المحجور لا يملك الجهاد لان الجهاد امان بالنفس او بالمال والعبد لا يملك نفسه

لانه مملوك للمولى ولا يملك المال فلا يملك الجهاد فلا يملك الامان اقول فيه بحث
 لان في الاستحسان يرضخ له لانه غير محجور عن الاكساب وعمما يتمحض منفعة فيكون
 هو كالمأذون فيه من جهة المولى دلالة فتأمل (قوله اذ ليس في مقابلة المال
 او المنافع الخ) ولذا لم يملك الا بالقبض ولم يجب فيهما الزكوة الخ اقول في قوله
 اذ ليس في مقابلة المال ركابة لان التبادر من السابق ان يكون اسم ليس لفظه
 الدية المذكورة في المتن فح ينحى ان يقال ليست بقاء التأييد الا ان ياول الدية
 ببديل الدم وهو خلاف الظاهر وكذا في مرجع ضمير التثنية في قوله ولم يجب فيهما
 الزكوة لان الظاهر رجوعه الى الدية وهذا يقتضى افراده ومع هذا هكذا وقعا
 في نسخة الشارح المحقق وقد رايت بخط بعض النفاة قال في هامش كتابه حتى
 عرض على الشارح في زمانه فقبل مخالفتها للظاهر ثم قال بعد التأمل اني قد نقلت
 هذه العبارة بعينها من فصول البدائع لمولانا شمس الدين الفخارى انتهى فرجعت
 الى النسختين الصحيحتين من فصول البدائع فوجدت بهاتين العبارتين ولم تنطق
 على ما يحمله ثم غيرت لفظ ليس الى ليست وكذا لفظ فيهما الى فيها استصوابا
 وتيسيرا للطالبين فان قيل ارجاع ضمير التثنية بالمفرد جائز كما في قوله تعالى يخرج
 منهما اللؤلؤ والمرجان وقوله نسبا حوتهما قلت في ارجاع ضمير التثنية الى المفرد
 لا بد ان يذكر شيان فيرجع الى احدهما بالقرينة ولم يذكر ههنا الا المفرد والا يلزم
 جواز ارجاع ضمير التثنية الى المفرد في كل موضع (قوله وعوض في حق المجنى
 عليه) عطف على قوله صلة اى فلا يجب الدية في جنابة العبد خطاء لانها
 صلة في حق الجاني وعوض في حق المجنى عليه (قوله والورثة) عطف على المجنى
 عليه اى وعوض في حق الورثة اذا كانت الجنابة القتل (قوله ومنها الحيض) وهو لغة
 الدم الخارج من القبل اعلم ان الدماء المغيرة للاحكام من قبل النساء ثلاثة دم الحيض
 ودم النفاس ودم الاستحاضة ذكر المص رحمه الله الاثني لقوة تأثيرهما في اسقاط
 الصلوة والصوم (قوله وشرع ادم يقضه رجما بالجملة لاداء بها) احتراز بقوله يقضه رجما
 عن الجراحات والرعاف واخرج بقوله بالجملة الصغيرة التى تراها في صغرها اقول لاحاجة
 الى هذا الاحتراز لان الاحكام لا تجرى على الصغيرة حتى يحتاج الى الاخراج فتأمل
 واخرج بقوله لاداء بها الاستحاضة والصواب ان يقال خرج النفاس والاستحاضة
 فانهما في حكم الامراض الا ترى ان تصرفات النساء تعتبر من الثلث (قوله وهما
 لا يعدمان الاهلية الخ) اى دم الحيض ودم النفاس لا يعدمان الاهلية بوجه ما يعنى
 لاهلية الوجوب و لاهلية الاداء لان اهلية الوجوب بوجود الذمة وانها
 باقية واهلية الاداء بالعقل والبلوغ فثبت ان اهلية الوجوب ووجوب الاداء

وقدرة البدن كلها باقية فكان ينبغي ان يجب عليها الصلوة والصوم (قوله الا انه ثبت بالنص ان الطهارة منهما شرط للصلوة) اي لكن الطهارة من الحيض والنفاس شرط لاداء الصلوة بالنص كما ان الطهارة من سائر الاحداث والانتجاس شرط (قوله اتأديه مع الحدث والانتجاس الخ) لتعليل لكون الصوم على خلاف القياس فان الصوم يتأدى بالحدث والجنابة كما صرح في محله (قوله ومنها المرض المراد به غير ما سبق من الجنون والاعماء) اقول ان الاعماء مرض وابس الجنون مرضا قال فخر الاسلام واما الاعماء فانه ضرب من مرض وفوت قوة حتى كان النبي صلى الله عليه وسلم غير معصوم عنه انتهى حاصله لو كان الجنون مرضا لم يكن الانبياء معصومين عنه لان الانبياء عليهم السلام لا يكونون معصومين عن الامراض مع انهم معصومون عن الجنون قال الله تعالى وما صاحبكم بمجنون وما انت بنعمة ربك بمجنون فثبت ان الجنون لبس بمرض (قوله واهلية العبارة) عطف على قوله اهلية الحكم يعني ان المرض لا ينافي في اهلية الحكم واهلية العبارة لان اهلية العبارة بالعقل والتمييز والمرض لا يخل بهما ولا يمنع عن استعمال العقل حتى صح منه جميع ما يتعلق اذ عقاده بالعبارة كالطلاق والعتاق والنكاح وغيرها (قوله بقدر المكنته) اي شرعت العبادات لجزءه مع المرض بقدر المكنته كالصلوة قائما او قاعدا او مستلقيا بالايماء او بالركوع والسجود على قدر الاستطاعة على ما عرف (قوله فكان المرض سبب تعلق حق الوارث والغريم) يعني لما كان الموت علة الخلافة كان المرض من اسباب تعلق حق الوارث والغريم بماله (قوله فيوجب المرض الحجر الخ) يعني لما كان المرض من اسباب تعلق حقوق الوارث والغريم بالمال كان من اسباب الحجر بقدر ما يقع به صيانة حق الوارث والغريم وهو جميع المال في حق الغريم والثلاثان في حق الوارث لتعلق حقهما بهذين المقدارين في ماله (قوله مستندا الى اوله) اي الى اول المرض لان المرض اذا اتصل بالموت صار المرض الموصوف بالاتصال لانه بالسرابة الى الموت صار موصوفا من اوله لان الموت يحصل بسبب ترادف الالام وكل جزء من المرض يوجب ترادف الالام لان الجزء المتصل بنفسه وهو الاخير لان الموت يضاف الى كلها دون الجزء الاخير فثبت ان المرض علة الحجر باتصاله بالموت من حين وجد اتصال المرض وهذا نظير النصاب من حيث انه صار موصوفا بصفة النماء من اول الحول بعد تمام الحول لكن لما لم يعرض اتصاله بالموت لا يجوز اثبات الحجر بالشك اذا اتصل عدم الحجر فاذا عرف اتصاله بالموت ظهر اثر الحجر في التصرفات مستندا الى اوله كالغصب

(قوله اي لم يوجب الحجر فيما لا يتعلق به حق الوارث والغريم الخ) يعني لا يؤثر المرض في الحجر عن تصرف المريض فيما لا يتعلق به حق الغريم وهو ما زاد على قدر الدين ولا حق الوارث وهو ما زاد على ثلثي جميع المال او على ثلثي ما بقي من الدين وكذلك لا يؤثر فيما يتعلق به حاجة المرض من النفقة واجرة الطبيب والنكاح بقدر مهر المثل وغيرها (قوله ان احتجج اليه) اي الى نقض العقد بان مات المريض ولم يجوزه الورثة التصرف مثل الهبة وبيع المحاباة (قوله وكل ما لا يحتمله الخ) اي كل تصرف لا يحتمل النقص كالعقد الملازمة جعل كالمعلق بالموت يعني لا ينعقد في حال المرض كالاعتاق على حق غريم بان اعتق المريض عبدا من ماله المستغرق بالدين او وارث بان اعتق عبدا قيمته يزيد على ثلث ماله (قوله لوجوب سبب الحجر عن التبرع) يعني كان القياس ان لا يملك المريض الصلوة والوصية لوجود سبب الحجر وهو تعلق حق الورثة والغريم بماله وذلك التعلق يوجب حجر المريض عن التصرف في ماله والصلوة والايباء منه نوع تصرف بالتبرع فلا يصح منه لكونه محجورا عليه كما لا يصح تصرف العبد والنسبي (قوله ليكننا استحسننا من الثلث الخ) يعني لكن الشارع جوز ذلك شفقة عليه وحرمة له وانما فسرناه بالشفقة والمرحمة لان النظر اذا تعدى باللام يكون بمعنى الشفقة والمرحمة نحو نظر الامير لفلان حاصله ان الشارع جوز الايباء والصلوة نظرا له بقدر الثلث بدون اجازة الورثة لقوله صلى الله عليه وسلم ان الله تصدق عليكم الحديث ليتدارك به من ما قصر في صحته وقوله صلى الله عليه وسلم في حديث سعيد بن مالك رضي الله عنه حين قال انا اوصى بما لي كله الى ان قال فبئله وثلث كثير لان تدع ورثتك اغنياء خير من ان تدعهم عالة يتكففون الناس (قوله شرع الله تعالى الوصية الخ) يعني ان الايباء في صدر الاسلام لاجل الورثة كان مفوضا الى الموصي بقوله عز وجل كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين بالمعروف ولكن يجري في تلك الوصية المييل والجور فنسخ الله تعالى ذلك بقوله يوصيكم الله في اولادكم الآية ونسخه السنة ايضا وهو قوله صلى الله عليه وسلم ان الله اعطى كل ذي حق حقه الحديث (قوله بان يبيع المريض عينا من التركة) الظاهر ان يقال بان يبيع المريض عينا من اعيان ماله من بعض الورثة احترازا عن الجواز بالاول (قوله ومعنى) بان يقر لاحد الورثة سواء اقرب دين او عين عندنا وعند الشافعي رحمه الله يصح اقراره له ان الحجر بسبب المرض ثبت في حق التبرع بما زاد على الثلث مع الاجنبي وثبت في حق الوارث باصل المال لئلا يقراره وصية من حيث المعنى لان في اقراره تهمته بالكذب

اذ من الجائز ان يكون مطلوبه اوصول المنفعة اليه بلا عوض (قوله وحقبة) بان
اوصى لاحد الورثة بعين من اعيان ماله (قوله وشبهة بان باع الجيد من الاموال
الربوية الخ) والاولى ان يقال بعد قوله وشبهة حتى لا يصح البيع منه اصلا
عند ابي حنيفة رحمه الله كما قال فخر الاسلام لان قوله بان باع الجيد من الاموال
الربوية بردي من جنسه لم يجز الخ يوجب جواز عكسه لانه رواية مع ان ابا حنيفة
رحمه الله لم يجز بيع المورث المراض اصلا سواء كان بمثل القيمة واقفا او ازيد
وعندهما يصح بمثل القيمة وتفصيل حججهم المذكور في الشرح فارجع ثم (قوله ومنها
الموت وهو حجر خالص الخ) اختلف الناس في الموت قال بعض المعتزلة انه امر عديم
وهو انزهاق الروح وعندنا هو امر وجودي وهو مذهب اهل السنة والجماعة
وعلى هذا يكون الموت ضد الحياة والدليل على هذا قوله تعالى خلق الموت والحياة
والخلق يكون موجودا والاعدام لا يوصف بالخلق وقيل هو زوال الحياة وانه
تفسير بلازمه فانه لما كان ضد الحياة لزم من وجوده زوال الحياة ولما كانت الحياة
من اسباب القدرة كان الموت موجبا للعجز لا محالة واحترز بقيد الخالص عن المرض
والرق والصغر والجنون فان العجز بهذه العوارض متحقق ولكنه ليس بخالص
لبقاء نوع قدرة فيها لا بعد بخلاف الموت (قوله ليس فيه جهة القدرة) هذا صفة كاشفة
الخالص وتفسير معنى لكن الاول ان يقال ليس فيه جهة القدرة بوجه كما قال شراح
اليزدي (فائدة) قال ابو حيان في البحر في الموت والحياة اقوال الاول عدم السابق
قبل الخلق لان الجاد يوصف بالموت حقيقة عند البعض وهو مروى عن قتادة والاحياء
الاول الخلق والموت الثاني المعهود في دار الدنيا والحياة الثانية البعث للقيمة قاله
ابن عباس وابن مسعود رضي الله عنهما الثاني ان الموت الاول الموت المعهود
في الدنيا والاحياء الاول في القبر للمسئلة والموت في القبر بعد المسئلة والاحياء
البياني البعث قاله ابن عباس وابوصالح الثالث ان الموت الاول تكونهم في اصلاص
آبائهم والاحياء الاول الاخراج من بطون الامهات والموت الثاني المعهود والاحياء
الثاني البعث قاله ابن زيد الرابع ان الموت الاول مقارفة نطفة الرجل الى الرحم فهى
ميتة الى نفخ الروح فيحييها بالنفخ والموت الثاني المعهود والاحياء الثاني
البعث والخامس ان الموت الاول الحمول والاحياء الاول الذكر والشرف
بهذا الدين والنبي الذي جاءكم والموت الثاني المعهود والاحياء الثاني البعث
السادس ان الموت الاول كون ادم عليه السلام من طين والاحياء الاول
نفخ الروح فيه فحياتهم بحياته والموت الثاني المعهود والاحياء الثاني البعث
واخبار ابن عطية الاول وقال هو اولي الاقوال ولا يجوز ان يستدل بقوله امتنا

اثنتين واحيينا اثنتين الاية لانه من كلام الكفار قال الحسن ذكر الموت مرتين
هذا لاكثر الناس واما بعضهم فقدماتهم ثبت مرات ومن قال ان الموت الاول
هو المعهود والاحياء الاول هو المسئلة فيكون فيه الماضي قد وضع موضع المستقبل
مجاز التحقق وقوعه كقوله اتى امر الله الاية انتهى ملخصا (قوله كما في الرق
والمرض والصغر الخ) اي كما كان جهة القدرة بوجه في الرق والمرض والصغر
والجنون والاعماء والنوم فانها من اسباب العجز لكن بقي معها نوع قدرة (قوله لان
ضعف الذمة بالموت فوق ضعفها بالرق) لان الرق يرتجى زواله بالاعتاق غالبا والموت
لا يرتجى زواله غالبا وان احتمل ذلك بطر بق المعجزة والكرامة في زمن عيسى وعزير
وجر جهس عليهم السلام (قوله وضع فيه للخروج الخ) اي وضع الميت في القبر
الخروج والحياة الثانية لاحكام الآخرة روضة دار او حفرة نار فكان له حكم
الاحياء وزجوع عن عز وجل ان يصير لنا روضة مكرمة أمين بحرمة النبي الامين وآله
وصحبه اجمعين (قوله والرق ينافي الصلوات الخ) اي الرق ينافي الكفالة لانه لا يثبت الدين
في ذمة العبد في الحال بدون اذن المولى وذمة الميت كذمة الرقيق بل ذمة الميت اولى لانه
لا يرتجى زواله عادة (قوله ولهذا قال الامام الخ) اي ولاجل ان ذمة الكفيل لا يحتمل
الدين بنفسها قال ابو حنيفة رحمه الله ان الكفالة عن الميت المفلس لا يصح كان
الدين ساقط لان ثبوته بالمطالبة والكفالة لا التزام المطالبة وقد عدت ههنا لسقوط
الدين فلا يصح التزام المطالبة بعدما سقطت وقال ابو يوسف ومحمد والشافعي
يصح الكفالة عن الميت المفلس وان لم يخلف مالا ولا كفلا لان الدين واجب
يطالب الميت به تقديرا لان الموت لم يجعل مسقطا للمقوق الواجبة على الميت
ولا مبطلات لها بدليل انه لو خلف كفلا ثم كفل به انسان بعد موته يصح الكفالة
ولو كان موته مفلسا مسقطا او مبطلا لما صححت الكفالة فثبت ان الدين مطالب به
لكننا عجزنا عن المطالبة والجواب عن قولهما انه غير مطالب به لان ذلك انعدم
لمعنى في محل الدين لا العجزنا لمعنى فبينا ولهذا الزمة الديون مضافة الى سبب صح
في حياته ولهذا صح الضمان عنه اذا خلف مالا او كفلا وان كان شرع عليه
بطريق الصلة بطل الا ان يوصى فيصح من الثلث كذا في اليزدي (قوله والموت
لا يسقط ما شرع له الحاجة الخ) لان نافع البشر انما شرع له الحاجة من العبودية
لازمة للبشر لا تنفك عنه في الدنيا والآخرة (قوله فيبقى ما تفضى به الخ) اي اذا كان
الموت ان لا ينافي الحاجة فبقى للميت ما تفضى به الحاجة كالديون والتجهيز والتكفين
لانها لا ينافي الحاجة ولذلك بقيت التركة على حكم ملك الميت عند قيام الديون عليه
(قوله ولذا قدم جهازه) اي ولاجل بقاء التركة على ملكه للحاجة قدم جهازه

على ديونه (قوله فصاحب الحق اولى) اى صاحب الحق كان احق
 بالعين واولى من صرفها الى التجهيز والتكفين لتعلق حقه بالعين حقا وكذا
 (قوله ثم يقدم وصاياه من ثلثه) اى بعد التجيز والديون يقدم وصاياه كلها واقعة
 ومفوضة اذا لم يوص باكثر من الثلث على تقسيم الورثة اما نفوذ الوصية
 الواقعة فبان اوصى بنفسه بشئ من الخيرات او اعتق او تبرأ او كاتب واما المفوضة
 فتفوت بغيره الى الورثة بان اوصى باعتاق عبده بعد موته او بنساء مسجد او مدرسة
 من ثلث ماله (قوله لان الشارع قطع حق الوارث) يعنى لان الشارع لما نظر
 للمورث وقطع حق الورثة من الثلث لحاجة الميت الى تدارك ما فرط في حياته
 وتلافى ما قصر فيه فصحت وصاياه في الثلث (قوله ولذا ايضا تبنى الكتابة الخ) اى
 ولاجل بقاء حاجة الميت بقيت الكتابة انما صحت باعتبار انه مالك ليصير المولى
 معتقاً يبدل ويحصل به الغرض وهو الثواب بمقابلته فوات ملك الرقبة فحاجة
 المولى الى الاخرين باقية لانه يحتاج الى كونه معتقاً يبدل ابودى ديونه والى حصول
 الثواب قال صلى الله عليه وسلم اعنى مؤمنا اعتق الله تعالى لكل
 عضو منه عضوا منه من النار وقال الله تعالى فكاتبوهم الاية فثبت انه محتاج بعد
 الموت الى بدل كتابته والى حصول الاعتاق منه (قوله وكذا تبنى الكتابة بعدموت
 المكاتب عن وفاء الخ) اى عن مال عندنا لان المكاتب مالك بحكم عقد الكتابة
 وهى مشروعة لحاجة المكاتب وهى اقوى حوايج المكاتب الى تحصيل الحرية
 لانها مستلزمة فلكرامات البشرية من الولاية والشهادة وتزوج الاربع وغير
 ذلك وهى اشرف واصناف الادمية والارقاء فى حكم الاموات لان الرق اثر الكفر
 الذى هو موت حكما واذا اعتق صار حيا حتى يودى بدل كتابته ويحكم بحريته
 فى آخر جزء من اجزاء حياته وما بقى من تركته يكون ميراثا لورثته عند على وابن
 مسعود رضى الله عنهما وروى عن زيد بن ثابت بنسوخ الكتابة بموت المالك كله
 للمولى وبه اخذ الشافعى رحمه الله ودايبله ان المعقود عليه الرقبة اذا العقد
 يضاف اليها واقع عليها وعند فساد العقد يرجع الى قيمتها كما فى
 البيع الفاسد يرجع الى قيمة المبيع عند فساد العقد وقد مات المعقود بموت
 قبل سلامته فيوجب انفساخ العقد كمالومات عاجزا واعلمنا ان المكاتب
 مالك عقد الكتابة حتى يملك المكاتب بهما يده وتصرفه من حيث الاكتساب
 ويملك مكاسبه من حيث اليد والتصرف فيه على وجه اللزوم فثبت للمكاتب
 بما ملك حق ان يودى بدل الكتابة من ملك اكتسابه فيحصل له الحرية كما ثبت

للمالك حق القبض من بدل الكتابة فبتم الملك للمولى فى بدل الكتابة ويتم للمكاتب
 احراز نفسه باداء بدل الكتابة من ماله فيكون مال كية المكاتب لحاجة الى احراز نفسه
 فيكون حرا ومعتقا يحصل به الخلاص من العقاب (قوله وهو الغسل) الضمير راجع
 الى ما فى فيما (قوله لانها مملوكة) اى لان المرءة مملوكة للزوج بملك النكاح (قوله وقد
 بطلت اهلية المملوكة فلا يبنى حقها) لان ذلك حق عليها الا ترى انه لا عدة
 عليه بعد ما ولو بقى ضرب من الملك لوجب مراعاته بالعدة لان ملك النكاح
 لم يشرع غير مؤكدا الا ترى انه مؤكدا بالشهود والمال والحرية (قوله واما ما لا يصلح
 لحاجة الخ) اى واما الذى لا يصلح لحاجته فكما قصاص لانه شرع عقوبة لدرك
 الانتقام ولشفي الصدور كما قال الشاعر * شفيت به نفسى وادركت ثورتى * نهى
 مالك هل كنت فى ثورتى مكسبا (قوله فيجب القصاص للورثة ابتداء) يعنى
 اذا لم يصلح القصاص لحاجة الميت لانه شرع لدرك اثار وقد وجب القصاص
 عند انقضاء الحياة وعند ذلك لا يجب له الا ما يضطر اليه لحاجته وقد وقعت
 الجناية على حق اوليائه من وجه لا تنفعهم بحياة المقتول فيجب القصاص
 للوارث ابتداء (قوله فلم يكن الوارث خليفة عنه) لان الجناية وقعت على حق
 اوليائه واهلها صرح عقو الوارث قبل موت المورث المجروح وصرح عقو المجروح
 ايضا لان السبب وهو القتل انعقد على المجروح الميت ولهذا قال ابو حنيفة
 رحمه الله القصاص غير موروث (قوله القصاص لكونه جزاء قتل واحد
 لا يتجزى) القصاص مبتدأ وواحد لا يتجزى خبره والمعنى ان القصاص واحد
 لا يتجزى لانه جزاء واحد وكل واحد من الاولياء يملكه وحده اذا يمكن ازالة
 الحياة التى كانت نصيبه من القتال عن بعض محله اعدم التجزى فاذا عفا احدهم
 او استوفاه بطل اصلا (قوله ولذا قال الامام الخ) اى ولاجل ثبوت حق القصاص
 لكل واحد كسلا قال ابو حنيفة رحمه الله ملك الكبير استيفاءه اذا كان سائرهم
 صغارا ولا يملك اذا كان فيهم كبير غائب لاحتمال العفو ورجحان جهة وجوده
 (قوله والعفو هنا معدوم) اى العفو فى الصغار معدوم (قوله واما عندهما مورث
 الخ) اى عند الامامين اذا حضر الغائب لا يكلف اعادة البيعة لان عندهما
 القصاص واجب بطريق الارث فاحد الورثة ينتصب خصما عن الميت فيما يثبت له
 وعليه البيعة متى اقامها خصم لم تجب اعادةها عليه بعد ذلك الا ترى ان القتل
 لو كان خطأ لم يكن على الغائب اذا حضر ان يعيد البيعة ليستوفى نصيبه من البيعة
 فكذلك هذا وعند ابى حنيفة رحمه الله لما كان القصاص واجبا للورثة ابتداء

لارثا عن المقتول لا يكون بعضهم تابعا عن بعض في اثبات حقه بغير وكالة منه
كالواشترى عبدا ووجد البايغ فاقام احدهم البينة (قوله الا اذا انقلب القصاص
مالا) يعني اذا انقلب القصاص مالا صار موروثا لان موجب القتل في الاصل
القصاص وعند الضرورة تجب الدية خلفا عن القصاص فاذا جاء الخلف
جعل كأنه هو الواجب في الاصل وذلك الخلف يصلح لحوايج الميت فجعل
موروثا الا ترى ان حق الموصى له لا يتعلق بالقود ويتعلق بالدية فاعتبر سهام الورثة
في الخلف وهو الدية دون الاصل وهو القصاص وفارق الخلف الاصل لاختلاف
حالهما ولهذا وجب القصاص للزوج وللزوجة لان النكاح يصلح سببا للخلافة
ودرك الثأر ولهذا وجب بالزوجية نصيب في الدية الا ترى ان للزوجية منزلة
تصرف في الملك فصارت الزوجية كأنسب كذا في البردوى

باب العوارض المكنسية

لما فرغ من بيان العوارض السماوية وهي عشرة انواع بناء على ان الحيض
والنفاس نوع واحد على مانص عليه في كشف المنار ويؤيده قول فخر الاسلام
واما الحيض والنفاس فانهما لا يعدان انتهي شرع في بيان العوارض المكنسية
وهي سبعة انواع (قوله واما النوع الثامن في بيان العوارض المكنسية) قال فخر الاسلام
وهي نوعان من المرء على نفسه ومن غيره عليه اما التي من جهته فالجهل والسكر
والهزل والسفه والخطاء والسفر والذي من غيره عليه الاكراه اما الجهل فاربعة
انواع جهل باطل بلا شبهة لا يصلح عذرا اصلا في الآخرة و جهل هو دونه
لكنه باطل لا يصلح عذرا ايضا في الآخرة و جهل يصلح شبهة و جهل يصلح
عذرا انتهى (قوله فاضاف ايضا كالاول) اي فانواع كالعوارض السماوية
وانت خبير بان لا حاجة الى احد القيدين (قوله فان كان مع اعتقاد التقيض فركب)
اي فجهل مركب وفي شرح المواقف الجهل المركب عبارة عن اعتقاد جازم
غير مطابق سواء كان مستندا الى شبهة او تقايد فلبس الثبات معتبرا في الجهل
المركب كما هو المشهور في الكتب وانما سمي مركبا لانه يعتقد الشيء على خلاف
ما هو عليه فهذا جهل بذلك الشيء ويعتقد انه يعتقد على ما هو عليه فهذا
جهل آخر قد تركبا معا وهو ضد للعلم لصدق ضد الضدين عليهما فانهما معنيان
وجوديان يستحيل اجتماعهما في محل واحد وبينهما غاية الخلاف ايضا وقالت
المعتزلة الجهل المركب ليس ضدًا للعلم بل هو مماثل له فامتاع الاجتماع بينهما
انما هو للمماثلة المضادة وانما قالوا بالمماثلة بينهما لوجهين الاول التميز بينهما

