

فهرست الجزء الثاني			
تذنيب مشتمل على الحروف العاطفة صنيفه ٢	الواو لطلق الجمع ٣	الفاء للتعقيب ١١	
ثم للتراخي ١٣	بل للاضراب ١٥	لكن للاستدراك ١٧	اولا حذ ما فوقه ١٩
الحروف الجارة وهي الباء ٣٢	على الاستعلاء ٣٦	من لا بد آء الغاية ٣٨	حتى للغاية ٣٩
الى لانتهاء الغاية ٤٥	في للظرف ٤٨	من اسماء الظروف مع وهي للمقارنة ٥٢	بعده بالعكس ٥٣
من كلمات الشرطان ٥٣	لولا لمضي ٥٤	لولا في المنع كالاستثناء ٥٧	واذا عند الكوفيين للظرف ٥٧
اذا ما شتمض للمجازاة ٥٩	مق للوقت اللازم المبهم ٥٩	خاتمة كيف للسؤال عن الحال ٦٠	غير تسعمل صفة للمكرة ٦٣
اما الصريح فما لهم المراد به ٦٤	اما الكناية فما استتر المراد به ٦٥	الدال بعبارة ٦٩	الدال بإشارته ٧٥

الدال بدلالته	الدال بانتمضائه	المصدر المنفى وان	مفهوم المخالفة
٧٨	٨٣	٩٤	١٠٠

مفهوم اللقب	مفهوم الصفة	مفهوم الشرط	مفهوم الغاية
١٠٣	١٠٥	١٠٨	١٠٩

مفهوم الاستثناء	مفهوم العدد	مفهوم الحصر	من الوجود العائدة
١١٠	١١١	١١٢	القران في النظم
			١١٤

تخصيص العام	تخصيص العام	حل المطلق على	ومن المباحث
بسيبه	بغرض التكلم	المقيده مطلقا	المشتركة بين الكتاب
١١٦	١١٨	١١٩	والسنة البيان
			١٢١

بيان التقرير الخ	بيان التفسير	بيان التغيير	التخصيص قصر العام
١٢٤	١٢٥	١٢٦	على بعض متناوله
			١٣٤

الاستثناء	التعليق يمنع العلية	بيان الضرورة	بيان التبديل
١٤٠	١٥٧	١٦٦	١٦٨

المبحث الخامس	الاجماع لا ينسخ	القياس لا ينسخ	الركن الثاني فيما
في النسخ	شما ولا ينسخ بشئ	ولا ينسخ	يختص بالسنة
١٧٩	١٨١	١٨٣	١٩٦

فصل فيما يتعلق بالقول صحيته	البحث الثاني في شروط الراوى	البحث الثالث في بيان حال الراوى	الرابع في بيان الانقطاع
٢٠٠	٢٠٥	٢١٠	٢١٥

الخامس في الطعن	البحث السادس في محل الخبر	واما حقوق العباد الخ	السابع في نفس الخبر
٢٢٦	٢٢٩	٢٦١	٢٣٢

فصل في بيان فعله عليه السلام القصدى	فصل في تقريره عليه السلام	تذنيب شرائع من قبلنا الخ	الركن الثالث في الاجماع
٢٤٠	٢٤٤	٢٤٧	٢٥٢

ركن الاجماع الاتفاق والعزيمة فيه	شروط الاجماع اتفاق الكل	حكم الاجماع الخ	الركن الرابع في القياس
٢٥٧	٢٦١	٢٧١	٢٧٥

مرط القياس	ركن القياس	فصل ان سبق الافهام الخ	دفع القياس الخ
٢٨٣	٢٩٧	٣٣٥	٣٤٣

السادس المعارضه	السابع القول بموجب العلة	تذنيب في الادلة الفاسدة بأنواعها	باب في المعارضه والترجيح
٣٥٧	٣٦٢	٣٦٦	٣٧٠

الترجيح فهم الخ	تذيل يستعمل على الترجيحات المردودة	المقصد الثاني في الاحكام وما يتعلق بها	السنة نوعان سنة المهدى
٣٨١	٣٨٥	٣٨٧	٣٩١