لبس الا بالنسبة الى المتعلق وتلك النسبة المبهمة بينهما مطابقتها او لا مطابقتها
فان العلم مطابق لتعلقه والجهل المركب غير مطابق له والنسبة لا تدخل في حقيقة
المنسبين لان النسبة متأخرة عن طرفيها فيكون خارجة عنهما والامتنان
بالامور الخارجة لا يوجب الاختلاف بالذات واذ لبس بينهما اختلاف الا
من هذا الوجه لزم اشتراكهما في تمام الماهية الوجه الثاني ان من اعتقد من الصباح
الى المساء ان زيدا في الدار وكان زيد فيها الى الظهر ثم خرج كان له اعتقاد
واحد مستمر من الصباح الى المساء لا يختلف ذلك الاعتقاد بحسب الذات والحقيقة
ضرورية انه كان ذلك الاعتقاد اولا علما ثم انقلب جهلا مركبا والانتقال
من شيء الى آخر لا يتصور الا في امر عارض مع اتحاد الذات والحقيقة في ذنك الشئيين
فيكونان مماثلين انقلب احدهما الى الآخر بحسب اختلاف العوارض والاستحالة
فيه بخلاف المتضادين والمخالفين في الحقيقة فان الانقلاب بينهما يفضي
الى انقلاب الحقائق وهو محال قال اصحابنا في الجواب بطريق المعارضة
ان المطابقة واللامطابقة اخص صفات العلم والجهل المركب فيلزم من الاختلاف
في اخص الصفات الاختلاف في الذات واجاب الامدى بعبارة اخرى وهي
ان الاشتراك في الاخص المعتبر في التماثل يستلزم الاشتراك في الاعم ومن صفات العلم
حصوله بالنظر الصحيح وذلك غير متصور في الجهل المركب بالاتفاق فلا يكون مثلا
للعلم قال وافترق الكل على ان اعتقاد المقلد للشيء على ما هو عليه مثل للعالم
(قوله اما جهل لا يصلح عذرا كجهل الكافر بالله تعالى الخ) اما الجهل الاول
من اربعة انواع فكفر باطل من الكافر لا يصلح عذرا اصلا في الآخرة لانه
مكبرة ووجود بعد وضوح الدليل على وحدانيته تعالى وحقيقة رسله وكتبه
(قوله فانه مكبرة محضة وعناد بحث) لوضوح البراهين المكبرة والحجود والعناد
البحث الانكار بعد وضوح الدليل قال الله تعالى ووجدوا بها واسنقنتها انفسهم
ظلموا وعتوا وعن هذا قيل لو سئل القاضي المدعى عليه بعد دعوى المدعى اتجد
ام تقربا لهما احب يكون اقرارا فالكفر وجود بعد وضوح الدليل لان الآيات
الدالة على وحدانية الصانع جل جلاله وكال قدرته وعظمته الوهيت لا تعد
ولا ينفي على من له ادنى اب كما قال ابو العتاهية فبا عجبيا كيف يعصى الاله * ام كيف
يخجده جارح * وفي كل شيء له آية * تدل على انه واحد * وكذا الدليل على
صحة رسالة الرسل من المعجزات القاهرة والحجج الباهرة ظاهرة محسوسة في زمانهم
لا وجه الى ردها وانكارها وقد نقلت تلك المعجزات بعد انقراض زمانهم باثباتها

بعد قرن الى يومنا هذا فكان انكارهم اياها بمنزلة انكار المحسوس بل اشد لان المحسوس يحتمل الغلط واما التواتر فلا يمكن الجهل بعذرا بوجه (قوله فديانته) اي اعتقاد الكافر في حكم لا يقبل التبدل بمعنى اختلف في اعتقاد الكافر حكما على خلاف حكم الاسلام فقال ابو حنيفة رحمه الله تعالى ان ديانة الكافر على خلاف حكم الاسلام في حكم لا يحتمل التبدل لا يكون ديانته دافعة لدليل الشرع حتى لا يعطى للكفر حكم الصحة بحال لا عقلا ولا شرعا فلا يعتبر ديانة الكافر بعبادة الاوثان والنار وبما يشمر من الكفر اصلا لانه مما لا يحتمل ان يحل بحال من آدم الى نبي صلى الله عليه وسلم والمغير انما يعمل فيما يحتمله (قوله وفيما يقبله دافعة للتعرض له) يعني ان ديانة الكافر حكما من الاحكام على خلاف ما ثبت في الاسلام فيما يحتمله التبدل تصلح دافعة للتعرض حتى او يامر مادان به لا يتعرض له بوجه بالاتفاق (قوله ودافعة الخطاب) اي وفيما يحتمل التبدل دافعة لدليل الشرع في حكم الدنيا لان خطاب نبي لم يثبت معجزته عنده بعد اخراج الخطاب باذكاره الرسول وبامر الشرع ايانا عن كونه حجة في حق الكافر فصار الخطاب وعده في حقه فلما ان نتركهم عليه حاصله ديانته تمنع بلوغ دليل الشرع اليه في الاحكام التي تحتمل التغير مثل تحريم الخمر والخنزير وتحريم المحرم ونحوها فلا يثبت الخطاب في حقه فيبقى الحكم الذي كان قبل الخطاب في حقه على الصحة كما كان اقصور الخطاب عنه والدليل على قصور الخطاب عنه ان الاصل فيما يتبدل من الاحكام بشرع جديد ان لا يثبت في حقه النزول الخطاب حتى يبلغنا لانه لا يمكن الايمان والعمل به قبل البلوغ لان الخطاب بعد ما شاع يلزم الكل من علم به ومن لم يعلم لان الرسول لا يمكنه التبليغ الى كل واحد من افراد الناس وانما في رسعه الاشاعة في الناس لا غير فصارت الاشاعة بمنزلة التبليغ الى كل واحد منهم فلا يعذر الجاهل بالخطاب بعد الاشاعة بلوغ الخطاب اليه حكما ويصير بمنزلة من بلغه الخطاب فلم يعمل به ثم بلوغ الخطاب لم يثبت في حق الكافر لانه لا يعتقد صدق المبلغ ولا يرى كلامه حجة والشرع امرنا ان لا نتعرض له اذا قبل الذمة فبقى على الجهل كافي الخطاب الذي لم يشع كذا في الشروع (قوله لا تخفيفا لهم) يعني قصور الخطاب عن الكافر ليس للتخفيف عليه (قوله بل استدراجا) اي صيرورة الخطاب قاصرا عنهم في احكام الدنيا ليس للتخفيف عليهم بل استدراجا لهم والاستدراج هو التقريب الى العذاب بوجه لا شعوره به يقال استدراجا الى كذا اي ادناه منه على التدريج كذا في الكشف وقبل

وهو الاستدراج قبل اقله الى الهلاك هذا قريب منه (قوله ومكرا وهو الاخذ على غرة كذا في الكشف) وفي المصباح المنير الغرة بالكسر الغفلة وغرته الدنيا غرورا من باب قعد خدعته بزيتها فهني غرور اسم فاعل مثل رسول مبالغة وغر بالكسر اي جاهل بالامور غافل عنها وما غرك بفلان من باب قتل اي كيف اجترأت عليه واغتررت به ظننت الامن فلم تحفظ انتهى ملخصا وفي الجوهرى الغرة الغفلة والغار الغافل تقول منه اغتررت يارجل واغتره اي اتاه على غرة منه واغتر بالشئ خدع به انتهى (قوله وزيادة لاثمهم وعذابهم) اي وصيرورة الخطاب قاصرا عنهم في احكام الدنيا زيادة لاثمهم بتركهم على الجهل وزيادة لعذابهم بالخلود وفي النار قال فخر الاسلام وتحقيقا لقول النبي صلى الله عليه وسلم الدنيا سجن المؤمن وجنة الكافر انتهى بيانه انه لا خطاب في الجنة ولا تكليف للمؤمن بل فيها ما تشتهي النفس والدنيا للكافر بهذه المثابة في عدم الخطاب والتكليف (قوله فيثبت تقوم الخمر والضمان بانها الخ) اي اذا ثبت قصور الخطاب عنهم وجعل الخطاب بتحريم الخمر كانه غير نازل في حقهم فثبت تقوم الخمر واجاب الضمان بالاتلاف وجواز البيع وما اشبه ذلك نحو هبة الخمر والنصدق بهما واخذ العشر من قيمتها كذا في الكشف (قوله وكذا الخنزير) اي مثل تحريم الخمر تحريم الخنزير في الخطاب كانه غير نازل في حقهم حتى كان الخمر والخنزير في حقهم كاشاة والخل في حقنا وهو قول ابى يوسف رحمه الله ايضا وعند الشافعي رحمه الله تعالى لا يجب بالاتلاف خمر الذمي شئ سواء اتفه مسلم او ذمي (قوله لا يكون الوطئ زنا فيجد قاذفه الخ) هذا عند ابى حنيفة رحمه الله لانه جعل لسكاح المحارم بين الكفار حكم الصحة اذا دانوا بصحته بمنزلة نكاح المجوسية لان التحريم لم يثبت في حقهم لقصور الخطاب عنهم حتى لو تزوج المجوسى بمحرم ودخل بها بذلك النكاح ثم اسلما كانا محصنين حتى وجب الحداهما اعلى قاذفهما وعند ابى يوسف ومحمد والشافعي لا يجب كذا في الكشف (قوله ويجب النفقة بذلك النكاح) يعني انا طابت المرأة النفقة بذلك النكاح قضى بها عند ابى حنيفة خلافا لهما وللشافعي (قوله ولا يفسخ الخ) اي ولا يفسخ ذلك النكاح حتى يترافعا ويطلبوا من القاضي حكم الاسلام فانه يفرق بينهما (قوله لا يرافعة احدهما فقط) يعني لو رفع احدهما الامر الى القاضي وطلب حكم الاسلام لا يفرق بينهما عند ابى حنيفة رحمه الله ويفرق عندهم (قوله فلا يثبت سببا الخ) اي اذا ثبت جواز نكاح المحارم في شريعة آدم عليه السلام ولم يثبت كونه سببا للارث فلا يثبت سببا

لجواز نكاح المحارم في اعتقادهم لاننا نجعل الديانة متعدية في الارث وجب ان لا يجعل
متعدية في نكاح المحارم لان ما لم يعتبر في الارث ينبغي ان لا يعتبر ديانتهم في اثبات
نكاح المحارم (قوله لانه لا عبرة لديانة الذمي الخ) انما قيد بالذمي لان المجوسى
اذ تزوج بنته ثم هلك عنها وعن بنت اخرى انهما تران الثلثين بالنسب ولا ترث
المتكوجة منهما بالنكاح عندهم (قوله في باب الربوا ايضا) حاصله ان قولنا ان ديانتهم
معتبرة في دفع الخطاب عنهم ودفع التعرض حتى يؤثر ديانتهم في استحلال المحارم
وهذا يوجب اعتبار ديانتهم في استحلال الربوا مع انه لم يؤثر ديانتهم في استحلال
الربوا الا ترى ان الذمي اذا باع درهما بدرهمين بذي آخر ثم رافعا الى القاضي او اسلم
او اسلم احدهما يجب نقض البيع كالربوا بشر المسلم ولم يلتفت الى ديانته في ذلك البيع
ولم يعتبر ديانته بجواز ذلك (قوله ان ذلك ليس بديانة لهم) اى ان استحلال الربوا
من اهل الذمة ليس بطريق الديانة لهم (قوله بل هو فسق في ديانتهم الخ) اى
بل استحلال الربوا خيانة في ديانتهم لان من اصل ديانتهم تحريم الربوا وذلك
الاستحلال منهم مثل خيانتهم في كتبهم بتبديل صفات النبي صلى الله عليه وسلم وتغيير
احكام الشرع لانهم كانوا منبهين عن ذلك كما كانوا منبهين عن استحلال الربوا
قال الله تعالى فظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات احلت لهم ويصددهم
عن سبيل الله كثيرا واخذهم الربوا وقد نهوا عنه (قوله واستحلالهم الربوا
كاستحلالهم الزنا الخ) يعنى وديانتهم في استحلال الربوا بمنزلة ديانتهم في استحلال الزنا
والسرقة وتلك الديانة لا تؤثر في حقهم حتى يجب عليهم حد الزنا والسرقة لانهما
محرمان في جميع الاديان السماوية فكذلك حكم الربوا فانه محرم في جميع الاديان
السماوية (قوله مع كونه محظورا في الاديان كلها هذا جواب آخر) يعنى ان النهى
ورد في حقهم خاصة دون عبدة الاوثان والمجوس لانهم لم يعتقدوا كتابا ونبييا مع
انهم يحرمون الربوا لانه من باب الظلم والنظلم حرام في جميع الاديان فلم يكن مشروطا
في دين من الاديان فكان تحريم الربوا عاما على الكافي وغيره (قوله يعنى
ان الربوا مستثنى عن عهودهم الخ) اى مستثنى عن عهودهم حين قبلوا عقد الذمة
بان يقول الامام على ان لا تقتلوا ولا تزنا ولا تسرقوا ولا ترابوا فان قيل ان اسثناء
الربوا عن عهودهم يقتضى ان يكون حراما في حق اهل الذمة لان الاستثناء
كان معهم والنهى ورد في حقهم فكيف يصح قوله مع كونه محظورا في الاديان
كذها بجوابه سبق قيل (قوله وبين الثاني) اى وبين القسم الثاني من الاقسام
الاربعة للجهل (قوله دونه) اى ادنى من الاول اى هذا الجهل دون جهل

الكافر وانما فسردون بالادنى الذى هو بمعنى الاقرب لان صاحب المصباح
المنير قال وهذا دون ذلك على الظرف اى اقرب منه انتهى وفي الجوهرى ويقال
هذا دون ذلك اى اقرب منه ودون تقيض فوق وهو تقصير عن الغاية ويكون
ظرفا والدون الحقيقى الحسبى انتهى وفي المصباح المنير دون بالتثوين حقيقى ساقط
انتهى ويؤيد هذا ما قاله شيخه واستاده ابو حيان في البحر ويحى دون صفة بمعنى
ردى يقال ثوب دون اى ردى حكاه سبويه فعلى هذا يعرب بوجوه الاعراب
انتهى اعلم ان في دون ثلث مذاهب اذا كان مضافا قال ابو حيان في البحر دون
ظرف مكان ملازم الظرفية الحقيقية او المجازية ولا يتصرف فيه بغير من قال
سبويه واما دونك فيرفع ابدا قال الفراء وقد ذكر دونك وظروف نحوها لا يستعمل
اسما من فوعة على اختيار رور بما رفعوا وظاهر قول الاخفش جواز تصرفه
خرج قوله تعالى ومنا دون ذلك على انه مبتدأ وبني لضافته الى المبنى وقد جاء
من فوعا في الشعر الم ترانى قد حيت حقيقتى * وباشرت حد الموت والموت دونها *
انتهى ويؤيد قول الاخفش ما قاله الزمخشري وابن يعش و صاحب التقرير
في التفسير اذا اضيف الاسم العرب الى غير ممكن من الاعراب مثل الضمير او من
او ما وان عرض البناء على الفتح مثل ما وغير ما ومثل ان قال وغير ان قال اقول فيه
نظر لان الاضافة الى المضمر لا يوجب البناء كغلامك ومررت بغلام من جاء مثال
ما جاء من فوعا في الشعر في الكشاف قول الشاعر يريك القذى من دونها وهى
دونه (قوله كجهل ذى الهوى) كالفلاسفة والمعتزلة المشهور مثل جهل الكرامية
والمشبهة بقدم صفات الله تعالى فانهم قالوا بحدوث صفات الله جل وعلا
وزوالها عنه فيكون الذات محلا للحوادث مشبهين الله تعالى بالخلق في صفاته
ومثل جهل المعتزلة بحقيقة الصفات بقواهم انه تعالى عالم بلا علم قادر بلا قدرة
سميع بلا سميع بصير بلا بصير وكذا في سائر الصفات وهذا الجهل من اهل
الهوى باطل لا يصح عذرا في الآخرة وان كان ادنى من الاول وهو جهل الكافر
لانه مخالف للدليل الواضح الذى لا شبهة فيه سمعا وعقلا اما السمع فقوله تعالى
ولا يحبظون بشئ من علمه الا بما شاء وقوله انزله بعلمه وقوله ان الله لذو فضل على
الناس وقوله ان الله هو الرزاق ذو القوة المتين وغيرها من الايات فانها تدل
على ان الله تعالى صفات هى معان وراء الذات واما العقل فهو ان الحوادث
كما دلت على وجود الصانع جل جلاله دلت على كونه حيا عالما قادرا سمعا بصيرا
فوجب ان يكون له حيوة وعلم وقدرة وسمع وبصر وان تكون هذه الصفات

معاني وراء الذات اذ يستحيل للعقل ان يحكم بعالم بلا علم الا ترى انه لا فرق بين قول القائل ايس بعالم وبين قوله لاعلمه وكذا في جميع الصفات (قوله كالعالم بالمعنى الحاصل بالمصدر الخ) اقول في الفرق بين المصدر والحاصل بالمصدر ان صيغ المصادر تستعمل اما في اصل النسبة ويسمى مصدرا واما في الهيئة الحاصلة من الحركة ويسمى الحاصل بالمصدر وهو اثر المصدر وتلك الهيئة للفاعل فقط في اللازم كالتحركية والقائمة من الحركة والقيام او للفاعل والمفعول وذلك كالعالمية والمعلومية من العلم وبعبارته يتسامح اهل العربية في قولهم المصدر في المتعدي المتعدي قد يكون مصدر المعلوم وقد يكون مصدرا للعجهول يعنون بهما الهيئتين اللتين هما معنيا الحاصل بالمصدر والا لكان كل مصدر مشتركوا لا قائل به بل استعمال المصدر في المعنى الحاصل بالمصدر استعمال الشيء في لازم معناه هكذا حققه العلامة شمس الدين القناري في تفسير القامحة وكذا ذكر مولانا الفاضل حسن بن القناري في حاشية المطول اخذنا منه ثم قال مولانا الفاضل قيل الفرق بينهما هو ان المصدر له معنى معقول نسبي لا يكون الخارج ظرفا لوجوده واسم المصدر له معنى حاصل فممن قام به المصدر ليس باهر نسبي يكون الخارج ظرفا لوجوده يقال له الحاصل بالمصدر كذا في بعض حواشي الكشاف وفيه ان الحاصل بالمصدر قد لا يكون الخارج ظرفا لوجوده كالامكان والامتناع فأمل انتهى اقول في جواب النظر ان مراد القائل يكون الخارج ظرفا لوجوده ان كان له امر وجودي والافاعتباري الا ترى ان التحوين يقولون المضارع معرب ويقولون المعرب ما اختلف آخره باختلاف العوامل فيكون المضارع معربا في قولنا لم يضرب ولن يضرب مثلا ولم يعرب في يضرب زيد لانه ليس بمختلف آخره مع انه معرب بالاتفاق فعلم ان مرادهم ان كان العوامل موجودا والافاعتباري لانه من شان المضارع ان يكون معربا وكذا هذا ويمكن ان يقال ان المراد يكون الخارج ظرفا لوجوده في الامكان والامتناع اتصاف الاعيان الخارجية بالامور العدمية قال السيد السند في شرح المواقف في النسب يجوز اتصاف الاعيان الخارجية بالامور العدمية فان زيدا اعمى في الخارج وابس العمى موجودا في الخارج انتهى وقد اشار المولى الفاضل الى امكان الامكان وعدم امتناع الامتناع في اعتبار الظرفية لوجودها بقوله فأمل فاذا عرفت الفرق بين المصدر وبين الحاصل بالمصدر فانا اشعر بان فرق بين المصدر واسم المصدر وان لم يتجس في هذا المقام لكون فائده عظيمة للطالبين مع ان الشيء يذكّر بالشيء قال ابن الحاجب

في اماليه الفرق بين قول التحوين مصدر واسم مصدر ان المصدر وهو الذي له فعل يجري عليه كالانطلاق في انطلق واسم المصدر وهو اسم المعنى ليس له فعل يجري عليه كالفهقري فانه نوع من الرجوع ولا فعل له من لفظه وقد يقولون مصدر واسم مصدر في الشبهين المتقار بين لفظا احدهما للفعل والاخر للاكّة التي يستعمل بهما الفعل كالظهور والظهور والاكل والاكل فالظهور المصدر والظهور ما يظهر به كالماء والاكل المصدر والاكل ما يؤكل انتهى بعبارة قال الشيخ بهاء الدين بن النحاس الفرق بينهما ان المصدر في الحقيقة هو الفعل الصادر عن الانسان وغيره كقولنا ان ضربا مصدرا في قولنا يعجني ضرب زيد عمرا فيكون مداولة معنى قسموا ما يعبر به عنه مصدرا مجازا نحوض رب في قولنا ان ضربا مصدرا منصوب اذا قلت ضربت ضربا فيكون مسماه لفظا واسم المصدر اسم المعنى الصادر عن الانسان وغيره كسبحان المسمى به التسبيح الذي هو صادر عن المسبح لالفاظت س ب ي ح بل المعنى المعبر عنه بهذه الحروف ومعناه البراءة والتنزيه انتهى قيل هذا ليس بمستقيم وبيانه ان سبحان ليس اسما للتسبيح لان التسبيح مصدر مسبح فدلوه لفظ او فعل ومدلول سبحان تنزيه لالفظ ولا فعل فتبين انه ليس اسما للتسبيح واجيب بانه لو لم يرد التسبيح بمعنى التنزيه بل اراد بالتسبيح رفع الصوت بذكر الله تعالى كما قاله المفضل او الخضوع والتذلل كما قاله ابن الانباري لكان كذلك واما اذا اريد بالتسبيح التنزيه كما قاله فتادة فلا اشكال كذا حققه ابن الحاجب في شرح المفصل وابو حيان في البحر قال الرضي الفرق بين المصدر واسم المصدر ان الحدث ان اعتبر صدوره من الفاعل وقوعه على المفعول يسمى مصدرا وان لم تعتبر هذه الخيئات يسمى اسم المصدر انتهى ويؤيده ما قاله الطيبي في شرح الكشاف قيل الفرق بين المصدر واسم المصدر هو ان المعنى الذي عبر عنه بالفعل الحقيقي الذي هو مبدأ الفعل الصناعي ان اعتبر فيه تلبس الفاعل به وصدوره عنه وتجدده فان اللفظ الموضوع بازائه مقيدا بهذا القيد يسمى مصدرا وان لم يترفيه ذلك فاللفظ الموضوع بازائه مطلقا عن هذا القيد المذكور يسمى اسم المصدر انتهى اقول والحق ما قاله صاحب الكشاف في شرح الكشاف اقول **كل** يستعمل لكل والدعوى لم يصدق بشاهد والتحقيق ان ذلك لما لم يكن على قياس المصادر قيل له اسم المصدر كما يقال لتحويل واحاديث اسم جمع انتهى قال ابو حيان بعد ما تضمن حروف الفعل من اسم ما يفعل كالحبز والطعام والطحن والرعى وكل هذا يطلق عليه اسم المصدر انتهى اقول فيه

٧ فان فعله رجع على ما هو المشهور اي رجع القهقري اورد اي رد القهقري على ما قال ابو حيان في البحر منه

نظر لان الطعام ان كان بحذف الزوائد كالثواب والعطاء في قول الشاعر
 * ان ثواب الله اهل حزام * وبعد عطائك المنة * فصدران حذف زوائدهما
 والاصل اثوابا واعطاء وكذلك طعامك الفقير والمسكين بمعنى اطعامك الفقير
 والمسكين وانما حكينا بمصدرينها بشهادة اعمالها فلا يكون الخبر والطحن
 مصدرا ولا اسم مصدر الا ترى ان الهمز والكملة فانهما اشتغلا على حروف الفعل
 ولكنهما لم يدل على معنى المصدر حتى يكونا اسمي المصدر بل دلا على جوهرين
 وكذا الخبر وعلى هذا التفصيل يكون الاسم الدال على مجرد الحدوث ثلثة اقسام
 مصدر تام ومصدر محذوف الزوائد واسم مصدر والاولان يعلمان بلا اشكال
 والثالث علم فلا يعمل اتفاقا فبين الفرق بينهما كذا في شرح التسهيل للدماميني
 وقد تفرقت به هذه الجمعية لعل الله ان يمن على في محله (قوله كجهل المعتزلة
 بعذاب القبر) الباء متعلق بالجهل اي مثل جهل المعتزلة بسؤال المنكر والتكبر
 وعذاب القبر قياسا الغائب على الحاضر (قوله وبالرؤية والشفاعة) اي ومثل
 جهل المعتزلة بالرؤية في الآخرة قياسا على الحاضر في قوله لن تراني يا موسى
 وحلا على ان لنفي الابد والشفاعة لاهل الكبار والميراث وجواز العفو عما دون
 الشرك ومثل انكار الجهمية خلود الجنة والنار واهاليهما (قوله فان جميع ذلك
 مخالف) اي فان جميع ذلك الانكار والجهل باطل لان الدلائل الناطقة بهذه
 الاحكام من الكتاب والسنة والمعقول كثيرة واضحة لا يخفى على من تأمل فيها عن
 انصاف فالجهل بها لا يكون عذرا في الآخرة كجهل الكافر (قوله لكن لما نشأ
 من التأويل للدلالة) اي لكن لما نشأ من تأويل صاحب الهوى جهله ما ولا
 على وفق رايه كان جهله دون الكافر فان في الصفات تمسك بالله تعالى وصف
 ذاته بالوحدانية في القرآن وزه نفسه عن الشريك في ايات كثيرة فلما ثبتت الصفات له
 لكات قديمة ولكانت اعيارا للذات وايات الاغيار في الازل منافية للتوحيد حتى قالت
 المعتزلة ان النصارى كانوا كافرين بايات القدماء الثلثة ومن العجب ان الاشاعرة
 اثبتوا القدماء الكثيرة ومجوز الحدوث في الصفات تعلق بنحو قوله تعالى وجاء ربك
 هل ينظرون الا ان يأتيهم الله في ظلل من الغمام هل ينظرون الا ان يأتيهم
 الملائكة او ياتي ربك (قوله والمثال الثاني الخ) اي المثال الثاني من الامثلة التي هي
 ادنى من الكافر مثل جهل الباغى وهو الذي خرج عن طاعة الامام طائفة
 على الحق والامام على الباطل متمسكا في ذلك بتأويل فاسد ايسر بحجج
 فان لم يكن له تأويل حكمه حكم اللصوص كما سببين حاصله ان جهل الباغى

لا يصلح عذرا لانه مخالف للدليل الواضح وهو قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا
 الرسول واولى الامر منكم واجماع الامة فانها اجعت على كون الخلفاء الراشدين
 على الحق وكذا كل من اقيم مقامهم على الحق فثبت ان الباغى كان مكابرا
 للنص منكر للاجماع وهذه المسئلة مبنية على معرفة مسئلة البغاة وهي ما روى
 ان عثمان رضى الله عنه لما استشهدوا جعلت الصحابة على خلافة على رضى الله
 عنه فكان معاوية خليفة في الشام بمقال عثمان رضى الله عنهما فابتعد لعلى
 رضى الله عنه فكتب على اليه قوله عزناك فاجابه معاوية من ولاك وبقى عليه
 وخرج عن طاعة الامام العدل الذي على الحق واستحكمت العداوة بينه
 وبين على حتى وقع بينهما القتال وكثر الجدل بين المسلمين وجعل اصحاب
 معاوية المصاحف على رؤس الرياح ونادوا لاصحاب وقالوا لهم بيننا وبينكم
 كتاب الله ندعوكم الى العمل به فاجاب اصحاب على الى ذلك وامتنعوا عن القتال
 ثم اتفقوا على ان يأخذوا حكما من كل جانب فن اتفق الحكماء على امامته فهو
 امام وكان على رضى الله عنه لا يرضى بذلك حتى اجتمع عليه اصحابه فوافقهم
 على رضى الله عنه فاختر من جانب معاوية عمرو بن العاص ومن جانب على
 ابو موسى الاشعري وهو من شيوخ الصحابة رضوان الله عليهم اجعين فقال
 عمرو بن العاص لابن موسى الاشعري نعرلها اولا ثم نتفق على واحد منهما
 فاجابه ابو موسى اليه ثم قال لابن موسى انت اكبر سننا فاعزل عليا اولا عن
 الامامة فصعد ابى موسى المنبر وحمد الله تعالى واثنى عليه ودعا للمؤمنين والمؤمنات
 ووعظهم وانذرهم ووعدهم وواعدهم بوعد الله تعالى ووعدته وذكر الفتنة
 ثم اخرج خاتمه من اصبغه وقال اخرجت لباس الخلافة عن على كما اخرجت
 خاتمي من اصبغي ونزل ثم صعد عمرو بن العاص المنبر فحمد الله تعالى واثنى عليه
 ودعا للمؤمنين والمؤمنات وذكر الفتنة ثم اخذ خاتمه وادخل في اصبغه وقال
 ادخلت معاوية في الخلافة كما ادخلت خاتمي هذا في اصبغي فعرف على رضى الله
 عنه انهم افسدوا عليه الامر فخرج على على رضى الله عنه قريبا من اثني
 عشر الف رجل من عسكره زاعمين ان عليا كفر حين ترك حكم الله تعالى واخذ
 بحكم الجار كين فهؤلاء هم الخوارج الذين تفرقوا في البلاد وزعموا ان من اذنب
 فقد كفر كان هذا منهم جهلا باطلا لانه مخالف للدليل الواضح فان امامة
 على رضى الله عنه ثبت باختيار كبار الصحابة من المهاجرين والانصار كما ثبت
 امامة من قبله والرضاء بحكم الحكمين فيما لانس فيه امر اجمع المسلمون

على جوازه منصوص عليه في الكتاب فكيف يكون معصية وكذا المسلم لا يكفر بالمعصية فان الله تعالى اطلق اسم الايمان على من ترك الذنب في كثير من الايات كقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى يا ايها الذين آمنوا لا تتخذوا عدوى وعدوكم اولياء يا ايها الذين آمنوا توبوا الى الله توبة نصوحا عسى ربكم ان يكفر عنكم سيئاتكم وتوبوا الى الله جميعا ايها المؤمنون ونحوها فيجعلهم بعد وضوح الادلة لا يكون عذرا كجهل الكافر لكن الباغى كصاحب الهوى متأول بالقرآن اى متمسك به مأول له على وفق رأيه فان الباغى احتج بقوله تعالى ان الحكم الا لله ومن بهص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها فكان هذا الجهل دون الجهل الاول من هذا الوجه وان كان لا يصلح عذرا في الآخرة (قوله فيضمن الباغى بالتلاف الخ) اى اذا اتلف الباغى نفس العادل او ماله ولا منعه له يضمن كالواتلفه غيره لبقاء ولاية الالزام لانه مسلم (قوله منعه اى شوكة وتظاهر الخ) المنعة جمع مانع ككفرة جمع كافر وفعلة جمع فاعل وفي المبالغة منوع ومانع قال الزمخشري هي مصدر مثل الانفة والعظمة او جمع مانع وهم العشيبة والجاه ويجوز ان يكون مقصورة من المناعة والمراد هنا القوة بسبب العسكر او العشيبة او الجاه (قوله فلا يؤخذ بضمان ما اتلف منهما) اى من النفس والمال يعنى اذا صار للباغى منعة سقط عنه ولاية الالزام فلم يؤخذ بضمان النفس ولا بضمان المال بعد التوبة والرجوع الى الطاعة كما لا يؤخذ اهل الحرب بعد الاسلام وقال الشافعى رحمه الله يلزمه الضمان وان كان له منعة لانه مسلم ملتزم لاحكام الاسلام وقد اتلف بغير حق فيجب عليه الضمان لانه من احكام الاسلام ولا عبرة لتأويله لانه مبطل في ذلك بخلاف الحربى لانه غير ملتزم لاحكام الاسلام اصلا ولنا حديث الزهري قال وقعت الفتنة واصحاب رسول الله متوافرين فاتفقوا على ان كل دم اريق بتأويل القرآن فهو موضوع وكل ما اتلف بتأويل القرآن فهو موضوع وكل فرج استحل بتأويل القرآن فهو موضوع وان تبلغ الحجة الشرعية قد انقطعت بمنعة قائمة حسا فلم يثبت حجة الاسلام في حقهم فجعل انقطاع ولاية الالزام بالمنعة كما جعل في اهل الحرب فيما يحتمل السقوط (قوله قالوا المزداد ان يعنى الخ) يعنى قال مشايخنا المراد من قولنا لكن يسترد ما كان في يده لانه لا يملكه الخ ان يفتى بوجوب اداء الضمان فيما بينهم لكن لا يجبرون بالزام القاضى على اداء الضمان في الحكم وقدروى عن محمد رحمه الله انه قال

افنى في اهل البغى اذا تابوا ان يضمنوا ما اتلفوا من النفوس والاموال ولا لزمهم ذلك في الحكم لانهم كانوا معتقدين الاسلام وقد ظهر افعالهم في التأويل الا ان ولاية الالزام كانت منقطعة للمنة فلا يجبرون على اداء الضمان في الحكم ولكن يفتى به فيما بينهم وبين ربههم ولا يفتى اهل العدل بمثاله لانهم محقون في قتالهم وقتلهم ممثلون بالامر كذا في المبسوط (قوله بخلاف الاثم لان المنعة) لا يظهر في حق الشارع والخروج على الله تعالى حرام ابدا والجزاء واجب لله سبحانه ابدا الا ان يعفو فاما ضمان العباد فيحتمل ان لا يكون كما في الخمر وانما واجب شرعا فلا يجب الا بعلم الخطاب والتأمل فيه كذا في الكشف (قوله ويجب محاربتهم لقوله تعالى فقاتلوا الاية) اللام علة الوجوب لان الله جل وعلا امرنا بقوله فان بغت احديهما على الاخرى فقاتلوا التي تبغى حتى تنفي الى امر الله والامر للوجوب فوجب محاربتهم (قوله ولان البغى معصية ومنكر الخ) هذا علة اخرى لوجوب محاربتهم علينا اى يجب علينا محاربتهم لانهم قصدوا اذى المسلمين وتبهيح الفتنة واماطة الاذى ونسكين الفتنة من ابواب الدين وخروجهم معصية ففي القيام بقتالهم نهى عن المنكر وهو فرض (قوله وقيل انما يجب اذا اجتمعوا الخ) القتل فخر الاسلام فانه قال وجبت المجاهدة لمحاربتهم انتهى اى وجبت المقاتلة معهم لدفع محاربتهم يعنى لا يجب مقاتلتهم ابتداء بل جزاء بخلاف محاربة الكفار حيث يجب مقاتلتهم ابتداء بالنص وهو قوله تعالى اقتلوا المشركين كافة (قوله لانها انما يجب بطريق الدفع الخ) اى لان المحاربة انما يجب بطريق دفع محاربتهم لا ابتداء كما في الكفار (قوله والعبارة لا يخلو عن الاشارة اليه) اى عبارة المصنف لا يخلو عن الاشارة الى وجوب القتال بطريق الدفع لانه غير الاسلوب حيث ارجع ضمير الافراد الى الباغى في قوله فيضمن وقوله له وارجع ضمير الجمع الى الباغى هنا فيكون قوله فتأمل اشارة الى الدقة وهو المتبادر ويجوز ان يكون اشارة الى الضعف لان الضعفة في النحو ان الشئ اذا كان مفردا للفظ مجموع المعنى يرجع ضمير المفرد اولا اعتبارا باللفظ ثم يعتبر المعنى بازجاع ضمير الجمع او التأنيث فلا يكون اشارة اليه الا ان يقال هذه القا عدة ابست بمطردة لانها منقوضة بقوله تعالى ما في بطون الامهات خالصة لذكورنا ومحرم على ازواجنا فعلى هذا يكون اشارة اليه (قوله ويجب علينا ايضا قتل اسيرهم) اى قتل اسرايتهم ذكر في الكتاب بلفظ الوجوب وفي المبسوط بلفظ لا بأس (قوله وكذا حال قوله وجبريهم) قال فخر الاسلام

ووجب التمدد فيف على جريحتهم انتهى التمدد فيف بالدال والذال الاسراع
 في القتل وقيل لا بأس بقتل جريحتهم اذا كانت لهم فئة واما اذا لم يكن لهم فئة
 لم يقتل لان اباحة القتل لدفع بغيرهم وقد اندفع وكان على رضى الله عنه يحلف
 من باشره منهم ان لا يخرج اليهم ثم يخلى سبيله كذا في الكشف (قوله لان
 الاسلام جامع) اي جامع بين الوارث والمورث في الدين فثبت بسبب البغي
 اختلاف الدين الذي كان مانعا من الارث (قوله والقتل حق) اي قتل العادل
 الباغي حق فلم يكن القتل المانع من الارث موجودا كاقصاص (قوله وكذا
 العكس لو ادعى الباغي الحقبة) يعني اهل البغي لم يحرموا عن الميراث ان قتلوا
 الوارث العادل مثلا ان قتل الباغي اخاه العادل وقال كنت على الحق وانا الان على
 الحق يرثه عند ابي حنيفة ومحمد رحمه الله لان القتل من اهل البغي في احكام
 الدنيا بشرط ان يكون له منعة في حكم المقاتلة بناء على اعتقادهم وان كان
 القتل منهم باطلا في الحقيقة (قوله حتى لو لم يقتل ذلك) اي حتى لو لم يقتل الباغي
 ذلك القول وهو كنت على الحق وانا الان على الحق يحرم عن الميراث ولم يذكر
 قوله وان قال كنت على الباطل لم يرثه لان كونه محروما عن الميراث في هذا طريق
 الاولى (قوله وقال ابو يوسف رحمه الله لا يرثه بحال) اي لا يرثه عنده بكل حال
 لانه قتل بغير حق فيحرم به عن الميراث كما لو قتل بغير تأويل بطريق الظلم ولان
 اعتقاده لا يكون حجة على الوارث العادل وانما يعتبر اعتقاده في حقه دون غيره
 (قوله ولا ضمان بماله المتلف عطف على لاسقوط) اي عطف بالجرع على لاسقوط
 يعني لم يحرم عن الميراث بقتلهم ولم ينظر نحن اموالهم بالاتلاف (قوله فان الدار
 لما كانت متحدة الخ) لان اصل دار الفتيان اهل العدل والبيغي واحد اذا الكل
 دار الاسلام (قوله لاحكامها اذا الدينانية الخ) اي ليس اصل الدار بحكم الدينانية والاسلام
 واحدا متحدة بل مختلفة لان كل واحد من الفريقين اعتقدوا لانه على الحق وان
 الآخر على الباطل (قوله فثبت العصمة من وجه الخ) اي فثبت العصمة من وجه
 وهو ان اصل الدار واحد فبانظر الى اتحاد الدار يجب الضمان ولا يملك اموالهم
 ولم تثبت العصمة من وجه وهو اختلافها بحكم الدينانية والاسلام وبالنظر الى
 اختلاف الدينانية لا يجب ويملك اموالهم (قوله فليجب الضمان بالشك الخ) اي
 فليجب الضمان على العادل بالاتلاف بشك اتحاد الدار ولم يجب المالك للعادل
 بشبهة زوال العصمة او بشبهة اختلاف الدار دينانية (قوله حتى لو اختلف من كل
 وجه الخ) يعني ان الدار لو اختلفت من كل وجه ثبت المالك بالاستيلاء التام واما يجب

الضمان (قوله واواحدت كذلك) اي لو اتحدت الدار من كل وجه (قوله لم يثبت
 واحد منهما) اي لم يثبت كل واحد من الضمان والمالك بالشك بخلاف اهل
 الحرب لان الدار مختلفة والمنعة مباينة من كل وجه اي حقيقة وديانة فبطلت
 العصمة لئلا في حقهم وبطلت عصمة أنفسهم واموالهم في حقنا من كل وجه لان دارهم
 غير دارنا وديانتهم غير دياننا (قوله والثالث) اي المثال الثالث من امثلة الجاهل الذي
 هو ادنى من الكافر (قوله كجهل المخالف في اجتهاده الخ) اي كجهل من خالف
 في اجتهاده عبارة او اشارة او دلالة وقياسه الكتاب من علماء الشريعة وائمة الفتوى
 (قوله والا) اي وان لم يكن اجتهاده الكتاب الغير القطعي الدلالة بل اجتهاده يخالف
 الكتاب القطعي فيكفر كاستباحة متروك التسمية عمدا فان فيه مخالفة قوله ولا تأكلوا
 مما لم يذكر اسم الله عليه وانه لفسق الآية وهذه المخالفة كفر لان قوله تعالى
 ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وهو للتحريم فيكون استباحة متروك
 التسمية عمدا كفرا هذا مراد المصنف رحمه الله اقول فيه بحث لانه يلزم من قول
 المصنف تكفير الشافعي واجددين حنبل ومالك رواية لانه قال صاحب
 الهداية وقال الشافعي رحمه الله اكل في الوجهين انتهى اي في العمد والنسيان
 وقال صاحب معراج الدراية وبه قال احمد بن حنبل في رواية وفي الحلبية وبه قال
 مالك رحمه الله انتهى ودليل الشافعي رحمه الله قوله صلى الله عليه وسلم المسلم
 يذبح على اسم الله تعالى سمي اولم بسم وقوله عليه الصلوة والسلام تسمية الله في قلب
 كل امرئ مؤمن وبالقياس على متروك التسمية ناسيا ولان التسمية لو كانت
 شرطا فالنية اقيمت مقامها كما في الناسي ولان الذكر في الآية يعم ذكره باللسان
 وبالقلب فعلى هذا التحقيق يلزم من قول المصنف تكفير الشافعي رحمه الله
 وهو تعصب كما يكفر بالاستثناء فلا يعتبره وصورة متروك التسمية عامدا ان يعلم
 ان التسمية شرط وتركه مع ذكرها اما لو تركها من لم يعلم باشتراطها فهو في حكم
 الناسي كذا في معراج الدراية ودليلنا بالاجماع وهذا القول من الشافعي مخالف
 للاجماع فانه لا خلاف فيمن كان قبله في حرمة متروكة التسمية عمدا وبالكتاب
 ايضا وهو قوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه فانه نهى وهو للتحريم
 وجه الاستدلال ان السلف اجمعوا على ان المراد به الذكر حال الذبح لا غير وصلة
 على تدل على ان المراد به الذكر اللساني يقال ذكر عليه اذا ذكر باللسان وذكره اذا ذكره
 بالقلب (قوله على قول سعيد بن المسيب) في قوله تعالى حتى ننكح زوجا غيره لانه
 حل النكاح على المعنى المجازي وهو العقد على خلاف السنة المشهورة دون

الحقيقي وهو الوطئ والحديث المشهور يفسر القرآن فقتل هذا الجهل مردود
باطل ايسر بعذر اصلا قال صاحب الخلاصة وغيره من ائمة يجرى هذا التحليل
او حكم القاضي لا يجوز حتى قال لعنة الله ورسوله والملائكة على من جوز هذه
المسئلة (قوله كبيع ام الولد الخ) هذا المثال يجوز ان يكون مخالفا للاجماع
والاحاديث المشهورة بيانه كان بشر بن البرقي وداود الاصفهاني ومن تابعه
من اصحاب الطواغر يقولون بجواز بيع ام الولد متمسكين في ذلك بما روى عن
جابر بن عبد الله انه قال كنا نبيع امهات الاولاد على عهد رسول الله صلى الله
عليه وسلم وبان المألية والمحلية للبيع قبل الولادة معلومة فيها فلا يرتفعان بالشك
وعند جمهور العلماء لا يجوز بيعها للدلالة الاثار المشهورة عليه مثل قوله صلى الله
عليه وسلم لما ربه اعتقها ولدها وقوله عليه الصلوة والسلام ايمامة ولدت من سيدها
فهى معتقة عن دبر منه رواه ابن عباس رضى الله عنهما وماروى عن سعيد بن المسيب
انه قال امر رسول الله عليه وسلم بعتق امهات الاولاد من غير الثلث وان لا يعن
في دين وماروى عن عمر انه كان ينهى في المنبر الا ان يبيع امهات الاولاد حرام
ولارق عليها بعد موت مولاها وقد تلتقها القرن الثاني بالقبول وانعقد الاجماع
على عدم جواز بيعها فكان القول بالجواز مخالفا للاحاديث المشهورة والاجماع
فكان مردودا كذا في الكشف والبرهان (قوله وبين الثالث) من اربعة اقسام
الجهل (قوله فلا قصاص عليه لكن يجب عليه الدية الكاملة من ماله عندنا)
قال فخر الاسلام اما الاول فان من صلى الظهر على غير وضوء ثم صلى العصر
بوضوء وعنده ماء قد اجزأه فالعصر فاسدة لان هذا جهل على خلاف الاجماع
وان قضى الظهر ثم صلى المغرب وعنده ان العصر اجزى عنه جاز ذلك لانه
جهل في موضع الاجتهاد في ترتيب الفوائت انتهى (قوله لانه موضع الاجتهاد
الخ) اى لان جهله في موضع الاجتهاد يعنى قتله بالجهل لكن حصل جهله
باجتهاد القصاص وفي التهذيب ان القصاص اذا ثبت لاثنتين كان لكل واحد منهما
ان ينفر بقتله عند بعض اهل المدينة حتى لو عفا احدهما كان للاخر قتله فعلى هذا
كان عدم سقوط القصاص بعفو البعض امر اجتهادى ان كان ذلك الاجتهاد صحيحا
فلا يحتاج الى التأويل كذا في الكشف (قوله فان عند البعض لا يسقط القصاص الخ)
اى عند زفر رجه الله لا يسقط القصاص بل يجب على الولي القاتل لان القود سقط
بعفو احدهما سواء عم السقوط اولم يعلم فبقي مجرد الظن من الآخر والظن الذى
لم يقترن بدليل شرعى غير معتبر في الشرع فلا يكون مانعا لوجوب القصاص بعد

تقرر سببه كما لو قتل رجلا على ظن انه قتل وليه ثم جاء وليه حيا كان عليه القصاص
وان قتله بالظن لان الظن بدوون الدليل الشرعى غير معتبر (قوله بجارية امرأته
او والده الخ) والاولى ان يقال او والده لكن قلده على البردوى (قوله بظن الخ)
فلا حد عليه الخ) صفة من يعنى من زنى من احدى الجوارى المذكورة وظن انها
تحل له لم يلزمه الحد عندنا خلافا لفرجه الله فيصير الجهل والتأويل في موضع
الاشتباه شبهة في الحد دون النسب والعدة لان هذا الفعل زنى محض في ذاته
فيمتنع ثبوت النسب ووجوب العدة وان سقط الحد بسبب الاشتباه بخلاف جارية
اخته او اخيه يعنى اذا زنى بجارية اخته او اخيه وقال ظننت انها على حلال حيث
لم يكن الجهل شبهة في سقوط الحد لان الاملاك ومنافعها متباينة عادة فلا يكون
هذا الجهل شبهة ولا يكون هذا المحل محل الاشتباه ومثل الذى وطئ جارية ابيه
او امه او امرأته الحربى الذى اسلم وادخل في دارنا وشرب الخمر وقال لم اعلم
بالحرمة لم يحد لانه يصير جهله شبهة في سقوطه بخلاف ما اذا زنى حربى لانها
حرام في الاديان كلها وبخلاف الذى اذا اسلم ثم شرب الخمر وقال لم اعلم بحرمتها
فانه يحد لان الشبوع بمنزلة التبليغ حاصله ان الجهل في موضع الاشتباه يكون
شبهة في درء الحد وفي غيره موضع الاشتباه لا يصلح شبهة دارئة للحد وعلى هذا
قلنا جهل الحربى بحرمة الخمر في موضع الاشتباه لان حرمتها ثبتت بالخطاب
المحرم وهو منقطع عن اهل الحرب لان دارهم دار ضياع الاحكام فيصلح جهلهم
شبهة دارئة للحد واما جهله بحرمة الزنا فجهل في غيره موضع الاشتباه لان الزنا
حرام في جميع الاديان فلم يتوقف وقوع العلم بحرمة على بلوغ الخطاب اثبوت
الحرمة قبله فلا يصلح شبهة سقوط الحد (قوله كجهل مسلم) باحكام الشرايع
في دار الحرب (قوله لان الخطاب الخ) الام علة لقرانه لا يجب (قوله خلافا لزر
رجه الله) قال زفر يجب عليه القضاء لانه يقبل الاسلام صار قابلا لجميع الاحكام
تبعاله وقصور الخطاب عنه بجهله به لا يسقط القضاء بعد تقرر السبب الموجب
كالنايم اذا اتى به بعد مضي وقت الصلوة (قوله لانه غير مقصر) اى في طلب الدليل
(قوله وانما جاء الجهل الخ) لانه لم يشتهر الدليل في دار الحرب بسبب انقطاع
ولاية التبليغ اى حقهم (قوله ومسلم في دارنا لكن الخ) يعنى الخطاب في اول النزول
خفى في حق من لم تبلغه الدعوة من المسلمين في دارنا لعدم البلوغ وعدم استفاضة
بينهم وان كانت دارنا دار الاستفاضة فيصير الجهل عذرا مثل ما روى لنا
في قصة اهل قباء فانهم صلوا صلوة الظهر بمساعة متوجهين الى جهة

بيت المقدس بعدما نزل فرض التوجه الى جهة الكعبة وشروعوا في العصر متوجهين
اليه ايضا فاخبروا بتحويل القبلة الى الكعبة وهم في الصلوة واستداروا على
هبتهم وتوجهوا الى الكعبة واتموا الصلوة وبلغ النبي صلى الله عليه وسلم ذلك
وجوز ذلك لهم لان الخطاب لم يبلغهم ولما وجب التوجه الى الكعبة قالوا كيف
صلاتنا قبل علمنا بالتحويل فنزلت هذه الآية وقيل في تفسير ايمانكم اي صلاتكم
الى بيت المقدس قبل بلوغ الخطاب وكذلك قصة تحريم الخمر يعني من شرب
الخمر بعد نزول اية تحريم الخمر قبل بلوغ الخطاب اليه كان معذورا قال الله
تعالى لبس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا والمعنى الله تعالى
اعلم لبس في تحريم الخمر على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما شربوا واما
انما انتشر الخطاب بلاد اهل الاسلام وشاع فقد تم التبليغ من صاحب الشرع
لانه لبس في وسعه التبليغ الى كل فرد من افراد الانسان وانما في سعه التبليغ الى
اعيان اقوام والاشاعة في دار الاسلام اما بالكتاب والخطاب او ارسال الاصحاب
الارثي ان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم كان مأمورا بالتبليغ الى كافة الناس بل
الى الانس والجن قال الله تعالى بلغ ما نزل اليك الآية وقد بلغ تارة بالكتاب
وتارة بالخطاب الى ملوك الاطراف كافي الملك النجاشي وعظماء الافاق فن جهل
بعد انتشاره وشهرته فانما جهل من جهة تقصيره لامن قبل خفاء الدليل فلا يعذر
كن لا يطلب الماء في العمران فتييم والماء موجود فصلى لم يجز لان الظاهر وجود
الماء في البلد المعهورة فوجب على المصلي ان يطلب الماء اولافان لم يجد فتييم
وصلى واذا تيم قبل الطلب مع القدرة على الماء وصلى لم يجز ولم يكن معذورا
في عدم طلب الماء وكالذي اسلم في دار الاسلام بعد انتشار الاحكام ولم يصل
ولم يصم ولم يرك ولم يعلم بوجودها كان وجوب القضاء ثابتا عليه لانه قصر
في الطاب والسؤال بعد مكث المدة وانتشار الحجية وامكان السؤال وطلب المقال
عن الرجال فكذا هذا (قوله وكالجهل من الوكيل الخ) عطف على قوله كجهل
مسلم لم يهاجر اي جهل الوكيل بالوكالة وجهل المأذون بالاذن يكون عذرا حتى
ان الوكيل لا يصير وكبلا والعبد لا يصير مأذونا بدون علمهما الا ترى انهما لو تصرفا
قبل بلوغ الخبر اليهما لم ينفذ تصرفهما حتى لو وكل بشراء شيء بعينه فاشتره
الوكيل لنفسه قبل العلم بالوكالة لا ينفذ عليه بل ينفذ على الوكيل وبعد العلم ينفذ
على الموكل ولو وكله ببيع شيء بعينه وذلك مما يسارع اليه الفساد كاللحم والسمك
مثلا ولم يعلم بالوكالة حتى هلك ذلك الشيء لم يضمن والقياس انه لو علم وقصر

حتى

حتى هلك يضمن ولو باع متاع الموكل قبل العلم يتوقف على الاجازة كبيع الفضولي
(قوله لان في الاطلاق نوع الزام الخ) اللام علة لقوله يصح عذرا اي جهل
الوكيل والمأذون يصلح عذرا لان في اطلاق الوكالة والاذن نوع الزام وايجاب
من حيث يلزمهما حقوق العقد من التسليم والتسليم ونحوهما اما في حق الاذن
يجب عليه التسليم والتسليم ويلزمه المطالبة على موجب الاذن ويتعلق
الدين برقبته وكسبه في الحال فيطالب قبل العتق وعند عدم الاذن لا يطالب
بالدين التي في ذمته في الحال واما في حق الوكيل فلانه لا يجوز له شراء شيء
اذا وكل بشراة بعينه ولا يجوز البيع من لا يقبل شهادته له لا يقال لزام فيه
لانقول فيه ايجاب الامتناع والزام عدم الجواز فيجب عليه الجري
على موجب الوكالة كذا في الشروح فالاولى ان يقال لان فيه نوع الزام كما قال
فخر الاسلام فتأمل (قوله فلا يثبت حكم الوكالة والاذن دفعا للضرر عنهما) اي
اذن الوكيل والعبد حقوق العقد فلا يثبت حكم الوكالة والاذن قبل علمهما
دفعاً للضرر عن الوكيل والعبد (قوله الا يرى ان احكام الشرع لا يلزم في حق
المكلف قبل علم الخ) اي ان حكم الشرع مع كمال ولاية الشارع لا يثبت على
المكلف بدون العلم فلان لا يثبت من العبد مع نقصان ولايته اولى وقد ذكر فخر الاسلام
والمص من قبيل ما لا يلزم فيه اصلا في باب اقسام الستة واوردا ههنا من قبيل
نوع الزام اقول في الفرق ان المراد بالالزام في الاول الزام محض فيكون المعنى
ليس للموكل والمولى على الوكيل والعبد الزام محض لانها مخيران ان شاء قبل
الوكالة والاذن وان شاء لم يقبل واما ههنا فقد عرفت ان المراد بالالزام ليس
الزاما محض بل نوع الزام فافتراقا اعلم انه لا يشترط فيمن يبلغ الوكالة والاذن اليهما
لا يشترط العدالة والعدد بالانفساق وكذا في المبالغ الفضولي (قوله ولزم الضرر
عليهما بدوت العزل والخبر) اما لزوم الضرر على الوكيل فلانه يتصرف على ظن
ان تصرفه يلزم على الموكل وعلى تقدير صحة العزل قبل علمه يلزم عليه فيتضرر
بمطالبة الثمن والمنازعة والتسليم والتسليم (قوله والعبد على ان يقضى دينه من كسبه
ورقبته) يعني واما لزوم الضرر على المأذون فلانه يتصرف على ظن انه يقضى دينه
من كسبه ورقبته وعلى تقدير صحة الخبر يؤخذ العبد بالدين بعد العتق ويؤدي
بعده من خالص ماله وهذا ضرر ظاهر (قوله حتى يثبت له حق الشفعة اذا علم
بالبيع) اي اذا علم الشفعة بعد مدة يبيع جاره داره يثبت له حق الشفعة (قوله لان
دليل العلم خفي الخ) اي يثبت حق الشفعة اذا علم لان دليل العلم خفي في بيع الدار

بل في هؤلاء الاربع لان الموكل منفرد بالمرز والمولى بالخمر والعبد بالجناية وصاحب
 الدار بالبيع فلا يحصل العلم لهؤلاء الاربع ظاهرا بهذه الامور فبحسب الجهل
 في حتمهم عدرا (قوله ومنها السكر) اي ومن العوارض المكنسبة السكر (قوله وهو
 غفلة سرور الخ) اقول ان هذا التعريف ليس بجامع لان الحاصل من البنج والافيون
 وشرب الدواء لا يكون سكر الا انه ليس بسرور مع انها سكر هكذا في البرهان والكشف
 (قوله وانما ينزىل اهلية الخطاب) اي ولاجل كون تعريف السكر هذا لا ينزىل
 السكر الخطاب كما ينزىل الجنون العقل وقيل في تعريف السكر غفلة يلحق الانسان
 من ذور الاعضاء مباشرة بعض الاسباب الموجبة لها من غير مرض وعرض علة
 وقيل هو معنى يزول به العقل عند مباشرة بعض الاسباب المزيلة اقول هذا
 التعريف مشكل لان الام الحاصل بالضرب الموجب لزوال العقل معنى يزول به
 العقل عند مباشرة بعض الاسباب المزيلة مع انه ليس بسكر وجوابه على هذا القول
 بان يقال ان بقاءه مخاطبا بعد زوال العقل يكون امر احكاميا ثابتا بطريق الرجز عليه
 بمباشرة المحرم لان يكون العقل باقيا حقيقة لانه يعرف باثره ولم يبق للسكران
 من اثار العقل شيء فلا يحكم ببقائه بخلاف زوال العقل بالضرب المذكور وقيل
 السكر معنى يحول بين نور العقل المميز من الصحيح والفاسد والحسن والقبيح الحاصل
 مباشرة بعض الاسباب المحرمة وبهذا سمي الخاجر للشيء سكر بمعنى منع القلب
 من ان يهتدى بنور العقل في تدبير الامور قال الشيخ الحكيم محمد بن علي الترمذي
 في نوادره ان العقل في الرأس ونوره في القلب وموضع القلب الصدر فاذا شرب
 الخمر يظهر اثرها في الصدر يمنع نور العقل من ان يتوصل الى القلب والصدر مظلم
 فلم ينفع القلب بنورا صلا فسمى سكر المنع كذا في البرهان والكشف (قوله اما بطريق
 مباح) اي بطريق المباح في المنع الى السكر الحرام يعني ان السكر نوعان سكر
 بطريق مباح وسكر بطريق محظور (قوله كالسكر بالدواء مثل البنج والافيون
 والابن المسكر كذا في البردوي والتوضيح) قوله او بما يتخذ من الخبث والاعسل
 قال فخر الاسلام في البردوي اذا شرب شرابا يتخذ من الخبث او الشعير او العسل
 فسكر منه لم يجد على قول ابن حنيفة رحمه الله وذكر ايضا في شرح الجامع الصغير
 ان ما يتخذ من الخبث والشعير والذرة والعسل حلال في قول ابن حنيفة رحمه الله
 حتى لا يجب الحد وان سكر منه في قوله وروى عن محمد بن حنيفة رحمه الله ان ذلك حرام يجب
 الحد بالسكر منه وذكر في الجامع الصغير للامام فخر الدين قاضي حان ان يتخذ
 من الخبث والفواكه والعسل اذا غلا واشتد ان كان مطبوخا ادنى طبخة يحل

في قول ابن حنيفة وابي يوسف رجهما - الله بمنزلة تقبيح الزبيب اذا طبخ ادنى
 طبخة فقد شرط في هذه الرواية الطبخ عند ابن حنيفة رحمه الله وانما يشترط
 في رواية الجامع الصغير لفخر الاسلام والمشايخ اختلفوا على قول محمد بن حنيفة فقال
 بعضهم يحل شربه الا القدر المسكر وهو آخر القدر وقال القاضي ابو جعفر يكره
 عند محمد رحمه الله تعالى (قوله وبشرب الخمره ضطرا او للجلاء) المراد بالمضطر
 من اضطر بنفسه من غير اكرامه كالمضطر من الغرق اذا شرب الخمر لدفع العطش
 ومن الجلاء المكره الذي يكره بالقتل او بقطع العضو على شرب الخمر (قوله صحة
 التصرفات من الطلاق والعناق والبيع والشراء ونحو ذلك) يعني ان السكران من المباح
 اذا طلق امرأته او اعترق عبده او اقر غيره او عقد عقدا من العقود لم يقع عند ابن
 حنيفة رحمه الله بمنزلة العوارض السماوية كطلاق النائم والغبي عليه وعند محمد
 رحمه الله يقع بمنزلة السكران من الاشرية المحرمة كذا في شرح الجامع الصغير لفخر
 الاسلام وانت عرفت ان المراد من قوله كالسكر بالدواء البنج والافيون على ما صرح به
 في التوضيح والبردوي حيث قال فخر الاسلام فيه اذا شرب دواء مثل البنج والافيون
 بمنزلة الاعماء يمنع من صحة الطلاق والعناق وسائر التصرفات لان ذلك ليس من جنس
 اللهو فصار من اقسام المرض وهذه المسئلة مذكورة في النوادر لمحمد رحمه الله
 انتهى ملخصا اقول فيه بحث لانه ذكر في فتاوى قاضي حان ناقلا عن ابن حنيفة
 ان الرجل اذا كان عالما بفعل البنج وخاصيته في الفعل ثم اقدم على اكله وانه يصح
 طلاقه وعناقه وذكر في البسوط لا بأس ان يتداوى الانسان بالبنج فاذا اراد ان يذهب
 عقله منه فلا ينبغي ان يفعل ذلك لان الشرب على قصد السكر حرام فهذا
 تنصيص على الحرمة (قوله والباذق والمنصف) الباذق بفتح الذا المجرمة معرب
 باده وفي المصباح المنير الباذق بفتح الذا ما يطبخ من عصير الغنم ادنى طبخة فصار
 شديدا وهو مسكر ويقال هو معرب انتهى وفي الهداية في آخر كتاب الغصب
 وفي المطبوخ ادنى طبخ وهو الباذق انتهى والمراد من هذين التعلين ان يكون
 الباذق نوعا من الخمر ومغاير لها والافلا فائدة في العطف والمنصف من العصير اسم
 مفعول وهو ما يطبخ حتى يبقى على النصف كذا في المصباح المنير اقول وفي السكر المحظور
 نوع آخر سوى الخمر والباذق والمنصف لم يذكر المص فلا بد من ذكره قال
 فخر الاسلام واما السكر المحظور فهو السكر من كل شراب محرم وكذا السكر
 من النبيذ المثلث او النبيذ المطبوخ المعتق لان هذا وان كان حلالا عند ابن حنيفة
 وابي يوسف فانما يحل بشرط ان لا يسكر وذلك من جنس ما يتلهم به فيصير

السكر منه مثل السكر من الشراب المحرم الا يرى انه يوجب الحد انتهى وقال صاحب الكشف المراد من النبيذ المثلث بحتمل عصير العنب لانه في معنى النبيذ ويجوز ان يراد منه النبيذ المثلث الذي علي رواية ابن هشام انتهى اعلم انه ليس المراد من المثلث المثلث المشهور بل المراد منه ان عصير العنب اذا طبخ حتى ذهب ثلثاه وبقي ثلثه ثم رقق بالماء وترك حتى اشتد يسمى مثلثا ويحل شربه عند ابي حنيفة رحمه الله وعند ابي يوسف يحل لاستمراء الطعام وانتدواى وانتقوى دون التلهي واللعب وقال محمد رحمه الله لا يحل شربه وروى عنه انه مكروه واتفق اصحابنا انه لو سكر منه يجب الحد وان طلاق السكران منه وبيعته واققراره جائز ونبيذ الزبيب ونقبعه والماء الذي اتى فيه الزبيب ليخرج حلاوته اليه ثم هو ان لم يطبخ حتى اشتد وغلي وقذف بالزبد فهو حرام للآثار الواردة فيه وان اشتد بعد ما يطبخ ادنى طبخة يحل شرب القليل منه عندهما في ظاهر الرواية وروى هشام في النوادر عن ابي حنيفة رابى يوسف انه مالم يذهب ثلثاه للطبخ لا يحل كالعصير كذا في الكشف (قوله وهذا الخطاب حال السكر الخ) اي خطاب قوله لا تقر بوا في حال السكر لان الله تعالى نهى السكرى عن قرب الصلوة اود خول المسجد في حال السكر لان الواو للحال والاحوال شروط فكانوا منهيين عن قربان الصلوة اود دخول المسجد في هذه الحالة فكانوا مخاطبين (قوله وكذا ان كان متوجها حال الصحوا الخ) اي ان كان الخطاب في حال الصحوا لا يتا في الخطاب ايضا لان هذه الحالة لو كانت منافية للخطاب لصار تقدير الكلام واذا سكرتم وخرجتم عن صلاحية كونكم مخاطبين فلا تصلوا ولا تدخلوا المسجد وهذا لا يصح لانه صار كذا قال لما قل اذا جننت فلا تفعل كذا وتعلق الخطاب بالحالة المنافية لا يصح باتفاق العقلاء فان قيل السكران عاجز غير قادر على الفهم وخطاب من لا يفهم له قبيح كما اذا كان نائما ومعنى عليه فينبغي ان لا يخاطب في حال السكر اجب عن هذا ان الخطاب انما يتوجه على العبد باعتبار اعتدال العقل لان السبب الظاهر وهو البلوغ عن عاقل اقيم مقام الاعتدال تيسرا على العباد لتعذر الوقوف على حقيقته وبحصول السكر لا يفوت هذا الاعتدال فان قيل قدرة فهم الخطاب قد فات قلت فهم الخطاب انفات بسبب سماوى يصلح عذرا في سقوط الخطاب اوتأخره عنه كيلا يؤدي الى تكليف ما ليس في الوسع والخرج كالتروم والاعناء فاما ذافات بسبب المعصية الحاصلة باختيار العبد عدت قائمة زجرا فبقي قادرا فاهما مخاطبا لانه لما كان قادرا على دفع الشرب ومنع السكر بمنع سببه ومع هذا اقدم على الشرب

كان مضيا للقدرة مبطلا للصلاحية فيبقى التكليف متوجها عليه في حق الاثم وهذا نظير ما قلنا ان الكافر ضيع القدرة على الايمان حيث امتنع عن الايمان واختار الكفر (قوله ويصح اسلامه كالمكره لوجود احد الركنين الخ) بل يجب ان يصح قال فخر الاسلام واذا سلم يجب ان يصح كاسلام المكره انتهى اي ويصح اسلام السكران لوجود احد الركنين وهو الاقرار باللسان (قوله لارده) اي لا يصح ارتداده في هذه الحالة بالاتفاق لفوات الركن الاصلى وهو تبدل الاعتقاد (قوله فلا تبين امره استحصانا الخ) اي فلا تبين امره بالحقم على رده لان الكفر واجب الاعدام فهو يوجد بعدم الركن الاصلى والقياس ان تبين امره لان العبارة من الاحكام مثل الطلاق والعناق وقد تحقق ركن التصرف فيها من الاهل مضافا الى المحل لكن استحسن مشايخنا افوات ركنها (قوله وحد ان اقر بما لا يحتمل الرجوع كالقود والقذف الخ) اقر الصواب ان يقال واذا اقر بالقصاص لزمه حكمه واذا اقر بالقذف لزمه الحد كما قال فخر الاسلام لان القود القصاص ولا يسمى القصاص حدا قال صاحب الهداية الحد هو المنع ومنه الحداد للبوابة وفي الشريعة هو العقوبة المقدره حقا لله تعالى حتى لا يسمى القصاص حدا انه حق العبد ولا التميز بل عدم التمييز انتهى (قوله او باشر) عطف على قوله ان اقر اي او باشر سبب القصاص اوسبب الحد او قذف حال كونه سكران في كل منها لزمه حكم كل منها (قوله لكن اقامة الحد تؤخر الى الصحوا ليحصل الاتجار قال فخر الاسلام واذا زنى في سكره حدا اذا صحا ليفيد فائدة الزجر (قوله لان اقر بما يجتمه الخ) وهذا معنى ما قاله فخر الاسلام واذا اقر انه سكر من الخمر طابعا لم يجز حتى يصحو فيقر ثانيا او تقوم عليه البينة واذا اقر بشئ من الحدود لم يجز به الا بحد القذف انتهى (قوله اختلاط الكلام هذا متفق عليه الخ) الا ترى ان اصحابنا اتفقوا ان السكر لا يثبت بدون اختلاط الكلام فعرفتنا ان هذا الحد هو الاصل فيه ومتفق عليه (قوله في غير وجوب الحد من الاحكام) اي حد السكر في غير وجوب الحد اختلاط الكلام حتى لا يصح اقراره بالحد ودسوى حد القذف ولا ارتداده في هذه الحالة بالاتفاق لازم من اختلاط كلامه بالشرب يعد سكران في الناس عرفا واذا كان اختلاط الكلام اصلا في السكر اقيم السكر مقام الرجوع فعمل فيما يحتمل الرجوع ولم يعمل السكر فيما لا يحتمله وهو الاقرار بحد القذف والقصاص (قوله وزاد ابو حنيفة رحمه الله لا يجاز الحد الخ) اي زاد على اشتراط اختلاط الكلام اثبوت السكر ابو حنيفة بشرط آخر في حق وجوب الحد عليه فتعال الله السكر الذي يتعلق به الحد ان لا يعرف

الارض من السماء ولا الاثني من الذكر اعتبارا للنهائية في السبب الموجب للحد كما في الزنا والسرقه لانه اذا كان يميز بين الاشياء كان مستعملا لعقله من وجهه فلا يكون ذلك نهائيه السكر وفي النقصان شبهة العدم والحديثى بالشبهات (قوله وفخر الاسلام بان يراد باللفظ ما لم يوضع له) اي قال فخر الاسلام فتفسير المهزل بقول العبد وهو ان يراد بالشيء ما لا يوضع له فيكون اللعب ما لا يفيد فائدة اصلا وهو معنى ما نقل عن الشيخ ابي منصور رحمه الله ان المهزل لا يراد به معنى لاحتمالي ولا مجازي بيانه انه ليس المراد من الوضع ههنا وضع اللغة كالاسد للهيكل المعلوم والانسان للحيوان الساطق بل المراد وضع العقل او الشرع فان الكلام موضوع عقلا لافادة معناه حقيقة كان او مجازا اذا تصرف الشرعي موضوع لافادة حكمه فاذا اريد بالكلام غير موضوعه العقلي وهو عدم افاة معناه اصلا واريد بالتصرف غير موضوعه الشرعي وهو عدم افاة الحكم اصلا فهو المهزل فتبين بما ذكرنا الفرق بين المجاز والمهزل فالالموضوع العقلي للكلام وهو افاة المعنى في المجاز مراد وان لم يكن الموضوع له اللغوي مرادا وفي المهزل كلاهما ليس مراد كذا في الكشف (قوله وهو ضد الجذ) هذا اشارة الى انه مخالف للمجاز كما انه مخالف للحقيقة لان مقابل المجز الحقيقة ومقابل المهزل الجذ والمجاز داخل في الجذ كالحقيقة فكان المهزل مخالفا لهما ولهذا جاز المجاز في كلام صاحب الشرع حتى حقق ان المجاز في القرآن زها الف موضع وكذا يجوز في الحديث ولا يجوز المهزل في الشرع لاستلزام خلوه عن الفائدة وهو باطل (قوله ويراد به التلجئة) اي يرادف المهزل التلجئة لانها تنافي اختيار الحكم والرضي به فيما يحتمل النقص مثل البيع والاجارة ولتنافي الرضي واختيار المباشرة فيما لا يحتمل النقص كالطلاق والعتاق والنكاح والاسلام (قوله وقيل هو اعم منها والاول اصح الخ) القائل صاحب المغرب ومن نقله عنه ذكر في المغرب ان التلجئة ان يلجئك الى ان تأتي امر اباطنه خلاف ظاهره فيكون التلجئة نوعا من المهزل والمهزل اعم منها لان اشتراطه قد يكون سابقا على العقد وقد يكون مقارنا له بان يقول بعثك هازلا واشترط التلجئة لا يكون الاسبقا على العقد كذا قيل وقال صاحب الكشف والظاهر انها سواء في الاصطلاح كما اشار اليه الشيخ انتهى بيان اشارة الشيخ وهو فخر الاسلام حيث قال وشرط المهزل ان يكون صريحا مشروطا باللسان لانه لا يشترط ذكره في نفس العقد بخلاف شرط الخيار والتلجئة هي المهزل انتهى فاذا كانت التلجئة مقصورة على المهزل فيجوز ذكرها مقارنا بالعقد وقوله كما جاز في المهزل حاصله ان شرط المهزل والتلجئة ذكرهما قبل العقد لافي العقد بخلاف شرط الخيار حيث شرط فيه وهذا معنى قول المص

رجه الله وشرطه التصريح لا ذكره في العقد ومعنى قوله فخر الاسلام وشرطه ان يكون صريحا باللسان لانه لا يشترط ذكره في نفس العقد بخلاف شرط الخيار انتهى فعلى هذا التحقيق لا معنى لقول صاحب المغرب والمهزل اعم منهما لان اشتراطه قد يكون سابقا على العقد وقد يكون مقارنا له الخ فلا فرق بينهما بالعموم وفي المبسوط معنى قوله الجي انك داري اجعلك ظهرا لا يمكن بجاعتك من صيانة ملكي يقال التجاء فلان الى فلان والجزاء ظهر الى كذا والمراد هذا المعنى وقيل معناه انا ملجأ مضطر الى ما يابسه من البيع وليس بقاصد حقيقة (قوله فان تصرفات اما عقايد الخ) اي التصرفات الشرعية ثلاثة اقسام عقايد واخبارات وانشآت (قوله والانشاء امان يحتمل الخ) اي الانشاء الشرعي امان يحتمل النقص مثل البيع والاجارة او لا يحتمل النقص كالطلاق والعتاق والنكاح وغيرها (قوله والاول امان يتواضع المتعاقدان على انعقدان ببيعاصورة لامعنى (قوله او الثمر) بحسب قدره بان يبيعا على الاثني وفي الواقع الف (قوله او جنسه بان يبيعا على الف دينار) وفي الواقع الف درهم (قوله وعلى انتداب الثلاثة الخ) يعني كل وجه من الوجوه اثلثة وهي المهزل والمواضعة باصلا او بقدر الثمن او بجنسه على اربعة اوجه امان يتفق على الاعراض عن المهزل بعد العقد بان يقول اما بعنا بما جازا او يقول ابطالنا المهزل والمواضعة (قوله او على بناء العقد عليها) اي وان يتفق على البناء على المواضعة بان يقول اما بعنا هازلا (قوله واما ان لا يتفق على شيء من ذلك) بل اختلفا في الاعراض والبناء والحضور وعدم الحضور (قوله وان اتفقا على بناء العقد الخ) يعني اذا تواضعا على المهزل باصل البيع ثم اتفقا على البناء على المهزل فالبيع منعقد لان الهازل مختار راض بمباشرة السبب لكنه غير راض ولا مختار بحكمه وهو الملك فكان بمنزلة خيار الشرط مؤبدا فانه قد العقد فاسدا غير موجب للملك كخيار المتبايعين معا على احتمال الجواز كرجل باع عبدا على انه بالخيار ابدأ وعلى انها بالخيار ابدأ كذا في البردوي (قوله او جوده بالمباشرة لا الحكم وهو الملك كما في الخيار) اي في خيار الشرط وهذا دليل على كون المهزل بمنزلة خيار الشرط فانه اذا بيع بالخيار فالرضا بالمباشرة حاصل لا بالحكم وهو الملك كذا في التوضيح فعلى هذا الدليل يلزم نوع كذا بينه وبين قوله بخلاف خيار الشرط الخ فتأمل (قوله فقد العقد) قال فخر الاسلام وان يبايع على المواضعة فسد العقد بالاتفاق لانهما قصد الفساد به وحققه البناء عليه انتهى (قوله وان اجازاه في الثلثة جاز الخ) اي ان اجاز الهازل لان البيع في ثلثة ايام يتقلب جازا عند ابي حنيفة رحمه الله كما في الخيار المؤبد لارتفاع المفسد وعندهما لا يشترط في الثلث فكلها اجازاه جازا البيع كما في الخيار المؤبد (قوله وقد رال امام مدة الخيار) اي

مدة خيار النقص او مدة الاجازة بثلاثة ايام (قوله لان اجازة اي احد ههما الخ) لانه خيار الشرط المتعاقدين فيتوقف على اجازتهما (قوله لا عند ههما) اي لا يصح العقد عند ههما فاعتبر العادة (قوله بان بنيا على المواضعة ما يمكن) اصله ان يبي بالتقسيم العقلي قسمان لم يذكرهما المص وهما اذا عرض احدهما وقال الآخر لم يحضر لي شئ او بنى احدهما وقال الآخر لم يحضر لي شئ فعلى اصل ابى حنيفة رحمه الله يجب ان يكون عدم الحضور كالاعراض وعلى اصلهما كالبناء كذا في التوضيح (قوله واما ان يتواضعا في قدر اثنين) يعني اذا اتفقا على الجدة في اصل العقد لكنهما تواضعا على البيع بالفين على ان احد الالفين هزل وتلجئة (قوله فالعبارة بظاهر العقد عنده) يعني الهزل باطل والتسمية صحيحة عند ابى حنيفة رحمه الله فيجب العمل بظاهر العقد وهو ناسخ للمواضعة السابقة (قوله وانما اعتبر بظاهر العقد في صورة الاتفاق الخ) يعني اذا اتفقا على البناء على المواضعة فان الثمن الفان ايضا عند ابى حنيفة رحمه الله لانهما جدا في العقد والعمل بالمواضعة يجعل قبول العقد شرطا فانما يفسد البيع كما اذا جمع بين حرو عبد وكان العمل بالاصل عند التعارض اولى من العمل بالوصف اعني تعارض المواضعة بالبدل (قوله لان العمل الخ) علة لقوله وانما اعتبر بظاهر العقد (قوله وعند ههما العبارة بظاهر العقد في صور الوجه الثاني) يعني فرق ابو يوسف ومحمد رحمه الله بين الهزل في جنس البدل وبين الهزل في قدر البدل وقال العبارة بظاهر العقد في صور الهزل في جنس البدل كما قال ابو حنيفة رحمه الله وبالمواضعة في صور الهزل في قدر البدل الا عند اعراض ههما (قوله على كل حال) اي اذا تواضعا على البيع بمائة دينار وان الثمن مائة درهم تلجئة فالبيع يتعقد بمائة دينار بالاتفاق على كل حال سواء اتفقا على الاعراض او على البناء او على انه لم يحضر ههما شئ او اتفقا في البناء والاعراض (قوله لان اعتبار الهزل في الاول الخ) يعني قال ابو يوسف ومحمد رحمه الله ان اعتبار الهزل في قدر البدل ممكن لان البيع يصح باحد الالفين وهو مذكور في العقد فان الالفين يتضمن الالف والهزل بالالف الاخر شرط لاطالب له فلا يفسد البيع وهذا معنى قول الشارح المحقق لا يمكن العمل بالجدة بعد اعتبار المواضعة الخ (قوله غاية الامر الخ) هذا جواب سؤال مقدر تقديره ان هذا العقد ينبغي ان يكون فاسدا لان قبول البيع بالالفين كان شرطا لصحة العقد بالالف فاجاب بقوله لكن الشرط الخ حاصله ان الهزل بالالف الاخر شرط لاطالب له لان ههما وان ذكر آه في العقد لكنه لاطالب له

منها لاتفاقهما على انه ذكر لي طريق الهزل ولا ولاية لغيرهما فان كل شرط لاطالب له من العباد لا يفسد به العقد كما اذا اشترى نوعا من الحيوان بشرط ان يعلقه او عبدا بشرط ان يطعمه او ان لا يبيعه لا يفسد العقد بهذا الشرط كذا ههنا وهذا هو الجواب عن قول ابى حنيفة رحمه الله (قوله بخلاف الهزل في الجنس حيث لا يمكن العمل الخ) اي لا يمكن العمل بالمواضعة في اصل العقد مع العمل بالمواضعة بالهزل لان العمل بالهزل يقتضى ان لا يكون الدينارين ثمنا وان يكون الدرهم ثمنا و الثمن ما يكون مذكورا في العقد والدرهم غير مذكور في العقد فلو اعتبرنا مواضعتهم لوقع البيع بلا ثمن ولان ههما جادان في اصل العقد هازلا في جنس البدل فوقع التعارض بين المبطل والمصحح والمصحح راجح على المبطل فلهذا بطل الهزل وصح البيع بالدينارين (قوله صورة الطلاق والعتاق) اي صورة الهزل في الطلاق والعتاق ان يتواضع الرجل امرأته او عبده ان يطلقها او يعتقه على العلانية ولا يكون بينهما طلاق وعتاق بدخول الدار بان يقول لامرأته او عبده اني اقول لك ان دخلت الدار فانت طالق او حر لكن اقول هازلا وهكذا في النذر يقول نذرت بكذا لكن اقول هازلا (قوله فكله صحيح والهزل باطل الخ) اي فكل مالا مال فيه صحيح بالهزل والهزل باطل فان قيل يجب المال في هذا النوع اذا ذكر قلت المراد بلا مال فيه اصلا بدون الذكرك فاذا شرط بحكم المال (قوله ثلث جدهن جدوهن ههن جدا الحديث) معنى الحديث انه اذا كان جادا في ايقاع الطلاق يقع لوجود الجدة والرضى بالسبب والحكم واذا كان هازلا كان حكم الهزل حكم الجدة (قوله ولان الهزل لا يمنع انه سبب الخ) عطف على قوله لقوله صلى الله عليه وسلم وعلة اخرى (قوله لان الهزل راض به) يعني ان الهزل مختار للسبب راض به دون حكم السبب اي ليس بمختار للحكم ولا راض بالحكم (قوله ضرورة عدم التراخي بخيار الشرط) اي ضرورة عدم التراخي بخيار الشرط لانه لا يؤثر في هذه الاشياء لعدم انفكاك الحكم عن هذه الاسباب والتعليق بالشرط يؤخر السبب والعمل مع حكمه الى زمان وجود الشرط (قوله والرذ) اي وعدم الرد بالفسخ والاقالة (قوله حتى لا يحمّل خيار الشرط الخ) هذا القيد متعلق بعدم التراخي كما ينسأ لا بالرد معا فالناسب ان يقدم الرد على التراخي حتى يتعلق بقره فتأمل (قوله واعترض بالطلاق المضاف الخ) اي اعترض على قول المشايخ ضرورة عدم التراخي بالطلاق المضاف الى العقد فانه سبب في الحال مع ان الحكم تراخي عنها

واجب بان المراد من الاسباب في قوتنا وعند انعقاد هذه الاسباب يوجد حكمها
 ضرورة عدم التراخي الخ العطل والطلاق المضاف لابس بعلة بل يفضى
 الى الطلاق (قوله واللاستند الى وقت الايجاب الخ) اي وان لم يكن الطلاق
 المضاف الى الغد سببا بل علة استند الطلاق الى وقت الايجاب مع ان الطلاق
 لا يستند الى وقت الايجاب كما يستند الحكم في البيع بشرط الخيار فثبت ان
 هذه الاسباب علل لا ينفصل عن احكامها فلا يؤثر فيها الهزل كما لا يؤثر فيها
 شرط الخيار لان اثر الهزل في منع الحكم دون السبب واذا وجد السبب وجد الحكم
 لعدم انفكاك العطل عن الاحكام ضرورة بخلاف البيع والاجارة فانهما يقبلان
 الرد والاقالة وحكهما يقبلان التراخي عنه فيؤثر فيهما الهزل (قوله ومنه) اي
 وبما لا يحتمل الفسخ اي ومن القسم الذي يكون المال فيه تبعا مثل النكاح الا ترى
 ان المال واجب فيه سواء سميا اولم يسميا او نفعا لان المقصود ملك البضع والمال
 لتعظيم خطر البضع (قوله فالهزل اما في الاصل الخ) يعني الهزل في النكاح
 على ثلثة اوجه اما ان يهزل باصل النكاح او بقدر البدل او بجنسه اما الهزل باصله
 فباطل والعقد لازم (قوله ويجب مهر المثل الحديث السابق الخ) اي يجب مهر المثل
 في النكاح بالهزل بحكم النص وهو قوله صلى الله عليه وسلم ثلث جدهن جدوهن وهن
 جد النكاح الحديث فان حكم الهزل حكم الجدة ولما قلنا ان النكاح لا يحتمل الفسخ
 والهزل الا ترى انه لا يجري فيه الرد بالعيب وخيار الرؤية فلا يؤثر فيه الهزل اصلا
 (قوله فان انتفاء على الاعراض عن الهزل والبناء على الظاهر فالمهر الفان الخ)
 صورته ان يقول الخاطب امرأة اوليها اني اريد ان تزوجك واريد ان تزوج فلانة
 بالف درهم واظهر في العلانية الفين واجابه الولي او المرأة الى ذلك الالف فتر وجهها
 على الفين علانية كان النكاح جائزا بكل حال والبدل الفان ان اتفقا على الاعراض
 (قوله وان اتفقا على البناء على الهزل فانف) اي فالمهر الف بالاتفاق (قوله
 ووجهه ان البدل في البيع الخ) اي وجه الفرق بين النكاح والبيع ان البدل
 في البيع مقصود بالايجاب والبدل في النكاح غير مقصود حاصل الفرق ان اتفقا
 على البناء على الهزل فالمهر الف بالاتفاق واما اذا اتفقا على البناء على الهزل
 في البيع فالثلث الف عندهما ايضا لان الاصل هو المواضعة عندهما فكان العمل
 بها احق عند الامكان واما عند ابى حنيفة رحمه الله فالثلث الفان لان الاصل
 عنده الجدة والعمل به اولي ما يمكن وقد وجد ههنا ما يدل على الجدة لانها جدا
 في اصل العقد وقصدا يباعا جائزا ولو اعتبرت المواضعة في البدل لصار العقد

فاسدا لان احد الالفين غير داخل في العقد فيصير قبول العقد فيه شرطا فاسدا
 لان عقد البيع بالف فيصير كأنه قال بعثك بالالفين على انه يجب احد الالفين لان
 عمل الهزل في منع الوجوب لافي الاخراج بعد الوجوب بمنزلة شرط الخيار وهذا
 شرط فاسد لانه لابس من مقتضيات العقد فيجب العمل بالصحيح والجدة ويلزم
 الالفان في البيع عنده بخلاف النكاح بالشرط الفاسد لان لشرط الفاسد يؤثر
 في البيع ولا يؤثر في النكاح لافي اصل العقد ولا في البدل كذا في المبسوط الا ترى
 انه يصح النكاح بدون ذكر المهر ويجرى فيه الجهالة فلا يجري في غيره (قوله
 واختلفا في الاعراض والبناء) بان قال الزوج المهر الف على البناء وقالت المرأة
 المهر الفان بالاعراض عنه (قوله فقيل المهر الف) وهو رواية محمد رحمه الله عن
 ابى حنيفة رحمه الله ان النكاح جائز بالف (قوله بخلاف البيع الخ) حيث ينعقد
 البيع باثنين في كلا الصورتين لان المهر تابع في باب النكاح فلا يجعل مقصودا
 بالصحة في النكاح يعني ان المقصود الاصل في النكاح ثبوت الحل من الجانبين الموصل
 الى الغرض الاصل وهو التوالد والتناسل ومشروعية المال لاظهار خطر المحل
 فيكون المال تابعا من كل وجه بخلاف البيع فان المال فيه مقصود بالصحة كما سبق
 (قوله وهو رواية عن ابى يوسف رحمه الله) قال في البردوى وروى ابو يوسف
 عن ابى حنيفة رحمه الله ان المهر الفان في هذين الوجهين كما في البيع فان التسمية
 في الصحة مثل ابتداء البيع وفي ابتداء البيع جعل ابو حنيفة رحمه الله العمل
 بصحة الايجاب اولي من العمل بصحة المواضعة فكذلك هذا وهذا اصح انتهى
 اي رواية ابى يوسف عن ابى حنيفة رحمه الله اصح من رواية محمد عنه اذ فيه
 اهدار جانب الهزل واعتبار جانب الصحة والجدة الذي هو اصل الكلام في الاحكام
 (قوله يجب المسمى) يعني اذا تواضعا على جنس الدنانير وعلى ان المهر في الحقيقة
 دراهم معينة فان اتفقا على الاعراض فالمهر على مسمى (قوله وفي صورة الاتفاق
 على البناء يجب مهر المثل اجماعا) لانه بمنزلة التزوج بلا مهر بيانه انه اذا اتفقا
 على البناء على المواضعة يجب مهر المثل بالاجماع لان العاقدين هزلان مسمى
 من الدنانير في العقد ومع الهزل لا يجب المال وما تواضعا عليه من الدراهم لابس
 بمذكور في العقد والمسمى لا يثبت بدون التسمية ضرورة فاذا لم يثبت ما تواضعا
 لعدم التسمية ولم يثبت ما ذكر لوجود الهزل فصار كأنهما عقدا على غير مهر
 فثبت مهر المثل كما اذا تزوجها بدون المهر (قوله بخلاف المواضعة في القدر
 فان المتواضع عليه قد سمي في العقد مع الزيادة الخ) اي بخلاف الهزل في القدر

فان الالف مذكور ضمنا لانها تواضعا على الالفين على ان يكون المهر الفا والالف
 مذكور في العقد مع الزيادة وهي الالفان (قوله بخلاف البيع الخ) فان فيه ضرورة
 الى عبارة التسمية الخ) لان البيع بلائمن باطل فوجب الاعراض عن المواضعة
 ووجب اعتبار التسمية بالضرورة بخلاف النكاح فانه يصح بلا تسمية المهر فلا يجب
 الاعراض عن المواضعة (قوله روى محمد رحمه الله عن ابي حنيفة رحمه الله
 مهر المثل لان الاصل بطلان المسمى الخ) يعني ان اتفقا على انه لم يحضرهما
 شيء او اختلفا فعلى رواية محمد رحمه الله عنه ووجب مهر المثل بلا خلاف
 لان الاصل في النكاح الحل والمهر تابع فوجب العمل بالمهرل حتى لا يصير مقصودا
 بالسخة لانه لا حاجة لانقاذ النكاح الى صحة المهر كما في الالف والالفين في هذين
 الوجهين ولما وجب العمل بالمهرل بطلت التسمية وبقى النكاح بلا مهر فوجب
 مهر المثل ضرورة (قوله وروى ابو يوسف رحمه الله عنه المسمى قياسا على البيع
 الخ) يعني ان اتفقا انه لم يحضرهما شيء او اختلفا فعلى رواية ابو يوسف عن
 ابي حنيفة رحمه الله يجب المسمى وهو الدانير ويطلت المواضعة كما في البيع لانه
 ذكر ان التسمية الصحيحة مثل ابتداء البيع الى آخر ما ذكرنا في هذه الصحيفة قبل
 (قوله ما يكون المال فيه مقصودا الخ) وانما يكون المال في هذا النوع مقصودا اذا
 ذكر صرحا لانه اذا ذكر وشرط انه مقصود فيه واما اذا لم يذكر لم يكن مقصودا
 كما قال المصنف ومنه لامال فيه كالطلاق الخ (قوله اما عنده فلتراجع العقد
 على المواضعة) وتال شرح البردوي واما عنده فلان المواضعة بطلت للاعراض
 بانقائهما انتهى فعلى هذا الدليل لا يحتاج الى الترجيح فتأمل (قوله فقالت قبلت
 فعندهما يقع الطلاق) ويلزم المال والخيار باطل وعنده ان ردت الطلاق
 في ثلاثة ايام بطل الطلاق وان اختارت الطلاق في الثلاثة الايام اوردت حتى مضت
 المدة فالطلاق واقع والالف لازم للزوج فكذا هذا يعني مثل الخيار في الخلاف
 الهزل من قوله قال الرجل الى قوله والالف لازم للزوج لفظ الجامع الصغير الا انه
 قدم قولهما على قول ابي حنيفة رحمه الله (قوله يقع الطلاق ويلزم المال) اي
 ان اتفقا على البناء على الهزل فعندهما يقع الخلع ويلزم المال كله (قوله اجيب
 بان المال الخ) يعني اجيب بان الهزل وان كان مؤثرا في المال لكن المال ههنا ثابت
 في ضمن الخلع بطريق التسمية فلا يؤثر فيه اذا الاعتبار للتمتع وهو الطلاق
 لا للمنعين وهو المال (قوله لانه بمنزلة الشرط فيه الخ) اي لان المال بمنزلة الشرط
 في الخلع والشروط اتباع (قوله وكن من شيء يثبت ضمنا الخ) كالوكالة المشروطة

في ضمن عقد الرهن تلزم بلزومه فكذلك يجب المال المسمى بتمامه في ضمن الخلع
 (قوله والتسمية بهذا المعنى لا ينافي كونه مقصودا للعاقدة الخ) هذا جواب سؤال
 مقدم رتقديره كيف يصح ان يقال ان المال تابع في هذا وقد سماه اولا مقصودا
 في قوله فاجاب بقوله والتسمية بهذا المعنى الخ) حاصل الجواب المال في الخلع
 مقصود بالنظر الى العاقدة واما في ذاته فهو تابع للطلاق والعتاق في حق الثبوت
 لانه بمنزلة الشرط فيهما والشروط من الاتباع والمقصود الطلاق والعتاق
 فكان من هذا الوجه تبعا فلا يؤثر فيه الهزل (قوله فار قبل المال في النكاح الخ)
 يعني سلمنا ان المال في الخلع تبع لكن لانسلم ان الهزل لا يؤثر فيه باعتباره لا يؤثر
 في اصله الا ترى ان المال في النكاح تابع وقد اثر الهزل فيه ولهذا كان المهر الفا
 فيما اذا هزل لافيه بقدر البديل دون الالفين فلم يؤثر في النكاح فكذا هذا (قوله
 اجيب بان تبعية المال في النكاح الخ) حاصل الجواب المال في النكاح تابع في حق
 العاقدين لان المقصود لكل واحد منهما الحل والتوالد والتناسل لا المال واما
 في حق الثبوت فلان النكاح نوع اصالة حيث لا يتوقف ثبوته على اشتراط العاقدين
 المال كما اشترط ذلك المال في عاقدة الطلاق وهو الزوج الا ترى ان المال يجب فيه
 مع السكوت والنفي صريحا واذا ثبت هذا قلنا يعتبر هو بنفسه في الحكم فيؤثر فيه
 الهزل كما يؤثر في سائر الاموال ومحصوله ان المال في النكاح تابع في حق العاقدين
 اصل في حق الثبوت فيؤثر دون النكاح وفي الخلع تابع في حق الثبوت اصل
 في حق العاقدة وعلى رواية شمس الائمة لا يحتاج الى الفرق فانه ذكر في شرح
 كتاب الاكراه في باب التلجئة انهما اتواضعا في النكاح على الالف في السر ثم
 عقدا في العلانية بالالفين كان النكاح جائزا بالف ثم قال وكذا الطلاق على مال
 والعتاق عليه ولم يذكر خلافا فعلى هذه الرواية كان الطلاق على مال مثل
 النكاح اذا كان الهزل في قدر البديل لان البديل ما تواضعا عليه في السر دون المسمى
 (قوله ويتوقف وقوع الطلاق على مشبتهما عنده) اي عند ابي حنيفة رحمه الله
 يجب ان يتعلق الطلاق باختيارها لان الطلاق يتعلق بكل البديل وقد يتعلق
 بعضه بالشرط وهو اختيار المرأة فثبت ان لا يقع الطلاق في الحال يعني اذا علق
 الطلاق بجميع البديل كان شرط الوقوع جميع البديل وانها لم يقبل الجميع هازلا
 في قبول احد الالفين في المال والهزل يؤثر من جانبها بخيار الشرط فصارت
 كأنها قبلت احد الالفين في المال فيعلق قبولها الاخر باعراضها عن الهزل
 وقبولها اياه بطريق الجهد واذا كان كذلك لا يقع الطلاق في الحال كما اوقالت

طالق على الالفين فقبات احسد الالفين ولم تقبل الاخر وعلى رواية المبسوط
يقع الطلاق ويلزم الالف (قوله بخلاف البيع الخ) هذا جواب سؤال مقدر
تقديره للمالح طرف المرأة بالبيع ينبغي ان يقع الطلاق في الحال بجميع البدل
عند ابي حنيفة رحمه الله كما قال في البيع في فصل الهزل فانه يعتقد بجميع المسمى
فاجاب بقوله بخلاف البيع بيان وجه الجواب ان انعقاد البيع بتمام المسمى باعتبار
انه لا يمكن العمل بالمواضعة لانه يؤدي الى فساد البيع واما الخلع فلا يفسد
بالشرط الفاسد فامكن العمل بالمواضعة فيه فوجب ههنا ان يتعلق الطلاق
بجميع البدل ولا يقع في الحال فافترا كما سبق تحقيقه (قوله وهو يبطل البراء
اي ابراء الغريم والكفيل الخ) يعني ابراء الغريم يبطل بالهزل حتى لو ابرأها هازلا
لا يصح البراء ويبقى الدين على حاله في ذمة المديون الا ترى انه لو قال ابرأك على اني
بالخيار لا يسقط الدين لان في البراء معنى التمليك بدليل انه يرتد بالرد واهذا سمي الله
تعالى البراء عن الدين مصداقا حيث قال الله تعالى وان تصدقوا خيرا لكم والتصدق
تمليك فاذا كان كذلك يؤثر فيه خيار الشرط فكذلك الهزل يؤثر فيه لانه
بمنزلة خيار الشرط وكذا لو ابرأ الكفيل هازلا لا يصح مع انه لا يرتد بالرد لانه محتمل
الفسخ بدليل انه لو صالح الكفيل عن عين فهلك العين اوردها بعيب ينفسخ
الصالح و يعود الكفالة واذا كان كذلك عمل فيه الهزل فيمنعه من الثبوت كاخيار
قال صاحب الكشف كذا رأيت بخط شيخني (قوله ويبطل الشفعة) اي
تسليمها بطريق الهزل يبطلها قبل طلب المواثبة هذا معنى ما قاله فخر الاسلام
واما تسليم الشفعة فان كان قبل طلب المواثبة فان ذلك كالسكوت مختارا فيبطل
الشفعة وبعد الطلب والاشهاد التسليم باطل لانه من جنس ما يبطل بخيار
الشرط انتهى اعلم ان طلب الشفعة على ثلاثة اوجه طلب المواثبة وهو ان يبطلها
كما علم بالبيع حتى لو لم يبطل على فور العلم بطلت شفعتها سمي هذا طلب المواثبة
لكون طلبها مسارعة ومعناه بالفارسية برجستن وفي المصباح المنير يقال اوثنته
وواثنته من الوثوب والعامية تستعمله بمعنى المبادرة والمسارعة انتهى والثاني
طلب التقرر والاشهاد وهو ان يشهد على المشتري ان كان في يده او على الباع ان كان
في يده او عند المقار على طلب الشفعة فيقول ان فلانا اشتري هذه العقار وانا شفعتها
وقد طلبت الشفعة واطلبها الان فاشهدوا على هذا وبهذا الطلب تقررت
الشفعة حتى لا تبطل بالتأخير في ظاهر الرواية والثالث طلب التمك وهو طلب
الخصومة عند القاضي فاذا سلم الشفعة قبلي طلب المواثبة بطريق الهزل بطلت

شفعته لانه لما اشتغل بتسليم الشفعة هازلا صار كانه سكت عن طلب الشفعة مختارا
والشفعة تبطل بالسكوت عن طلبها بعد العلم بالبيع فكان التسليم تسليما وقد اشار الى
هذه الاقسام الثلاثة صاحب التلويح ونم يشير المص وللهذا حققناه على التفصيل (قوله
وتكون الشفعة باقية) اي يبطل تسليم الشفعة بعد طلب المواثبة وتكون الشفعة باقية
لان التسليم من جنس ما يبطل بالخيار الا ترى انه لو قال صريحا سلمت شفعتي على اني
بالخيار ثلثة ايام فان التسليم باطل والشفعة باقية فكذا فيما نحن فيه من التسليم بعد طالب
بطريق الهزل ولا يقال ان التسليم بطريق الهزل دلالة السكوت فينبغي ان تبطل
كما قبل المواثبة لانا نقول ان الشفعة لا تبطل بعد المواثبة والتقرير بصريح السكوت
بان سكت بعد طلب التقرر فلا تبطل بدلالة السكوت اولى بخلاف التسليم هازلا
قبل طلب المواثبة لانه يبطل بصريح السكوت فكذا بدلالته ولان تسليم الشفعة
في معنى التجارة لانه استبقاء احد العرضين على ملكه والدليل على انه في حكم
البيع والتجارة ان الاب والوصي يملكان تسليم الشفعة الصبي عند
ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله كما يملكان البيع والشراء للصبي فيتوقف
التسليم على الرضاء بالحكم حيث انه في معنى التجارة والخيار يمنع الرضاء فيبطل
التسليم فكذلك الهزل يمنع الرضاء بالحكم فيبطل به التسليم كما يبطل بخيار
الشرط فثبت الشفعة سالمة كذا في البرهان لكن المصنف قلده صاحب الكشف
فاكتفى بدليل واحد قال صاحب الكشف لو سلم الشفعة بعد طلب المواثبة
والتقرير على انه بالخيار ثلثة ايام بطل التسليم وبقية الشفعة لان تسليم الشفعة
في معنى التجارة لانه استبقاء احد العوضين على ملكه الخ (قوله ومنها) اي ومن
انواع الكسبة السفة (قوله وهو لغة الخفة والحركة الخ) وفي الشروح
وهو لغة الخفة والحركة يقال تسفتت الرياح الثوب اذا استخفته وحركته ومنه
زرام سفته اي خفيف (قوله وشرعا لمعنيين) اي السفة في الشرع هو يحيى على
معنيين احدهما اعم وهو عبارة عن خفة يمتري الانسان فيحمله على العمل
بخلاف موجب العقل والشرع مع قيام العقل حقيقة كذا ذكر في عامة الشروح
وهذا التعريف يتناول ارتكاب جميع المحظورات فان ارتكابها من السفة حقيقة
كذا في الشروح بخلاف العنة (قوله والاخر اخص هو المصطلح ههنا) اي الاخر
من المعنيين اخص من الاول وهو اصطلاح الاصويين والفقهاء (قوله وهو
بتخصيص العمل بما يخالفهما من وجه الخ) اي السفة المصطلح بتخصيص العمل
بما يخالف العقل والشرع من وجه واهذا قال فخر الاسلام السفة هو العمل بخلاف

موجب الشرع من وجهه واتباع الهوى وخلاف دلالة العقل وان كان اصله مشروعا انتهى بيان كون السفه خلاف موجب الشرع من وجه لان الشرع نهى عن الاسراف وان كان مشروعا باصله لان اصل التبذير والاسراف التبرع والبر والاحسان فيكون اصله مشروعا وان رجع الى الاسراف والطغيان بتفريق المال فيما لا حاجة له الا ان الاسراف حرام كالاسراف من الطعام والشراب الا ترى ان اصل الطعام والشراب حلال وبعده الاسراف يكون حراما لقوله كلوا واشربوا ولا تسرفوا وكذا الاسراف في السفه (قوله وهو لا ينافي الاهلية الخ) اي السفه لا يوجب خلافا في الاهلية الثابتة للانسان بالثبات الله تعالى سواء كانت اهلية الوجوب او اهلية الاداء لانها باعتبار نور العقل وهو ثابت وباعتبار قوة البدن وهي باقية فلان فيهما (قوله الا ان السفه يكابر عقله في عمله) الظاهر ان يقال الا ان السفه يكابر الشرع وعقله في عمله فاذا كابر العقل والشرع فلا اثر لمكابرته في نقصان الاهلية فبقي اهلا للايجاب والاستيجاب وتحمل امانة الله تعالى ولا يمنع السفه شيئا من احكام الشرع الاخرة كالعبادات البدنية والمالية والعقوبات البدنية والغرامات المالية ولا يوجب وضع الخطاب بحال سواء منع منه المال او ايمنع جزم عليه اولي بحجر (قوله فلا جرم يبي مخاطبا الخ) اي فلا بد او حق او واجب ولهذا التفسير اثر على فلا بد لكن في استعمال الفعل بعده منظور فيه لان لاجرم جاءت في القرآن في خمسة مواضع متلوة بان واسمها ولا تجيء بعدها فعل الاول في سورة هود وثلاثة في النحل والخامس في الفاطر وفيه فسرهما الرخصى وذكر اللغويون والمفسرون في معناها اقوالا احدها ان لانافية ردا للكلام المتقدم كلا في لا قسم عند المحققين من المتأخرين كابن مالك وغيره وجزم فعل معناه حق وان مع مافي حيزه فاعله اي حق ووجب بطلان دعوته وهذا مذهب الخليل وسبويه والاختش فقوله تعالى لاجرم معناه انه رد على التكفير وتحقيق الخمسة انهم الثاني ان لا زائدة وجزم معناه كسب اي كسب لهم عملهم الندامة ومافي حيزها على هذا القول في موضع نصب وعلى الاول في موضع رفع الثالث ان لاجرم كلمتان ركبتا وصار معناهما حقا واكثر المفسرين يقتضيان على ذلك الرابع ان معناها لا بد وان الواقعة بعدها في موضع نصب باسقاط حرف الجر كما فصل في محله وعلى جميع الاقوال يكون استعمال الفعل بعده منظورا فيه فالصواب ان يقال فلا جرم انه يبي مخاطبا الخ (قوله وكذا لا ينافي السفه ايضا التصرفات الخ) اي التصرفات في حقوق العباد لانه اذا لم يمنع حقوق الله تعالى

لا يمنع حقوق العباد لان حقوق الله تعالى لا تجب الا على من هو كامل الحال كالمافل البالغ بخلاف حقوق العباد فانها تجب على الكامل والناقص الا ترى ان الصبي اهل لوجوب حقوق العباد ولبس باهل لوجوب حقوق الله سبحانه ولما كان السفه لا يمنع وجوب حقوق الله تعالى على السفه مع انها اعظم فلان لا يمنع وجوب حقوق العباد وهي التصرفات اولي (قوله واتفق على منع من الخ) اي جمع العلماء على منع المال من السفه في اول بلوغه (قوله لقوله تعالى ولا تؤتوا الآية) يعني ولا تؤتوا السفهاء والمبذرين اموالهم الذين ينفقونها فيما لا ينبغي وانما اضاف اموال السفهاء الى الاولياء وان كان في الحقيقة ملكا للسفهاء اما باعتبار انها في ايديهم لان الشيء قد يضاف الى الشيء لادنى ملازمة بينهما كقول الشاعر اذا كوكب الخرقاء الاحت بسحرة * او باعتبار انهم القوامون على اموالهم والمتصرفون فيها ولذا اضاف كما في قوله تعالى ولا تخرجوهن من بيوتهن مع ان البيت ملك الزوج (قوله والى سن الرشد عنده) اي منع مال من بلغ سفيها الى سن الرشد عند ابى حنيفة رحمه الله قال ابو حنيفة اول احوال البلوغ الشهور والاعوام التي باغ فيها قد لا يفارق سفه اليتم البالغ باعتبار اثر الصبا لقرب زمانه وبعد طول الزمان قد يفارقه فلا بد من حد فاصل فاذا امتد الزمان من وقت البلوغ وهو عبارة عن خمس وعشرين سنة وظهرت الخبرة والامتحان والتجربة حدث نوع من الرشد لامحالة وشرط دفع المال اليهم رشد نكرة في قوله تعالى فان استم رشدا فسقط منع المال لوجود هذا الرشد المنكر لان منع المال عن اليتم اما عقوبة ليكون زجره عن الفعل الحرام وهو وجوب السفاهة وهو الاسراف والتبذير واما منع المال عن اليتم البالغ حكم لا يعقل معناه لانه خلاف المعقول لان منع المال عن مالكه العاقل البالغ غير معقول المعنى فيتملح منع المال بعين المنصوص عليه وهو الذي لم يوجد منه رشد لا تحقيقا ولا تقديرا فاذا دخل في منع المال عن السفه بطريق العقوبة شبهة حصول الشرط وهو ان يناس الرشد من وجه التجربة سقطت هذه العقوبة لان العقوبة تسقط بالشبهة او صار الشرط وهو قوله وان استم في حكم الوجود بامتداد الزمان فوجب جزاء الشرط وهو دفع المال اليهم هذا المخلص اليردوى وشروحه (قوله مقسام الرشد) نصب على المفهومية لاقام السبب (قوله على ما المتعارف الخ) الظاهر على ما هو المتعارف (قوله من تعلق الاحكام بالغالب الخ) لان الغالب اسراف السفهاء بالهبة فنع المال يمنع الهبة كذا في صدر الشريعة (قوله اونس منه الرشد اوليونس) فالاولي ان يقال يدفع اليه المال بعد

خمس وعشرين سنة وان لم يونس الرشد لان هذا السن مظنة الرشد فيسدور
الحكم معهما كذا في صدر الشريعة قال ابو حنيفة رحمه الله ان تصرف في ماله
بيعا او شراء او نحوهما قبل خمس وعشرين سنة يصح تصرفه وقال لا يصح
لانه اوصح لم يكن منع المال عن السفه مفيدا وجوابه ما نقلناه عن صدر
الشريعة اولا (قوله ومنها السفر) وهو لغة قطع المسافة كذا في الكشف
وقال في البرهان وهو في اللغة عبارة عن الخروج من موضع على قصد موضع
آخر في غير هذا البلد انتهى (قوله وشرا خروجه من عمرات الوطن الخ)
وفي البردوي هو الخروج المؤبد وادناه ثلثة ايام وليا بها وفي الكشف وفي الشريعة
هو الخروج على قصد المسير الى موضع بينه وبين ذلك الموضع مسيرة ثلثة ايام
فا فوزه سير الابل ومشي الاقدام على ما عرف في المبسوط وغيره وهو المختار
(قوله بقصد سير ثلثة ايام وليا بها) والدليل على هذا التقدير قوله صلى الله
عليه وسلم يسهح المقيم يوما وليلة والمسافر ثلثة ايام وليا بها وهو حديث مشهور
(قوله وهو لا ينافي الاهليتين والاحكام) اي السفر لا يخل شيئا من اهلية الوجوب
والاداء لبقاء القدرة الظاهرة وهي سلامة البدن والباطنة وهي العقل وسائر
الحواس ولا يخل شيئا من الاحكام الشرعية نحو الصلوة والزكوة والصوم لكنه
من اسباب التخفيف بنفسه مطلقا اي سواء كان له مشقة اولا ولا هذا قالوا
لوتنزه سلطان من بستان الى بستان وكان بينهما مدة السفر يترخص ترخص
المسافرين (قوله بخلاف المرض) يعني لم يتعلق الرخصة بنفس المرض مطلقا
كالتعلق بنفس السفر لان المرض متنوع نوع يصح الحمية ونوع لا يصلح لها
الارى ان نوعا منه كالخمة لا يضره بل ينفعه فلهذا يتعلق بالمرض الذي يوجب
المشقة لامطلقا (قوله حتى لم يبق الا كمال مشروعا اصلا عندنا) اي حتى لم يبق
الاربع وهو الاكمال وانما قال اكمال لان الاربع زيادة على الركتين اللتين كانتا
اصلا في حق المقيم والمسافر قالت عائشة رضي الله عنها فرضت الصلوة ركعتين
ركعتين فاقرت في السفر وزيدت في الحضر والاصل هو الركتان لا يحتمل الزيادة
وهي الاكمال بالركتين الاخيرين الا بالنص الوارد على الزيادة والنص ورد
في حال الإقامة دون السفر كما في حديث عائشة رضي الله عنها كذا في البردوي
وروي مقاتل رضي الله عنه كان النبي صلى الله عليه وسلم يصلي بمكة ركعتين
بالقراءة وركعتين بالعشاء فلما عرج الى السماء امر بالصلوة الخمس فصارت
الركعتان للمسافر والمقيم اربعا كذا في التبسيط حاصله اختلفوا في اثر السفر

في الصلوة فهو عندنا سبب للوضع اصلا حتى ان ظهر المسافر وفجره سواء
في الفرضية لا يحتمل عدد الركعات الزيادة على الفجر لانه سبب لاسقاط شطر
الصلوة من ذوات الاربع حتى لم يبق الاربع فرضا ولا مشروعا (قوله وعند
الشافعي حكمه الخ) يعني السفر عند الشافعي رحمه الله سبب رخصة فلا يطل
العزيمة كما قيل في حق الصائم في الافطار (قوله واذا فاتت لزمه الاربع) يعني
قال الشافعي السفر يوجب رخصة للمسافر ان شاء اخذ بالرخصة كافي الافطار
وان شاء اخذ بالعزيمة كما في الصوم وعند الفوات لزمه قضاء الركعتين عندنا
وعنده قضاء الاربع كذا في شروح البردوي وكذا في الشف في صلوة المسافر
حاصله ان العزيمة عنده باقية وعندنا لا ولنا دليلان ظاهران ودليلان خفيان
في البردوي فارجع ثم (قوله وهو السفر) اي السبب المبيح للفطر السفر (قوله
ولا تسقط الكفارة) اذا افطر المقيم العازم على الصوم في رمضان ثم سافر بخلاف
ما اذا مرض والفرق بينهما ان الصحيح اذا افطر حكما عليه بوجوب الكفارة
لكن اذا مرض في هذا اليوم تسقط الكفارة لانه تبين بعروض المرض ان الصوم
لم يكن واجبا عليه في هذا اليوم بخلاف عروض السفر فانه امر اختياري
والمرض ضروري (قوله واحكام السفر يثبت بالخروج استحسانا بالاثر) اي
الرخصة التي تثبت بالسفر ثبت بنفس الخروج من عمران المصر بالسنة المشهورة
وهو ما روي انه يترخص برخص المسافرين حين يخرج الى سفر وما روي انس
رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم وصلى الظهر بالمدينة اربع ركعات وصلى
العصر بندي الحليفة ركعتين وقال رضي الله عنه حين خرج من البصرة يريد
الكوفة صلى الظهر اربعا ثم نظر الى خص امامه وقال اوجاوزنا هذا الخ
صلينا ركعتين والقياس ان لا يتم الاحكام الا بعد تمام السفر بالمسير ثلثة ايام
لان العلة يتم به والحكم لا يثبت قبل تمام العلة وقد رتب الشرع على الخروج
من المصر او العمران على القولين قبل تمام العلة والخروج من المصر والمضي
ثلثة ايام وليا بها تحقيرا للرخصة في حق جميع المسافرين فان شرعية رخص
السفر لترفيه فلو توقف الترخيص بها على تمام العلة بثلثة ايام وليا بها
لم تعطت الرخصة في حق من لم يكن مقصده سوى ثلثة ايام ولم يفد فائدتها
في حقه فتعلقت بنفس الخروج نعمما للحكم في حق الجميع واشباتا لترفيه في جميع
مدة السفر (قوله وفي الإقامة قبل الثلثة الخ) ذكر هذه المسئلة لتوضيح ان لا يكون
السفر علة قبل المسير ثلثة ايام بدليل ان المسافر اذا نوى رخص السفر قبل تمام

ثلاثة ايام في غير موضع الإقامة وهي المغازة فصار مقبها حتى صلى صلوة المقيم
 حال انصرافه الى وطنه ولا يشترط لصيرورته مقبها محل الإقامة لان السفر للمقيم
 علة بالمسير ثلاثة ايام كانت النية تقضا للعارض الذي لا يكون قويا فصار كان
 السفر لم يوجد وكان مقبها في الاصل فلا يشترط محل الإقامة للاقامة واما اذا سار
 ثلاثة ايام ثم نوى الإقامة في غير موضع الإقامة وهو المغازة لم يصح لان نية هذه
 الإقامة علة موجبة للإقامة ابتداء فلا بد من محل الإقامة فلا يصح في غير محله
 اعلم ان المصنف رحمه الله لم يذكر بعض المسئلة من المهمات فلا بد من ذكره
 قال فخر الاسلام واذا اتصل بهذا السفر غضبان مثل سفر الايق وقاطع
 الطريق كان من اسباب الترخص عندنا مع كونها معصية وقال الشافعي
 رحمه الله ليس ذلك من اسباب الترخص لقوله تعالى غير باغ ولا عاد ولانه عاص
 في هذا السبب فلم يصلح سبب رخصة وجعل السفر معدوما جزا وتكبيلا
 كما سبق في السكر قلنا نحن ان السبب وجوب الترخص موجود وهو السفر واما
 الغضب ان فليس فيه بل في امر يفصل عنه وهو التردد على من تلزمه طاعته
 والبغى على المسلمين والتعدى عليهم بقطع الطريق انتهى وفي البرذوي
 تفصيل في هذا (قوله ومنها الخطاء يطلق تارة على ضد الصواب) وفي المصباح
 المنير الخطأ بفتحين ضد الصواب ويقصر ويمد انتهى وقال الامام اللامشي
 الصواب ما اصاب به المقصود بحكم الشرع والخطاء ضد الصواب والعدول
 عنه (قوله واخرى ليس بعهد الخ) وقال ابو عبيدة خطأ من باب علم واخطاء
 بمعنى واحد لم يذنب على غير عهد كذا في المصباح المنير قال ابو حيان ابو عبيدة
 امام في اللغة والنحو لكن في النحو ضعيف ولم يضر لنا ضعفه فيه في هذا المقام
 ويؤيد كلا الاطلاقين مقاله السيد الامام ابو القاسم الخطأ يذكر ويراد به ضد
 الصواب ومنه سمي الذنب خطيئة ومنه قوله تعالى ان قلوبهم كان خطأ كبيرا
 وهو ضد الصواب لا ضد العهد ويذكر ويراد به ضد العهد كما في قوله ومن قتل
 مؤمنا خطأ وقوله صلى الله عليه وسلم رفع عن ابي الخطأ (قوله وفسروه
 بالفعل عند قصد صحيح غير تام) يعني فسر العلماء الخطأ بان يكون الفاعل
 عائدا الى الفعل لا الى المفعول كمن رمى الى انسان على ظن انه صيد فهو قاصد
 الى الرمي لا الى المرعى اليه وهو الانسان كذا قال السيد الامام ابو القاسم (قوله
 وجاز ان يؤاخذ به) اي جاز ان يؤاخذ الخاطيء بالخطأ وان كان عذرا صالحا
 لسقوط حق الله تعالى بدليل ربنا لا تؤاخذنا الآية اعلم انه اختلف في جواز

المواخذة على الخطأ فعند المعتزلة لا يجوز المواخذة عليه في حكمه الله سبحانه
 لان الخاطيء غير قاصد الى الخطأ والجنابة لا يتحقق بدون القصد وعند اهل
 السنة تجوز المواخذة عليه عقلا لان الله تعالى امر نابان يسأل عنه عدم
 المواخذة بالخطأ في قوله اخبارا عن الرسول صلى الله عليه وسلم او تعليما للعباد
 ربنا لا تؤاخذنا ان نسبنا او اخطانا ولو كان الخطأ غير جائز المواخذة في الحكمة
 لكانت المواخذة جوزا وصرار الدماء في التقدير لا تجر علينا بالمواخذة لكن
 المواخذة مع جوازها في الحكمة سقطت بدعاء النبي صلى الله عليه وسلم فانه
 لما قال ربنا لا تؤاخذنا الآية استجيب له في دعائه (قوله لوجود قصد ما اقله ترك
 التثبت) اي جاز ان يؤاخذ به لان الخاطيء لا يتفك عن نوع تقصير وهو ترك
 التثبت والاحتياط فجاز الخطأ عقلا للمواخذة لان الخاطيء متردد بين الخطر
 والاباحة لان اصل الفعل وهو الرمي الى الصيد مباح وترك التثبت والاحتياط
 محظور فكان قاصرا في معنى الجنابة فجاز ان يكون سببا عقلا للمواخذة (قوله
 لكنه يصلح عذرا في سقوط حق الله تعالى) يعني ان الخطأ وان كان جائز
 المواخذة باعتبار انه لا يخلو عن تقصير ما جعل صالحا لسقوط حق الله تعالى
 اذا حصل عن اجتهاد حتى لو اخطأ في القبلة بعد ما اجتهد جازت صلاته
 ولا يأنم ولو اخطأ في الفتوى بعد ما اجتهد لا يأنم بل يستحق اجرا واحدا
 (قوله لانه عقوبة كاملة) اي لان كل واحد من الحدود والقصاص جزاء كامل
 من اجزبة الافعال المحرمة فلا يجب على العذور (قوله ويصح طلاقه) اي
 عندنا كما اذا اراد ان يقول مثلا استقبني فجرى على لسانه انت طالق (قوله لا عند
 الشافعي رحمه الله لعدم القصد الخ) قال الشافعي لا يصح طلاق الخاطيء
 لان الطلاق يقع بالكلام والكلام انما يصح اذا صدر عن قصد صحيح الا ترى
 ان الظوطني اذا لقن فهو والادمي سواء في صورة الكلام وكذا المجنون والعاقل سواء
 في اصل الكلام الا ان كلام المجنون فسد لعدم القصد الصحيح والمخطيء غير قاصد
 فلا يصح طلاقه كطلاق النائم والمغمى عليه (قوله قلنا اقيم البلوغ) يعني اصحابنا قالوا
 القصد امر باطن لا يوقف عليه فلا يتعلق الحكيم بوجوده حقيقة بل يتعلق بالسبب
 الظاهر الدال عليه وهو اهلية القصد بالعقل والبلوغ نفيا للمرجح كافي السفر مع
 المشقة (قوله ولم يقيم مقام القصد في النائم الخ) هذا جواب سؤال مقدر من جانب
 الشافعي رحمه الله تقديره لو قام البلوغ عن عقل مقام القصد في حق طلاق
 المخطيء لصحح طلاق النائم بهذا الطريق ووافق البلوغ عن عقل مقام القصد
 اقام مقام الرضاء ايضا فيما يعتمد الرضى من البيع والاجارة ونحوهما لان الرضاء

صراطين كالتصديق لان من اعمال القلب ولم يقم مقامه فدل على ان المعتبر حقيقة
 التصديق حقيقة الرضى ولم يوجد في حق الخاطئ في الطلاق فاجاب بقوله
 واما قيم مقام التصديق في النائم (قوله لان السبب الظاهر انما يقوم مقام الشيء الخ)
 حاصل دليل جوابنا ان الشيء انما يقوم مقام غيره بشرطين احدهما ان يصلح
 دليلا عليه والثاني ان يكون في الوقوف على الاصل حرج خلفه فينقل الحكم
 عند وجود الشرطين الى الدليل ويقوم مقام المدلول تيسيرا ودفع الحرج واحد
 الشرطين في حق النائم مفقود لانه لا حرج في الوقوف على العمل باصل العقل
 لانا نعلم يقينا ان النوم ينافي اصل العمل بالعقل لان النوم مانع عن استعمال نور
 العقل فكانت اهلية التصديق معدومة بيقين من غير حرج في دركه فلا يصح
 في حقه اقامة البلوغ عن عقل مقام التصديق لانتفاء الشرط (قوله لان الرضى
 نهاية الاختيار) اي الرضا امتلاء الاختيار (قوله بحيث يفضى اثره الخ)
 كما يفضى اثر الغضب الى الظاهر من جالب العين والوجه بسبب غلبان
 دم القلب (قوله تصدقا اياه في خطابه) يعني قد صدقه على الخطأ خصمه
 في خطابه ولا يمكن اثباته الا بهذا الطريق يجب ان يعتقد بعبه يعني لارواية فيه
 عن اصحابنا ولكنه يجب ان يعتقد انعقاد بيع المكره فاسدا لوجود الاختيار
 وضعا يعني جريان هذا الكلام على لسانه في اصل وضعه اختياري وليس
 بطبعي كجريان الماء وطول القامة فيعتقد البيع لوجود اصل الاختيار
 ويفسد لقوات الرضى او معناه ان الاختيار موجود تقديرا باقامة البلوغ عن
 عقل مقام التصديق ولكن الرضى فائت لعدم التصديق حقيقة فيعتقد ولا يعتقد
 ومنها الاكراه قوله وهو نوحان *
 اي الاكراه على
 هذا التعريف نوحان قال فخر الاسلام الاكراه وهو ثلاثة انواع نوع بعدم الرضى
 ويفسد الاختيار وهو الملجى كالاكراه بالقتل ونوع بعدم الرضى ولا يفسد الاختيار
 وهو الذي لا ملجى كالاكراه بالحبس ونوع آخر لا بعدم الرضا وهو ان يهتَم
 اي يقصد بحبس ابيه او ولده وما يجري مجرى ذلك انتهى ووجه كون الاكراه
 ثلاثة اقسام عند فخر الاسلام ان تعريف الاكراه عنده هو حمل الغير على امر
 يكرهه ولا يريد مباشرة لولا الحمد عليه كما قيل فيدخل في هذا التعريف الاقسام
 الثلاثة المذكورة في البردوى واما وجه كون الاكراه نوعين عنده فلاختيار ما قاله
 شمس الائمة في تعريفه وهو اسم لفعل يفعله الانسان تخيره فيبغى به رضاه
 او يفسده اختياره فلم يدخل فيه القسم الثالث الذي ذكره في البردوى وكأنه

لم يجعله من اقسام الاكراه لعدم ترتب احكامه عليه لان المعتبر في المكره ان يصير
 خائفا على نفسه من جهة المكره لاعلى غيره والمتبادر من حمل الغير على ما يكرهه
 بالوعيد وعيد نفسه لا وعيد ابيه وولده وانما وجهنا بالمتبادر لان العوض ليس
 مذهبا (قوله وهو نهاية الاختيار) اي الرضا نهاية الاختيار (قوله والاختيار
 وهو القصد الى احد طرفي الممكن بتوجيهه على الاخر) اي بتزجيج احد طرفي
 الممكن عليه الاختيار وهو القصد الى امر متردد بين الوجود والعدم داخل
 في قدرة الفاعل بتزجيج احد الجانبين على الاخر كذا قيل والصحيح منه ان يكون
 الفاعل في قصده مستبدا والفاقد منه ان يكون اختياره مبنيا على اختيار آخر
 فاذا اضطر الى مباشرة امر بالاكراه كان قصده في المباشرة رفع الاكراه حقيقة
 فيصير الاختيار فاسدا لابتدائه على اختيار المكره وان لم يتعدم اصلا كذا في الكشف
 (قوله او اتلاف القصد) اي بان يكون الاكراه والتهديد بما يخالف به على عضو
 من اعضائه لان حرمة الاعضاء بكرمة النفس نبعها لها (قوله بحبسه او قيده
 او ضربه الخ) اي نوع آخر من الاكراه بعدم الرضا ولا يفسد الاختيار نحو الاكراه
 بحبسه او قيده مدة مديدة او بالضرب الذي لا يخاف به اتلف على نفسه وانما
 لم يفسد به الاختيار لعدم الاضطرار الى مباشرة ما كره عليه لتمكنه من الصبر
 على ما هدده به (قوله فالضرب اللين لا يكون اكرها في حقهم) اي الضرب
 بسوط او حبس يوم او قيد يوم لا يكون اكرها في حق الاراذل لان الاكراه اما
 كامل وهو ان يكون بالقتل او القطع واما ناقص وهو ان يكون بالحبس المديد
 او بالضرب الشديد بخلاف الضرب اللين وحبس يوم او قيد يوم فان ذلك
 لا يكون اكرها الا اذا كان الرجل صاحب منصب يعلم به اذ يستضربه لغوت
 الرضا عنه لانه صاحب الوقاية كذا في كشف المنار لمخصا (قوله قال في المنار
 او لا يعلم الرضى الخ) اقول ما ذكر في المنار عبارة البردوى بعينها كما سبق مع انه
 عنده من الاكراه حاصلة ان المصنف قلد بشمس الائمة جعل الاكراه نوعين
 وصاحب المنار قلد فبخر الاسلام فجعله ثلاثة انواع فاعتراضه على صاحب المنار
 اعتراض فخر الاسلام معنى (قوله ثم القول بوجود الرضى فيه مشكل فان من يقول
 بانه اكره يقول بانتفاء الرضا عنه الخ) اقول لا اشكال فيه لان القول بوجود الرضا
 فيه بالقياس فانه ذكر في المبسوط واو قيل له لتجسنا اباك او ابك في السجن
 اولييين عبدك هذا بالف درهم ففعل في القياس البيع جائز لان هذا ليس باكراه
 لانه لم يهدده بشيء في نفسه وحبس ابيه في السجن لا يلحق ضربه فالتهديد به لا يمنع

صحة بيعه واققراره وهبته وكذلك في حتى كل ذي رحم محرم واما معنى قوله فان
من يقول بانه اكره يقول بانتفاء الرضا عنه الخ فبالاستحسان قال صاحب الكشف
وفي الاستحسان ذلك اكره ولا ينفذ شيء من هذه التصرفات لان بحبس ابيه
يلحق به الحزن والهم ما يلحق به بحبس نفسه او اكثر فان الولد اذا كان بارا يسعى
في تخليص ابيه من السجن وان كان يعلم ان الحبس فرما يدخل السجن مختارا
ويجلس مكان ابيه ليخرج ابيه فكما ان التهديد بالحبس فيه بعدم تمام الرضى
فكذلك التهديد بحبس ابيه انتهى فثبت ان القول لوجود الرضا بالقياس في نوع
آخر وهو ما لا يعدم الرضى وهو ان يهتم بحبس ابيه او ولده الخ ويثبت ايضا
القول بانتفاء الرضى في هذا النوع بالاستحسان فاندفع الاشكال فتأمل (قوله اى
الاكره مطلقا) اى بجميع نوعية عنده وعند شمس الائمة وبجميع انواعه الثلاثة
عند فخر الاسلام وصاحب المنار وغيرهما وفي قوله او الاشارة الى هذا المذهب
فتأمل (قوله لبقاء الذمة والعقل والبلوغ) اى الاكره لا ينافى الاهل بين لانها
تثبتان بالذمة والعقل والبلوغ وهى باقية معه فلا يخل الاكره بشيء منها
(قوله لا يوجب رفع الخطاب) اى لا يوجب سقوط الخطاب عن المكروه بحال سواء
كان ملجئا اولم يكن (قوله لانه مبتلى في حالة الاكره) اى لان المكروه مبتلى بين ان يفعل
وان لا يفعل في حالة الاكره كما في حالة الاختيار (قوله وذلك الخ) اى بيان كون
الابتلاء يحقق الخطاب ان المكروه متردد بين فرض وخطر وابطاح ورخصة وذلك
التردد داية الخطاب فبأثم مرة ويوجرا اخرى (قوله حتى يوجر على المكروه عليه
صره) يعنى اواكره على اكل الميتة او شرب الخمر بالقتل فانه يفترض عليه الاقدام
على ما اكرهه حتى لو صبر ولم ياكل او لم يشرب حتى قتل يعاقب عليه لثبوت الاباحة
في حقه في هذه الحالة باسثناء المذكور في قوله تعالى الاما اضطرتم الايد ومن اكره
على مباح يفترض عليه فعلة فكذا ههنا (قوله وبأثم اخرى كما اذا كان حراما) كالاكره
على قتل مسلم بغير حق او على الزنا لانها محظوران لا اباحة هما اصلا (قوله او يوجر
على الترك في الحرام والرخصة) اى يوجر المكروه في ترك الحرام لو صبر حتى قتل في ترك
الزنا وقتل النفس المعصومة وكذا يوجر على الترك في الاكره على الكفر مع ان اجراء
كلمة الكفر على اللسان يرخص عند الاكره حتى لو صبر عليه وقتل كان ما جوز الغداء
نفسه اتوجده مولاه (قوله وبأثم في الفرض والمباح) اى وبأثم على الترك في الفرض
كما صر في اكل الميتة وشرب الخمر ومثال المباح كاكراه الصائم المسافر على الفطر
حتى لو لم يفطر فقتل كان آثما هذا من قبيل الاكره على اكل الميتة وشرب الخمر

وان كان مقبلا فهو من قبيل الاكره على الكفر حتى لو صبر عليه فقتل كان ما جوزا
ولا يوجد ههنا ما لا يتعلق بفعلة ثواب ولا بتركه عقاب فلا حاجة الى ذكر لفظ الاباحة
والدليل عليه ما ذكره الامام البرغرى مستدلا على انه يخاطب ان افعال المكروه
منقسمة منها ما هو حرام عليه كالقتل والزنا ومنها ما هو فرض عليه كشراب الخمر
واكل الميتة ومنها ما هو مخصص له فيه كاجراء كلمة الكفر والافطار واتلاف مال الغير
وهذا علامة كون الشخص مخاطبا فذكر الفرض والخطر والرخصة وام يذكر
الاباحة فعرفنا انه ليس بقسم اخر الا ان المص قلد فخر الاسلام حيث قال انه
متردد بين فرض وخطر وابطاح ورخصة انتهى لان في نفس الامر بين الافطار
وبين اجراء كلمة الكفر فرقا في غير حال الاكره فان حرمة الافطار قد تسقط
بمذر السفر والمرض وحرمة الكفر لا تسقط بحال غير الاكره ففرق بينهما
بهذا الاعتبار فذكر المص تقليد له ولكل وجهة (قوله ولا ينافى الاختيار ايضا) اى
ولا ينافى الاكره اختيار المكروه كما لا ينافى الاهلية والخطاب (قوله ولانه حل للقاعل
الخ) قال فخر الاسلام ولا ينافى الاختيار ايضا لانه لو سقط لبطل الاكره الا ترى
انه حل على الاختيار وقد وافق الجامل فكيف لا يكون مختارا انتهى حاصله
لا ينافى الاكره الاختيار لان الاختيار وسقط لبطل الاكره لان الاكره فيما الاختيار
فيه لا يتصور فان الطويل لا يكره على ان يكون قصيرا ولا القصير على ان يكون
طويلا يمان عدم تنافي الاكره الاختيار ان المكروه حل المكروه على اختيار الفعل
وقد وافق المكروه المكروه فيكون مختارا في الفعل ضرورة اذ لو لم يكن مختارا لم يكن
موافقا له فلا يكون مكرها فالاولى ان يقدم قوله ولا ينافى الاختيار على قوله
ولا ينافى الخطاب كما في الردوى وغيره لان الخطاب كما يعتمد الاهلية يعتمد الاختيار لانه
يعتمد القدرة وهى بدون الاختيار لا يتحقق (قوله ان امكن ترجمته) اى ان امكن ترجم
الصحيح على الفاسد فيجعل الاختيار الفاسد معد وما في مقابلة الصحيح واذا جعل
معد وما صار بمنزلة عديم الاختيار فيصير آله الحامل فيما يحتمل ذلك فيصير نسبة
الحكم الى الصحيح ابتداء كالاكره على اتلاف مال الغير فاذا نسب الحكم الى الحامل
ابتداء وجب الجنابة من المال على الحامل فقط لان المكروه آله للمكروه الا ان حرمة
اتلاف مال الغير حرمة سقوط فانها يحتمل بابطاح صاحبه ولم يسقط بعدد الكره
كما لم يسقط بمذر الخمصة لان حرمة لحق الغير وحقه باق في حالة الاكره
والاضطرار لكنهما يحتمل الرخصة حتى رخص له الاتلاف بالاكره والاكل
بالخمصة مع الحرمة فاذا رخص بالاكره مع بقاء الحرمة يلزم الجنابة على الحامل

فقط ان لم يبع صاحبه (قوله وان لم يمكن بان لا يصح تلك النسبة الخ) اي
وان لم يستقم ترجيح الصحيح على الفاسد بان لا يصح نسبة الحكم الى الصحيح
كالاكراه على الاقرار وسائر الاقوال لان المكروه المقر لا يصلح انه للمكروه الحامل لانه
لا يمكن ان يتكلم المرء بلسان غيره حسا على وجهه لا يبقى للسان المتكلم اختيار
فاقتصر الاقرار وسائر الاقوال من المليات وغيرها باحكامها على المتكلم (قوله
بقي الحكم منسوبا الى الاختيار الفاسد الخ) لان الاختيار يفسد بالاكراه لتحقيق
الاجراء اذا الانسان مجبول على حب حياته والاكراه يحمله على الاقدام على ما اكراه
عليه فيفسد به اختياره فبقي الحكم منسوبا الى الاختيار الفاسد حتى ان المشتري
يملك المبيع ملكا فاسدا لان الاكراه لا يمنع انعقاد اصل التصرف لصنوده
من اهله في محله ولكنه يمنع نفاذه لغوت الرضى الذى هو شرط النفاذ بالاكراه
فينعقد بصفة الفساد فلو اجاز التصرف من بعد زوال الاكراه صريحا او دلالة
صح لان رضاه قد تم والفساد كان لمعنى في غير ما يتم به العقد فيزول المعنى المفسد
بالاجازة كالمبيع بشرط اجل فاسد او خيار فاسد اذا اسقط من له الاجل والخيار
ما شرط له قبل تفرره كان البيع جائزا فكذا هذا (قوله فالتصرفات الصادرة
من المكروه كلها الخ) والسائرغ المص رحمه الله عن تمهيد اصله وتأسيس قاعدته
شرع في ترتيب الاحكام عليه وتفصيل الجملة فقال فالتصرفات الصادرة الخ
من المكروه كلها منقسمة الى هذين القسمين ما يمكن نسبتها الى المكروه بجعل المكروه
آلة له وما لا يمكن نسبتها اليه فيقتصر على المكروه (قوله المراد بقولنا يصلح آلة الخ)
اقول المراد من قوله بقولنا يصلح الخ قول مشايخنا الاقوله لان قوله يصلح آلة للمكروه
الخ لم يسبق منه وقال الامام ابو الفضل الكرمانى في الايضاح والمراد بقولنا يصلح
آلة ان المكروه الخ (قوله لانه موقوف على الرضى ولم يوجد) اي لان لزوم انال
عليها موقوف على رضاها ولعدم الرضى لا يجب المال عليها فكان المدل كان
لم يذكر اطلاقه في وقوع الطلاق بغير مال كطلاق الصغيرة على مال وكذا خلعهما عليه
لان المقصود منه هو الطلاق والمال تابع فلا بد من ذكره في الخلع ولم يؤثر ذكرها
في المال فيقع الطلاق بلا مال (قوله اما الاول) اي اما لزوم الطلاق في اكره الزوج
على تطليق زوجته او خلعهما بالف وقد دخل بها والمرأة غير مكروهة فالطلاق
واقع وكذا الخلع لانه من جانب الزوج طلاق والاكراه لا يمنع وقوع الطلاق
كاسبق من الامور العشرة وانما قلنا وقد دخل بها لان في الطلاق على المال قبل
الدخول بالاكراه ترجع المكروه بضمان نصف الصداق على المكروه كذا في الكشف

(قوله واما الثاني فلانها الخ) اي واما لزوم المال للمرأة على الزوج في صورة اكرهه به
فلانها التزمت المال طاعة بازاء ما سلم لها من البيونة هذا عبارة الكشف (قوله
كاذا اكرهه على اكل مال الغير فقد اختلف الروايات الخ) وجه الاختلاف قال
صاحب الخلاصة وغيرها انه لو اكره على اكل مال الغير يجب على المكروه
دون المكروه الحامل وان كان المكروه صالح ان يكون آلة من حيث انه اتلاف كما
في الاكراه على الاعتاق يجب الضمان على المكروه الحامل دون المكروه وانما قلنا
ان ضمان اكل الطعام بالاكراه على المكروه مع صلاحية ان يكون آلة له لان منفعة
الاكل حصلت للمكروه فيجب الضمان عليه كما قلنا في الاكراه على الزنا حيث لا يجب
الجد ويجب القصر على الزنى ولا يرجع على الكامل لان منفعة الزنا حصلت له
وهذا بخلاف الاكراه على الاعتاق حيث يجب الضمان على المكروه دون المحمول
لان مالية العبد بطات بسبب الحامل من غير ان يحصل للمحمول منفعة انتهى
وذكر في التتمة وفي المحيط البرهاني انه لو اكره على اكل طعام نفسه فاكل ان كان
جايعا لا يرجع على الحامل بشئ وان كان شعبان يرجع عليه بقيمة الطعام لان
في الفصل الاول حصل للمكروه منفعة الاكل للمحمول وفي الثاني لم تحصل واعلم
انه لو اكره على اكل طعام الغير فاكل يجب الضمان على الحامل دون المحمول
وانما لم يجب الضمان على المكروه المحمول لانه اكل طعام المكروه بانته لان الاكراه على
الاكل اكره على القبض فانه لا يمكنه بدون القبض ولما قبض المكروه الطعام
صار قبضه منقولا الى المكروه فكان المكروه قبض بنفسه وقال له كل ولو قبض بنفسه
صار غاصبا ضامنا ثم صار اذناه بالاكل ولو غصب حقيقة وقال له كل فاكل فاذا
الغاصب بعد ذلك الضمان لا يضمن الاكل شئنا لانه اكل مال الغاصب باذنه كذا
هنا وفي طعام نفسه لم يصرا كالا طعام المكروه باذنه لان المكروه هناك يضمن بعد الاكل
والاذن وجد قبل الاكل بيانه ان في طعام نفسه لا يمكن ان يجمل المكروه غاصب
الطعام قبل الاكل لان ضمان الغصب لا يجب الا بالاذن يد المالك ولا يتصور ازالة
يد المالك مادام الطعام في يده فتعذر ايجاب ضمان الغاصب قبل الاكل
وما في التفصيل في التتمة والمحيط (قوله فهى بهذا الاعتبار ثلاثة انواع) وانما قال
بهذا الاعتبار لان الحرمان يجوز ان يكون اربعة انواع حرمة لا تزول ولا تسقط
نحو حرمة الزنا والقتل وحرمة يحتمل السقوط اصلا مثل حرمة الميتة
وشرب الخمر وحرمة لا يحتمل السقوط لكنها يحتمل الرخصة نحو حرمة اجراء
كلمة الكفر فانها لا يحتمل السقوط ابدا لكن يدخلها الرخصة وحرمة يحتمل

وحرمة يحتمل السقوط كاتلاف مال الغير فانه يحتمل بياحة صاحبه لكن لم يصقط بعد ذلك
 المكروه فلم يكن احتمال الرخصة اصلا كما سبق وهذا مسلك فخر الاسلام في البردوي
 حيث قال والمرمات انواع حرمة لا تنكشف اى لا تسقط ولا تدخلها رخصة بل هي
 محكمة وحرمة يحتمل السقوط اصلا وحرمة لا يحتمل السقوط لكنها يحتمل الرخصة
 وحرمة يحتمل السقوط لكنها لم تسقط بعذر الاكراه واحتملت الرخصة ايضا
 انتهى (قوله في ذلك سواء) اى دليل الرخصة خوف تلف نفس المكروه يعنى اذا
 خاف المكروه على نفسه التفت جازله الترخيص صيانة لنفسه او عضوه والمكروه عليه
 وهو المقصود بالقتل في خوف فوت النفس واستحقاق الصيانة سواء فسقط الكره
 في حق تناول المكروه عليه للتعارض بين حرمة نفس المكروه وحرمة نفس المكروه
 عليه لانهما في استحقاق الحرمة سواء لوجود دمهما المعصومين ووجد آخر مبدء الاثم
 وان كان هذا الفعل وهو القتل مما يصلح له الفعل آله لغيره ان المأثم يقتضى عزائم القلوب
 وقصد ها واذا قصد بقلبه واتصل العزم لا يصلح المكروه آله لغيره اذ لا يمكن
 ان يقصد الانسان بقلب غيره كما لا يمكن ان يتكلم بلسان غيره فلهذا اتى على الاثم
 حاصله ان القتل من حيث انه يوجب المأثم جنابة على دين القاتل المكروه وهو
 في حق الاثم لا يصلح آله فبقى الاثم عليه هذا ملخص البردوي (قوله فانه او اكره
 بالقتل او القطع الخ) اقول فيه بحث لانه لو اكره بوعيد قتل النفس على قطع
 يد الغير لما وقع التعارض لان حرمة اليد لا تكون كحرمة النفس فقل له قطع اليد ذكر
 محمد رحمه الله في المبسوط كان في وسعه من ذلك ان شاء لان حرمة نفسه فوق حرمة
 يده وذكر ايضا فيه لان حرمة الطرف تابعة لحرمة النفس والتابع لا يعارض الاصل
 فان قيل لما كان حرمة اليد تابعة لحرمة النفس وحرمة النفس ثابتة فينبغي ان يكون
 ثابتة ايضا كما قال المص رحمه الله قات لما ثبت ما قلت لا يجوز اتلاف النفس لبقاء اليد
 لانها تابعة ولان في اتلافها اتلافها لكن يرجع جانب الاصل على الفرع لان
 في امتناعه عن ذلك تعريض النفس على التلف وفي تلفها تلف جميع الاجراء
 ضرورة ولا ريب ان اتلاف البعض لبقاء الكل اولى من اتلاف الكل لبقاء البعض
 مع ان اتلاف الكل مستلزم لاتلاف البعض ايضا وهذا كمن وقع في يده او رجله
 آكلة جازله شرعا ان يقطع يده ليدفع الهلاك عن نفسه فهذا في معناه من حيث
 انه يدفع الهلاك عن نفسه ببذل يده وفائدة تعليق محمد رحمه الله بالمشية انه لبس
 في معنى الآكلة من كل وجه ولان حرمة العضو كحرمة النفس فلهذا يحترز محمد
 رحمه الله عن القطع في القطع وعلق بالمشية وقال هو ان شاء في وسعه من ذلك

(قوله ان كانت المرءة منكوحه الغير) اى اذا كانت المرءة منكوحه غيره فسد فراش
 الزوج بسبب الزنا لانه لم يحل اليها فبتركها ضايعة فلم يطأها نفرة منها (قوله
 وضياح النسل الخ) بانصب عطف على قوله فساد الفراش اى ولان في الزنا
 ضياح النسل ان كانت غير ذات الزوج لان النسب لم يثبت من احد يزينه واذا انقطع
 النسب من الرأى لا يمكن ايجاب النفقة على الولد والمرءة غير قادرة على الكسب
 فضاغ الولد فكان الزنا في معنى القتل وهذا التحقيق معنى قول الشارح المحقق
 وذلك بمنزلة القتل ايضا فوقع التعارض بين الحرمتين لا يقال الخاق الزنا بالقتل
 في المرءة التي لازوج لها مسلم اما في المرءة التي لها زوج فغير مسلم لانه ان لم يثبت
 من الرأى يثبت من صاحب الفراش لقوله صلى الله عليه وسلم الولد للفراش وللعاهر
 الحجر واذا ثبت نسبه وجب على الاب تربيته ونفقته فلا يكون الزنا من حيث
 ضياء الفراش في معنى القتل لانا نقول قدينا ان الزوج بسبب الزنا لا يبيل اليها
 ولا يطأها فلا يكون هذا التزوج سببا للتوالت فكان قتلا معنى ولان النسب وان كان
 ثابتا شرعا لكنه غير ثابت حقيقة لان الاصل ان يكون الولد ثابت النسب من خلق
 من مائه فاذا كان ثابتا من لم يخاق من مائه كان في معنى الاهلاك لانه انقطع النسب
 عن الرأى حكما (قوله واما رتاء المرءة فيحتمل الرخصة) اقول اذا كان المراد بارزنا
 رتاء الرجل لا المرءة فالاولى ان يقال في المتن وارتاء المرءة كما قال فخر الاسلام حتى
 يعرف ان المراد زنا الرجل لان زنا المرءة يحتمل الترخيص (قوله الان الشارع
 رخص بشرط الطمئنان انقلب الخ) قال فخر الاسلام واما الذي لا يسقط ويحتمل
 الرخصة فمثل اجراء كلمة الكفر على اللسان والقلب مطمئن بالايمن فان هذا ظم
 في الاصل لكنه رخص فيه بالنص في قصة عمار بن ياسر رضي الله عنه انتهى قال
 صاحب الكشف اى الاجراء على اللسان ظم في اصل وضعه لان الظلم وضع الشئ في غير
 موضعه والكفر بهذه الصفة ولهذا سمي الله تعالى الكافر ظلما في آى كثيرة
 من القرآن لكنه رخص في الاجراء بالنص في قصة عمار وقدينا قصته في باب
 العزيمة والرخصة انتهى اقول في قوله ولهذا سمي الله تعالى الكافر ظلما الخ
 نظرا لان هذه التسمية في آية واحدة كذا في جميع البرهان وهو ما قاله لقمان لابنه
 يا بني لا تشرك بالله ان الشرك لظلم عظيم الا ان يقال المراد بالتسميته وقوع
 الظلم موقع الشرك قال الذركشى في برهانه في الصحيحين عن ابن مسعود رضي الله
 عنهما لما نزل الذين امنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم الآية شق ذلك على المسلمين فقالوا
 يا رسول الله واينا لا يظلم نفسه قال صلى الله عليه وسلم لبس ذلك انما هو الشرك

الم تسمعوا ما قال لقمان لابنه يا بني لا تشرك بالله ان الشرك انظلم عظيم فحمل
 النبي صلى الله عليه وسلم الظلم ههنا على الشرك لمقابلته بالايمان واسئانس عليه
 بقول لقمان انتهى بيان قصة عمار بن ياسر وهو ماروي ابو عبيدة بن محمد بن عمار بن
 ياسر قال اخذ المشركون عمار بن ياسر فلم يتركوه حتى سب رسول الله عليه
 السلام وذكر آلهتهم بخير ثم تركوه فلما اتى رسول الله صلى الله عليه وسلم قال عليه
 الصلاة والسلام ما كان لك قال عمار بن ياسر ما تركوني حتى قلت منك وذكر آلهتهم
 بخير قال صلى الله عليه وسلم فكيف قلبك قال اجده مطمئنا بالايمان قال صلى الله عليه
 وسلم ان عاد واقعد قبل ان عادوا الى الاكراه فعذ الى اطمشان القلب هكذا ذكر
 شمس الأئمة في اكراه المبسوط لكن هذا خلاف اللفظ وقال بعض الفقهاء معناه
 ان عادوا فعذ الى تخليص النفس ولكن لا يحصل التخليص الا باجراء كلمة الكفر
 على اللسان فكان منه صلى الله عليه وسلم امر باجراء كلمة الكفر وهذا لا يجوز ايضا
 وقال بعض الفقهاء معناه فعذ الى ما كان منك من القبيل منى وذكر آلهتهم بخير
 واجاب بعضهم انه غلط فانه لا يظن برسول الله صلى الله عليه وسلم الامر باجراء
 كلمة الكفر قلت ما ذكره شمس الأئمة وغيره من الفقهاء جائز لان الامر باجراء كلمة
 الكفر على اللسان مع اطمشان القلب عند الضرورة انيس بامر بالكفر بل هو عين
 الايمان لانه ثبت بالقرآن والحديث فتصديق الرخصة الثابتة بالكتاب والسنة والعمل
 بهما من اعمال اهل السنة والجماعة كما عرفت في مسح الخف (قوله واما اذا صبر حتى
 قتل فقد صار شهيدا الخ) يعني ان اجراء كلمة الكفر رخصة تخيير في امتناع
 عن اجراء كلمة الكفر مشروعا لان في هتك الظاهر مع قرار القلب ضرب جنائية لكنه
 دون قتل نفس المكره لان اجراء كلمة الكفر هتك حرمة الايمان صورة وقتل نفس المكره
 هتك صورة ومعنى اما صورة فخر الرقبة واما معنى فانه الروح فوجب الرخصة
 وبقي الكفر عزيمة لبقاء حرمة الكفر في نفسها فان الدلائل المقتضية لوجوب الايمان
 مقتضية لحرمة الكفر فكانت حرمة الكفر باقية حاله الاكراه فاذا صبر على البلاء ولم
 يفعل ما اكره عليه حتى قتل صار شهيدا لانه بذل نفسه لاغراض دين الله تعالى في اقامة
 حق الله تعالى عز وجل فكان مأجورا لانه متمسك بالعزيمة معرض عن الرخصة
 ترجيحاً لجانب العزيمة فالعمل بالعزيمة اولى من العمل بالرخصة بقصة حبيب
 رضى الله عنه حيث امتنع عند اخذ الكفار عن الاجراء واخذ بالعزيمة حتى
 قال رسول الله صلى الله عليه وسلم في حقه افضل الشهداء وقال صلى الله عليه وسلم
 هو ذبيقي في الجنة اللهم انى ارجو من كمال لطفك ان اكون رفيقاً في الجنة فثبت ان الاخذ
 بالعزيمة اولى من الرخصة ولهذا اختص بعض الرسل باولى العزم (قوله واذا تكلم

فقد ترخص بالادنى صيانة للاعلى الخ) يعني اذا جرى كلمة الكفر على لسانه وترك
 العزيمة فقد عمل بالادنى وهو اجراء كلمة الكفر بطريق الرخصة صيانة للاعلى
 وهو بقاء النفس المعصومة وانت عرفت ان في هتك الظاهر مع قرار القلب نوع
 جنائية لكنه دون قتل نفس المكره كما سبق تفصيله (قوله وكذا سائر حقوقه كفساد
 الصوم وانصولة الخ) اى وكحكم الاكراه على الكفر سائر حقوق الله تعالى يعنى لو اكره
 بالاكراه التام على افساد الصلوة او على تركها او على افساد الصوم او تركه وهو مقيم
 او على قتل صيد الحرم او على قتل الصيد في الاحرام جازله الترخص بما اكره عليه فان
 صبر بما اكره عليه ولم يفعل ما امر به من جانب المكره عزيمة لاقامة امر الله تعالى حتى
 قتل كان مأجورا لانه متمسك بالعزيمة لان الصوم والصلوة وغيرهما حق الله تعالى
 والعزيمة اقامتها فاذا صبروا اخذ بالعزيمة كان مقبياً حق الله تعالى فكان شهيداً مأجوراً
 (قوله الخاتمة في الاجتهاد) اى آخر الكتاب فيه والخاتمة آخر الشيء ومحمد
 آخر الانبياء صلوات الله وسلامه عليهم اجمعين وفي المصباح المنير قال الازهرى
 الخاتم بالكسر الفاعل مبالغة انتهى اقول لم ارفى التحوصيفة فاعل للمبالغة الا ان يكون
 صيغة الفاعل صفة مشبهة كظاهر الذيل وضامر البطن وشاحط الدار فيكون
 للمبالغة كعلم وقد ير فالتفصيل في النحو (قوله ضم مباحث الادلة والاحكام
 بباب الاجتهاد الخ) هذا جواب لما حاصله بيان وجه ترتيب الكتاب فان ما يذكر
 في هذا الكتاب من العبارات اما ان يكون لافادة المقصود او لافادة ما يتعلق به اذا خارج
 منه لا يذكر فيه فان كان الاول فهو مباحث الادلة والاحكام وان كان الثانى فان كان
 ذلك التعلق تعلق السابق باللاحق على وجه البصيرة فيه فهو المقدمة كوضوعه
 وتعريفه وغايته وان كان تعلق اللاحق بالسابق من حيث التكميل فهو الخاتمة
 ولهذا قال الشارح المحقق ضم مباحث الادلة والاحكام بباب الاجتهاد
 لكن في عبارته نوع ركازة لان الظاهر ان يقول ضم باب الاجتهاد
 بمباحث الادلة والاحكام الا ان يقال ان ضم بمعنى جمع وفي المصباح المنير ضمنه
 ضمناً نضم بمعنى جمته فان جمع انتهى فلا يعتبر في الجمع التابع والمتبوع كما في الضم
 (قوله تحمل الجهد) اى المشقة والجهد بالفتح المشقة يقال اجهد دبتة واجهدها
 اذا حمل عليها في السير فوق طاقتها وبالفتح والضم الطاقة وقال الفراء الجهد
 بالضم الطاقة والجهد بالفتح من قولك اجهده جهداً في هذا الامر اى ابلغ
 غايته وفي شرح العضد الاجتهاد تحمل الجهد وهو المشقة في امر يقال اجتهد
 في حل حجر البرارة ولا يقال اجتهد في حل الزسار يختم انتهى يعنى لا يستعمل
 الاجتهاد الا فيما فيه كلفة ومشقة في حلها ولا مشقة في حل النار يختم فلا يقال

وقول ابن الخشاب ان وزن
 اسم الفاعل في الصفة المشبهة
 عروضي لا تصريفى سواء كان
 مصنوعاً من ثلاثى كظاهراً
 القلب وضامن البطن ومن غير
 الثلاثى كاستقيم الرأى ومعتدل
 القامة مردود وكذا قول
 الزمخشري وابن الحاجب وابن
 العلي وجاعة انهما لا تكون
 الا غير مجاربه للمضارع في تحركه
 وسكونه مردود ايضا باتفاقهم
 على ان من الصفة المشبهة
 قوله من صد يق او اخى ثقة
 او عد وشا خط دارا الشاخط
 بالشين المجمة والحاء
 والطاء المهملتين بمعنى بعيد
 صفة مشبهة وهى مجاربه
 ايشخطا الجواب بانه اسم فاعل
 اجرى مجرى الصفة المشبهة
 في الحكم لانه صفة مشبهة
 حقيقة ليس بشئ فتأمل منهم

اجتهاد في جملها (قوله اي بذل تمام الطاقة الخ) هذا التفسير لتفسير لمجموع استغراغ
 الجهود لا لتفسير الجهود فقط لان تفسيره الواسع (قوله بحيث يحس اي يحسب
 المجتهد من نفسه الخ) يعني لا اعتبار لبذل وسعه الا بهذه الحثية وانما الرجوعنا الضمير الى
 المجتهد مع علم سبقه لان الاجتهاد اضافة بين المجتهد والمجتهد فيه (قوله فيخرج
 بذل المقاد) يعني قوله استغراغ الجهود كالجنس وقوله استنباط الحكم من دليله
 يخرج بذل المقاد وسعه سواء كان المقلد مجتهدا او عاميا لان التقليد هو العمل
 بقول الغير من غير حجة كاخذ العامي والمجتهد بقول مثله فعلى هذا فلا يكون الرجوع الى
 الرسول تقليدا له وكذا الى الاجماع وكذا رجوع العامي الى المفتي وكذا رجوع القاضي
 الى العدل في شهادتهم وذلك لقيام الحجة فيها ولو سمي بعض ذلك تقليدا كما يسمى
 في العرف اخذ المقلد العامي بقول المفتي تقليدا فلا مشاحة في التسمية والاصطلاح
 كذا في شرح عضد الملة (قوله وبذل الفقيه وسعه في معرفة حكم غير شرعي)
 اي ويخرج بقوله استنباط الحكم الشرعي الفرعي بذل الفقيه المجتهد وسعه في
 معرفة حكم غير شرعي كالحسيات والعقليات او شرعي غير فرعي كعلم الكلام والحديث
 (قوله وهذا التعريف على قول من لا يرى الخ) يعني قد اختلف في تجزى الاجتهاد
 وقد اثبت بعض العلماء بوجهين وبعضهم ينفونه فالصواب عدم تجزى الاجتهاد
 فسيأتي تفصيله في آخر الكتاب عند شرح قوله وهو لا يجزى هو الصواب (قوله كما قال
 القوم) قال عضد الملة والدين في آخر مختصر ابن الحاجب وفي الاصطلاح استغراغ
 الفقيه الواسع لتحصيل ظن حكم شرعي وقولنا الفقيه احتراز عن استغراغ غير الفقيه
 وسعه انتهى الظاهر انه لا وجه لهذا الاحتراز مع قطع النظر عن الدور فان المجتهد
 لا يصير فقيهها الا بعد الاجتهاد الا ان يراد بالفقيه المتهمي لمعرفة الاحكام اقول
 لم اطلع على حصر عدم القول بنفسه بالفقه في تعريف الاجتهاد لان الغزالي
 والامدي وغيرهما لم يذكروا هذا القيد (قوله مرادف للاجتهاد الخ) انذ لا يتصور
 فقيه غير مجتهد ولا مجتهد غير فقيه (قوله وشرط مطلقة) اي شرط الاجتهاد
 في حق المجتهد المطلق الذي في جميع الشرع كابي حنيفة والشافعي ومالك
 واحمد رحمهم الله تعالى (قوله وانما قيد بالمطلق لان في القيد الخ) يعني ان قيد
 المطلق دقيقة يغفل عنها الاكثرون فانهم قالوا وشرطه ان يحوى علم الكتاب الخ
 فهذا الشرط المذكور في حق المجتهد المطلق كما ذكرنا لاني من نصب الاجتهاد
 مطلقا الا ترى انه قد يكون العالم بمجتهدا في مسألة دون مسألة فيفتقر الى ما يتعلق
 بتلك المسألة لا غير فلا بد من قيد المطلق (قوله ان يحوى علم الكتاب) اي شرط

مطلق الاجتهاد ان يكون المجتهد محيطا بمدارك الشرع من معرفة الكتاب بقدر
 ما يتعلق بالاحكام بان يكون عالما بما يتعلق بقدر ما يتعلق باستنباط الاحكام
 من الكتاب (قوله وضابطه ان يتمكن من العلم بالقدر الواجب منها عند الرجوع الخ)
 اي وضابط الاجتهاد ان يتمكن المجتهد استفادة الظن من العلم بالقدر الواجب
 من اقسام الكتاب عند الحاجة الى الرجوع اليها وان كان على حفظه فهو
 احسن واكمل (قوله وغير ذلك) كما ذكرنا من الحمل والمبين والناسخ والمذوخ
 (قوله وطريقه في زماننا الخ) اي طريق علم حال الرواة وطريق وصوله اليها في زماننا
 الالتفاء بتعديل الائمة الموثوق بهم لبعده زمان الرواة (قوله وان يحوى علم موارد
 الاجماع الخ) اي ومن شرط المجتهد ان يتميز عنده مواقع الاجماع بحيث يعرف
 ان ما ادى اليه اجتهاده ليس مخالفا للاجماع بان يعلم انه موافق للمذهب
 او وافقه متجددة لاحوض فيها لاهل الاجماع (قوله ولا يشترط علم الفقه لانه
 نتيجة الاجتهاد الخ) يعني وبالجملة لا بد للمجتهد المطلق من علم الكتاب وعلم الحديث
 وعلم الفقه وعلم اصول الفقه واما علم الكلام وعلم فروع الفقه فلا حاجة للمجتهد
 اليها خصوصا في الفروع لان بعض الفروع يتولد من اجتهاد المجتهد وحكمه
 بعد حيازه منصب الاجتهاد فيكون هذا الاجتهاد بعضا منها فيلزم تقدم
 علم الفروع بالعموم على الاجتهاد وهو محال (قوله فلا يجزى في العقليات) اي
 الاجتهاد لا يجزى في العقليات لان الاجتهاد لتحصيل ظن فلا اجتهاد في العقليات
 (قوله فالمجتهد يخطئ تارة ويصيب اخرى) اي اذا كان في الاجتهاد احتمال الخطأ
 فالمجتهد يخطئ تارة ويصيب اخرى اقول فيه بحث لانه قد اختلف في المسئلة التي
 لا قاطع فيها من نص او اجماع فقال القاصي الباقلاني والجبائي كل مجتهد
 مصيب بمعنى انه لاحكم معيننا الله تعالى فيها وحكم الله سبحانه فيها تابع لظن
 المجتهد فاظنه فيها كل مجتهد فهو حكم الله تعالى فيها في حقه وفي حق مقلده
 وقد قيل لله تعالى فيها حكم والمصيب واحد ثم منهم من قال لله فيها حكم
 ولم ينصب عليه دايلا انما توقف عليه اتفاقا كدفين يصاب اي يظفر به فن اصابه
 فهو المصيب وغيره المخطئ وقيل بل عليه دليل ثم اختلف في دليله فقال الاستاد
 ابو اسحق الاسفرائيني دايله ظني فالمخطئ غير آثم بل مأجور باجر واحد وقال
 بشير المرسي وابو بكر الاصم دايله قطعي والمخطئ آثم ونقل عن الشافعي
 وابي حنيفة ومالك واحمد رحمهم الله تعالى تصويب كل مجتهد وتخطئة البعض
 كذا في شرح العضد (قوله لهم اولاه لولم يتعدد تكلف بغير المقدور اقول

الدليلان للتساوي ان كل مجتهد يصيب غير ما ذكره المص قال عضد الملة
 في شرح مختصر ابن الحاجب للفتاوى ان كل مجتهد يصيب دليلان قالوا او لا
 لو كان المصيب واحدا والمخطى يجب عليه العمل بموجب ظنه للاجتماع على
 وجوب متابعة ظنه فاما ان يوجبه عليه مع القول ببقاء الحكم الذي في نفس الامر
 في حقه او مع زواله والاول يستلزم ثبوت الحكم الاول والثاني في حقه وهما
 نقيضان والثاني يستلزم ان يكون العمل بالحكم واجبا والصواب حراما وانه محال
 وقالوا ثانيا قال صلى الله عليه وسلم اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم واولوكان
 بعضهم مخطئا في اجتهاده لم يكن في متابعتهم هدى فان العمل بغير حكم الله تعالى
 ضلال والجواب عن الاول انا نختار الشق الثاني من الاول وهو زوال الحكم الاول
 وقوله انه محال ممنوع وما يدل على انه ليس بمحال وقوعه فيما كان في المسئلة
 نص او اجماع ولم يطلع عليه بعد السعي واستفراغ الوسع فانه يجب عليه
 مخالفة الواقع وهو النص او الاجماع مع الاتفاق على انه خطأ وهذا اي ما نحن
 فيه مع الاختلاف اجدر اهدم النص او الاجماع والجواب عن الثاني ان كونه
 ضلالا من وجهه لا يمنع كونه هدى من وجه آخر وهذا هدى من الصحابي لانه
 قد جعل ما يجب عليه سواء كان مجتهدا او مقلدا فانه يجب العمل بالاجتهاد فيه
 للمجتهد ولقلده انتهى ملخصا اقول ويمكن ان يجاب على الثاني بوجه آخر
 وهو ان دليلكم بالحديث ليس بمسلم قال ابو حيان في البحر اصحابي كالنجوم الخ
 هو حديث موضوع لا يصح بوجه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال الخافظ
 ابو محمد بن علي بن خرم في رسالته في ابطال الرأي والقياس والاستحسان والتعليل
 والتقليد مانصه وهذا خبر مكذوب موضوع باطل ام يصح قط و ذكر اسناده
 الى البرار صاحب المسند قال سألتم عن ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه
 قال انما مثل اصحابي مثل النجوم بايهم اقتدوا اهتدوا وهذا كلام لم يصح
 عن النبي صلى الله عليه وسلم رواه عبد الرحيم بن زيد النعمي عن ابيه عن سعيد بن
 المسيب عن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم ولم يثبت والنبي صلى الله عليه
 وسلم لا يبيح الاختلاف بعده من اصحابه هذا نص كلام البرار قال ابن مغي
 عن عبد الرحيم بن زيد كذاب خبيث ليس بشيء وقال البخاري هو متروك ورواه
 ايضا حجة الجزري وحرزة هذا ساقط متروك انتهى لكن الأئمة الحنفية ومشايخنا
 نقلوا هذا الحديث واستدلوا به وهذا يدل على ان يكون غير موضوع (قوله
 فان قيل تعدد الحق يستلزم اتصاف فعل واحد بالمتألفين الخ) يعني ان تعدد الحق

وتساوى الامارتان لمجتهد واحد من غير ترجيح فيعمل بهما يلزم التحليل والتحرير
 بان يقال هذا حلال بهذا الدليل وليس بحلال بدليل آخر وهو تناقض وتساويهما
 من غير ترجيح جائز عند الجمهور ومنعه احد الكرخي وقال الجمهور لو امتنع لكان
 امتناعه للدليل وانتالي باطل اذا الاصل الامكان ولانه ليس بمتنعا لذاته اذ لا يلزم من
 فرض وقوعه محال وقالا لو تعادل الامارتان فاما ان يعمل بهما معا او باحد هما
 معينا او مخيرا او لا يعمل بهما والكل باطل اما الاول وهو العمل بهما معا فظاهر
 للزوم اجتماع التحليل والتحرير وهو تناقض وهذا الوجه يحتمل ما ذكره الشارح
 المحقق رحمه الله واما الثاني وهو العمل باحديهما معينا فلانه مع تساويهما تحكم
 وهو باطل ايضا واما الثالث وهو العمل باحديهما مخيرا فلانه حينئذ يجوز ان يفتي
 لزيد بالحل ولعمرو بالحرمة فيكون الفعل حلالا لزيد حراما لعمرو من مجتهد واحد
 وانه محال وهذا الوجه ما ذكره الشارح المحقق واما الرابع وهو عدم العمل بهما
 فلانه قول بانه ليس حلالا ولا حراما مع انه اما حلال او حرام ضرورة ان لا يخرج
 عنهما فيكون كاذبا (قوله فاللزوم ممنوع) اي ان اريد بقوله يستلزم تعدد الحق
 اتصاف فعل واحد بالمتألفين بالنسبة الى شخص واحد في زمان واحد فاللزوم
 ممنوع لان دليل المتألفين ان تعادلا توقف المجتهد وانما يلزم المحال لو اقتضى
 عند الاجتماع العمل بمقتضى الدليل عند الانفراد وليس كذلك بل مقتضاها
 عند الاجتماع الوقف ولا تناقض فيه وانما التناقض في اعتقاد امر ونفيه لاني ترك
 العمل بهما ولا محال ولا كذب وان رجح احدهما فهو قوله ويتعين فلا اعتبار
 بالرجوح ولا عمل به فلا يلزم اتصاف فعل واحد بالمتألفين ولم يذكر المصنف
 رحمه الله ما يكون في وقتين بالنسبة الى شخص واحد فان هذا جائز لجواز تغير
 الاجتهاد لانه اذا كان لمجتهد قولان مرتبان في وقت بعد وقت فالظاهر
 ان الاخير رجوع عن الاول واذا تقرر هذا فقد قال الشافعي رحمه الله في سبع
 عشرة مسألة فيها قولان وقد علمت انه لا يجوز ان يكونا قولين له فيعمل على احد
 وجوه اربعة الاول للعلماء فيه قولان فقال بعضهم بهذا وبعضهم بذلك فيحكى
 قولهم والثاني يحتمل قولين فان فيها ما يقتضى ان يكون للعلماء فيه قولان وذلك
 تعادل الدليلين عنده والثالث لي قولان وذلك على القول بالتخير عند تعادل
 الدليلين كما جاز التخير بالنص جاز بالاجتهاد والرابع تقدم لي قولان فيحكى قوايه
 ولم يبين الزمان المقدم كذا في شرح مختصر ابن الحاجب لعضد الملة (قوله وان
 اريد بالنسبة الى شخصين فالاستحالة ممنوعة) اي ان اريد بلزوم اتصاف فعل

واحد بالمتأفين بالنسبة الى شخصين فالاستحالة ممنوعة لانه لا تناقض في الحل
 لزيد والحرمة لعمر وعلى ما سبق من انه يجوز لمجتهد واحد ان يفتي بالحل لزيد
 والحرمة لعمر وعند تعادل الامارتين فيكون المفتي مخيراً كذا في شروح مختصر
 ابن الحاجب وهذا الدليل اولى واظهر من دليل الشارح المحقق رحمه الله لان دليبه
 لم يتصور بعد خاتم النبيين صلى الله عليه وسلم وعلى جميع الانبياء والمرسلين
 وان كان الجواز كافياً للمنع (قوله ولنا ان الحق لو تعدد لزم الفساد الخ) اي ان دليل
 مشايخنا في عدم تعدد الحق وعدم كون كل مجتهد مصيباً ان كل مجتهد لو كان
 مصيباً لزم اجتماع النقيضين والمتأفين لانه لو كان كل مجتهد مصيباً فاذا ظن
 حكماً قطع بانه الحكم في حقه ولا شك ان استمرار قطعه بانه الحكم في حقه مشروط
 ببقاء ظنه الاجماع على انه لو ظن غيره وجب عليه الرجوع عن الحكم الاول
 الى ذلك الغير فيكون عالماً به ما لم يظن ان الله فيكون ظاناً عالماً بشيء واحد في زمان
 واحد فيلزم القطع وعدم القطع وهما نقيضان ومتأفين توضيح الدليل انه
 لو كان كل مجتهد مصيباً فاذا ادى اجتهاد مجتهد الى حرمة النبيذ مثلاً حصل له الجرم
 بان الحكم في حقه الحرمة وهذا الجرم مشروط ببقاء ظن الحرمة اذ لو تغير الى ظن
 الاباحة لزم الرجوع الى القطع بان الحكم في حقه واذا كان الظن باقياً كان المجتهد
 قاطعاً بجرمته وغير قاطع بها وهو محال فان قيل ما ذكرتم مشترك الالزام
 فان لزوم النقيضين وارد على المذهبين فيكون الالزام مردوداً اذ يعلم به ان منشأ
 الفساد ليس بخصوصية احد المذهبين ولو صح هذا الالزام لبطل المذهبان
 وهو خلاف الاجماع يبان انه مشترك الالزام ان الاجماع منعقد على وجوب
 اتباع الظن فاذا ظن الوجوب وجب الفعل قطعاً واذا ظن الحرمة حرم
 الفعل قطعاً ثم شرط القطع بقاء الظن بما ذكرتم من الاجماع على وجوب
 الرجوع فيلزم الظن والقطع معاً ويجتمع النقيضان قلنا انما يلزم ذلك لو كان
 متعلق القطع والظن شيئاً واحداً وليس كذلك لان الظن متعلق بما ادى
 اجتهاده اليه وهو حكم الله المظنون بالاجتهاد في الحادثة والقطع متعلق بما ادى اليه
 من الوجوب والحرمة فاختلف المتعلقان فاندفع السؤال فيتم الالزام فلا يكون كل مجتهد
 مصيباً (قوله والالزام النسخ بالاجتهاد) اي وان لم يبق الاجتهاد لزم نسخ الاجتهاد
 بالاجتهاد ولنا دليلان آخران احدهما الدليل على تصويب كل مجتهد والاصل
 عدم التصويب بناء على انهم قبل الاجتهاد لم يصيبوا الحكم فيستردم الاصابة
 حتى يظهر دليل وجودها لا بناء على ان الاصل في كل حادثة هو العدم لانه

يعارض بان الخطئية ايضاحات وثانيهما ان الصحابة رضوان الله تعالى عليهم
 اجمعين اطلقوا الخطأ في الاجتهاد كثيراً وشاع وتكرر من غير تكبير فكان اجماعاً
 منه ماروي عن علي وزيد وابن مسعود من تحطئة ابن عباس في ترك العول وهو
 خطأ هم حتى قال من باهلتني باهلتني ان الله سبحانه لم يجعل في مال واحد نصفاً
 ونصفاً وثلاثاً وذلك كثير قال ابو بكر رضي الله عنه اقول في الكلاله برأى فان كان
 صواباً فن الله تعالى وان كان خطأ فني او من الشيطان وقال عمر رضي الله عنه
 ان عمر لا يدري انه اصاب الحق ولكنه لم يقصر جهدها وعن علي رضي الله عنه
 في قصة المجهضة ان كان قد اجتهده فقد اخطأ وان لم يجتهده فقد غشك
 هكذا وقع في عبارة العضاة اقول المجهضة بكسر الهاء المرأة التي احضرها
 عمر رضي الله عنه فاجهضت اي القت ما في بطنها فقال عبد الرحمن بن عوف
 وعثمان بن عفان رضي الله عنهما انما انت مؤدب لا يرى عليك شيئاً فقال علي
 رضي الله عنه ان كانا قد اجتهدنا فقد اخطأ وان لم يجتهدنا فقد غشك من الغش
 وهو الخيانة وضمير الفاعل في كلهما لهما والخطاب لعمر رضي الله عنه وقد وقع
 في عبارة الفاضل المدقق بلفظ الوحدة فيحتمل السهو والرواية وتخصيص
 الاجتهاد بعثمان لانه اشهر بالاجتهاد فثبت الخطأ في الاجتهاد ولم يكن كل
 مجتهد مصيباً فيتم الالزام (قوله فانهما قالان كل مجتهد مصيب في مسائل الكلام)
 فيه بحث قال عضد الملة في العقليات قال الجاحظ لا اثم على المجتهد مع انه مخطئ
 واليه ذهب الغنبري وزاد عليه ان كل مجتهد في العقليات مصيب فان اراد وقوع
 معتقده حتى يلزم من اعتقاده قدم العالم وحدوثه اجتماع القدم والحدوث
 فخرج عن المعقول وان اراد عدم الاثم فحتمل عتلاً انتهى ملخصاً (قوله وهو
 اي الاجتهاد لا يتجزأ اعلم انهم اختلفوا في ان الاجتهاد لمن حصل له مناط
 في مسألة الخ) اي قد اختلف الاصوليون في تجزى الاجتهاد بجزائه في بعض
 المسائل دون بعض وتصويره ان المجتهد قد يحصل له في بعض المسائل ما هو
 مناط الاجتهاد من الادلة دون غيرها واذا حصل له ذلك فهل له ان يجتهد
 فيها اولاً بل لا بد ان يكون مجتهداً مطلقاً عنده ما يحتاج اليه في جميع المسائل
 من الادلة فقليل يجوز وقيل لا يجوز (قوله للمجوز اولاً) يعني احتج المبتون بوجهين
 قالوا اولاً بانه لو لم يتجز الاجتهاد لزم علم المجتهد بجميع المأخذ ويلزمه العلم بجميع
 الاحكام والالزام منتف لان مالكا رحمه الله تعالى مجتهد بالاجماع وقد سئل
 عن اربعين مسألة فقال في ست وثلاثين منها لا ادري ولان ابا حنيفة رحمه الله مع

كالعلمه حتى قيل في حقه * الفقه فقه ابي حنيفة وحده * والدين دين
 محمدين الكرام * توقف في اربع مسائل ولم يد رهنها الخشي المشكل ووقت الختان
 ومحل اطفال المشركين في الآخرة والدهر كما في جامع الامام المحبوبي وذكر
 في المضمرات انها ثمان منها الملائكة افضل ام الانبياء وحكم سور الجاروا الجلالة
 متى طاب لهما واسكب متى صار معلما وروى ابن عمر ان رضي الله عنهما سئل عن
 شيء فقال لا ادري مع كونه مجتهدا ثم قال بعد ذلك طوبى لابن سئل عن شيء
 لا يدري فقال لا ادري وفي الكرماني سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن افضل
 البقاع فقال لا ادري حتى اسأل جبرئيل فقال لا ادري حتى اسأل ربي فقال عز
 وجل خير البقاع المساجد وخير اهلها اولهم دخولا واخرهم خروجا وشر
 اهلها آخرهم دخولا واولهم خروجا وذكر في الحقايق انه تنبيه لكل مفت
 ان لا يستنكف من التوقف فيما لا يقف له عليه اذا المجازفة افتراء على الله سبحانه
 مع تحريم الحلال وضده انتهى وعلم ان وقوع لا ادري عنه صلى الله عليه وسلم
 دليل قوي تجزى الاجتهاد لانه قد اختلف في جواز اجتهاد النبي صلى الله عليه
 وسلم ووقوعه والمختار وقوعه فاذا صدر عنه صلى الله عليه وسلم لا ادري مع
 وقوع الاجتهاد فيكون دليلا تجزيه دليلنا في وقوعه قوله تعالى عفا الله عنك
 لم اذنت لهم ثمانية على حكم ومثل ذلك لا يكون فيما علم بالوحي وقال صلى الله
 عليه وسلم او استقبلت من امرى ما استدرت لما سقت الهدى وسوق الهدى
 حكم شرعى اى لو علمت او لا ما علمت آخر المفاعلات ومثل ذلك لا يستقيم الا فيما
 عمل بالرأى واستدل ابو يوسف رحمه الله عليه بقوله تعالى لتحكم بين الناس
 بما اراك الله فيه وبين ابو على الفارسي وجه دلالة فقال الرواية يقال الابصار مثل
 ما رأيت زيدا وللعلم مثل رأيت زيدا عالما وللا رأى مثل ارى فيه الحل والحرمه واراك
 لا يستقيم لرؤية العين لاستحاطتها في الاحكام وللعلم لوجوب ذكر المفعول الثالث له
 لذكر الثاني اذا المعنى بما اراك الله ليم الصلة فتعين ان يكون المراد الرأى اى
 بما جعله الله تعالى رأيا لك واجيب بانه بمعنى الاعلام وما مصدرية فلا ضمير
 وحذف المفعولان معا وهو جائز وقد استدلل بان الاجتهاد اكثر ثوبا لما فيه
 من المشقة وقال صلى الله عليه وسلم افضل الاعمال اجرها اى اشقها وقان عليه
 الصلوة والسلام لعائشة رضي الله عنها ثوابك على قدر نصيبك اى تعبك والاكثر
 ثوابا اولى وعلو درجته يقتضى ان لا يسقط عنه تحصيل المزيد الثواب
 واما لا يكون غيره مخصصا بفضيلة لبست له اجيب بانه لا نسلم ان علو



ذهب الشافعي الى جواز
 اجتهاد النبي صلى الله عليه
 وسلم وذهب احمد بن حنبل
 والقاضي ابو يوسف الى
 وقوع اجتهاده صلى الله
 عليه وسلم وبعض الناس
 الى وقوعه في الحروب
 لاقى الاحكام قد سبق في باب
 الاجتهاد

درجته يقتضى عدم سقوطه بل قد يقتضى سقوطه اذا الشئ قد يسقط لدرجة
 اعلى كالوحي والرسالة ولا شك ان هذه الدرجة اعلى من منصب الاجتهاد
 فلا يكون فيه نقض لاجره ولا يكون غيره مخصصا بفضيلة لبست له وذلك كمن يحرم
 ثواب الشهادة لكونه حاكما و ثواب التقليد لكونه مجتهدا و ثواب القضاء لكونه خليفة
 او اماما اجاب بعضهم ان حصول منصب الاعلى لا يمنع حصول منصب الادنى
 اقول في هذا الجواب ضعفتان احدهما انه كلام على السند وثانيهما ان الاعلى يمنع
 الادنى كما في الحكم والشهادة وكما في الاجتهاد والتقليد فتأمل وحجة المنكرين لكونه
 صلى الله عليه وسلم متعبدا بالاجتهاد قالوا قال الله تعالى في حقه وما ينطق عن
 الهوى ان هو الا وحي يوحى وهو اى ما ينطق ظاهر في العموم وان كل ما ينطق به
 فهو عن وحي وهو يبنى ان يكون الحكم الصادر عنه بالاجتهاد والجواب ان
 الظاهر من قوله وما ينطق الا به رد ما كانوا يقولونه في حق القرآن انه افتري على الله
 كذبا امه جنة فيختص بما بلغه من القرآن وينتفى العموم وان سلمنا العموم بناء على
 ان خصوص السبب لا يوجب خصوص الحكم فلانم انه يبنى الاجتهاد لانه
 اذا كان متعبدا بالاجتهاد بالوحي لم يكن نطقا عن الهوى بل كان قولا عن الوحي
 كذا في شرح العنود وقالوا ثانيا لوجاهة الاجتهاد لجاز مخالفته واللازم باطل
 بالاجماع بيان الملازمة ان ما قاله صلى الله عليه وسلم حينئذ من احكام الاجتهاد
 وجواز المخالفة من لوازم احكام الاجتهاد اذ لا قطع بانه حكم الله تعالى لاحتمال
 الاصابة والخطأ والجواب عنه منع لزومه لاحكام الاجتهاد مطلقا بل اذا لم يقترن
 بها القاطع كاجتهاد يصير سند الاجماع فان اقتزان الاجماع به يخرج عن ان
 يجوز مخالفته فكذلك اجتهاد الرسول قد اقتزن بقول الرسول وهو قاطع وقالوا
 ثالثا لو كان متعبدا بالاجتهاد لما تأخر في جواب سؤال بل يجتهد ويجيب لوجوبه
 عليه واللازم باطل لانه تأخر في جواب كثير من المسائل واجيب بانه لان الملازمة
 فانه ربما تأخر لجواز الوحي الذي عدمه شرط في الاجتهاد وايضا فر بما تأخر
 الاجتهاد لان استفراغ الوسع يستدعى زمانا وفي هذا كلام طويل لكن لا يساعده
 المقام (قوله وثانيا ان امارات غير تلك المسئلة كالعدم في حقه الخ) اى وقال
 المثبتون ثانيا اذا اطلع الفقيه على امارات بعض المسائل فهو وغيره سواء في تلك
 المسئلة وكونه لا يعلم امارات غيرها لا مدخل له فيها فاذا ن يجوز له الاجتهاد في تلك
 المسئلة كما جاز لغيره (قوله والجواب عن الاول انا لانسلم انه لازمه الخ) اى لانسلم
 ان العلم بجميع المأخذ يستلزم العلم بجميع الاحكام يعنى ان العلم بجميع المأخذ لا يوجب

العلم بجميع الاحكام لجواز عدم العلم ببعض الاحكام لتعارض الأدلة ولا يجوز
 في الحال عن استفراغ الوسع وهو المبالغة اما المانع تشوش الفكر او استدامة زمانا
 (قوله وعن الثاني الخ) اي الجواب عن الدليل الثاني لجوز تجزى الاجتهاد انا لان سلم
 ان امارات غير تلك المسئلة كالتقدم في حق تلك المسئلة حتى يكون المجتهد في تلك
 المسئلة سواء بالمجتهد المطلق المحيط بمدارك الشرع وما أخذه و اماراته (قوله
 لجواز تعلقها بما لم يعلمه الخ) اي لجواز تعلق تلك المسئلة التي يجتهد فيها بالامارات التي
 لم يعلمها مجتهد تلك المسئلة لانه غير محيط (قوله تعلقا لا يظن بالحكم) فاذا جاز
 تعلق تلك المسئلة بما لم يعلمه تعلقا لا يظن بالحكم فيقدح في ظنه الحكم فلا يجب
 العمل به (قوله لا يعلمه عطف على قوله بما لا يعلمه) اي لا تعلق تلك المسئلة التي
 يجتهد فيها بما علمه مجتهداها (قوله في المحيط ببعض بقوى احتمال الموانع الخ)
 والعبارة نفي المجتهد في تلك المسئلة لكن مراده احاطة جميع امارات تلك المسئلة
 التي في مجتهداها وان لم يكن محيطا بجميع امارات الشرع فلهذا قال نفي المحيط
 بالنقض حاصله احتمال تعلق المسئلة التي يجتهد فيها بما لم يعلم قويا لان ذلك
 المجتهد ليس بمحيط بجميع امارات الشرع فيكون هذا الاحتمال قويا فلا يجب
 العمل به (قوله في المحيط بالكل يضعف او ينعدم الخ) اي في المجتهد المطلق
 المحيط في ظنه بجميع امارات الشرع يضعف هذا الاحتمال او ينعدم بالنكبة
 فيبقى ظنه بالحكم (قوله وللنافي ان كلاما لا يعلمه يحتمل كونه مانعا الخ) عطف على قوله
 للمجوز يعني احتج النافي بان كل ما يقدر جهل الفقيه به يجوز تعلقه بالحكم المفروض
 الذي اطلع على اماراته فلا يحصل له ظن عدم المانع من الحكم الذي هو مقتضى مانقه
 من الدليل فلا يعمل بمثل هذا الاجتهاد حتى يكون الاجتهاد متجزيا (قوله والجواب
 ان المفروض حصول جميع ما يتعلق به في ظنه نفي او اثباتا الخ) الظاهر ان يقال نفي
 واثباتا يعني الجواب عن النافي ان المفروض الذي اطلع الفقيه على اماراته حصول
 جميع ما هو اماره في تلك المسئلة في ظنه نفي واثباتا (قوله اما باخذه عن المجتهد الخ)
 اي باخذ الفقيه المجتهد في تلك المسئلة عن المجتهد المطلق العالم بجميع امارات
 الشرع وما أخذه اقول وفي هذا اشارة الى ان حصول الامارة بطريق الاخذ
 والتعلم عن المجتهد المطلق لا يتنافى الاجتهاد في بعض المسائل لكن هذا الاجتهاد
 في زماننا مرفوع لان المجتهد المطلق لا يوجد اليوم حتى يحصل الامارة بطريق
 الاخذ والتعلم منه (قوله اوجع اماراتها التي قررها الاثمة الخ) عطف على قوله
 اما بأخذه يعني واما بعد تقرير الاثمة الامارات وضم كل الامارات الى جنسه