المكره ونوعان	القسم الثاني الرخصة	واما العلامة فايضاف	واما السبب
تذييل الخ	وهي ما شرع ثانيا	اليه وجوب الحكم	فما يكون طريقا
تصنيفه	مبنيا على الاعذار		الى الحكم فقط
٣٩٣	٣٩٣	٣٩٩	٤٠٦
اعلم ان لكل من	واما الشرط فهو	واما العلامة	الركن الثاني في بيان
الاحكام سببا	ما يتوقف عليه	فما يعرف بالحكم	الحاكم على
ظاهرا	الوجود	به الخ	المكلف
٤١٢	٤١٧	٤٢١	٤٢١
الركن الثالث في	حقوق الله تعالى	الركن الرابع	بيان العوارض وهي
بيان المحكوم به	انواع ثمانية	في المحكوم عليه	نوعان الاول الخ
٤٢٨	٤٢٩	٤٣٢	٤٣٧
النوع الثاني من	الحرمات		الخاتمة في
العوارض الخ	انواع		الاجتهاد
٤٥٠	٤٦٣		٤٦٤

obeykandi.com

الجزء الثاني من حاشية الازمري
على مرآة الاصول شرح
مرقاة الوصول

﴿بسم الله الرحمن الرحيم﴾

(قوله يتوقف شطر من المسائل الفقهية عليها) مثل ان دخلت الدار فالت طالق
وطالقي وطالقي غير الموطوء والمراد بالشرط البعض مطلقا لا النصف (قوله
في البناء وعدم الاستقلال) فيه اشارة الى ان المراد بالحروف ههنا حروف المعاني
لا المباني لان البناء من خواص حروف المعاني لا المباني وكذا عدم الاستقلال
في المعنى اذ لا غرض لحروف المباني سوى التركيب (قوله والاول اوجه) اي
التغليب اوجه من التشبيه لما في التشبيه من الجمع بين الحقيقة والجازي في اللفظ
الحروف قليل فيه بحث لان هذا الجمع يلزم على الوجه الاول ايضا لان الغلب
معنى حقيق للفظ والغلب عليه معنى مجازي واجيب بان الكل معنى مجازي اذ
اللفظ لم يوضع للكل فلا جمع ورد بانه حينئذ يلزم ان لا يوجد الجمع في شيء من
المواضع لخرى ان هذه العلة في كل صور الجمع ودفع بان الجمع انما يلزم اذا اريد كل
من المعنيين باللفظ وفي صورة التغليب اريد به معنى واحد تركب من المعنى
الحقيقي والمجازي ولم يستعمل اللفظ في واحد منهما بل في المجموع مجازا ولا يلزم
جريان ذلك في جميع المعاني الحقيقية والمجازية بل هو ان لا يكون هذا الترتيب
يجعلها معنى واحدا عرفا يقصد اليه بارادة واحدة في استعمال اللفظ (قوله

(تأنيب) قد جرت العادة بالبحث عن
معاني بعض الحروف والظروف عقيب
بحث الحقيقة والجازي لادلائها على معان
بعضها حقيقة وبعضها مجاز يتوقف
شطر من المسائل الفقهية عليها وكثيرا
متوقف حروفا تغليا او تشبيها
ما يسمى بالجمع في البناء وعدم
الاستقلال والاول اوجه لما في الثاني من
الجمع بين الحقيقة والجازي او اطلاقا
للحرف على سطر الكلمة (من حروف
المعاني) الحروف (العاطفة) سميت
بها لان وضعها المعان تشبيها عن حروف
المباني التي ثبتت الكلمة عليها وركبت
منها فالههنا المقسوسة اذا قصد بها
الاستفهام او النداء فهي من حروف
المعاني والافهه من حروف المباني

سميت بها) اي بحروف المعاني (قوله اذا قصد بها الاستفهام) اي قصد بها
 الواضع للاستعمل على ما يشعر به قوله لان وضعها لبيان تميزها عن حروف
 المعاني (قوله فالواو والطاء والجمع) معنى المطلق ههنا على ما ذكره الرضي انه يحتمل
 ان يكون الفعل حصل من كليم ما في زمان واحد وان يكون حصل من زيد او لا
 ومن عمرو وانما وان يكون حصل من عمرو او لا ومن زيد تاذيا فهذه احتمالات
 عقلية لا دليل في الواو على شيء منها فعلى هذا يكون قوله بلاد لا دلالة على مقارنة
 وترتيب بيانا للاطلاق بعد تفسيره بتشريكت الامرين او الامور في الثبوت
 او في الحكم او في الذات كما لا يخفى ثم ما ذكره الرضي من الاحتمالات الثلاثة يجري
 في كل من التشريك في الثبوت والتشريك في الحكم والتشريك في الذات ثم
 التشريك في الثبوت يكون فيما كان العطف بين الجمتين والتشريك في الحكم
 والذات يكون فيما اذا كان العطف بين المفردين (قوله كما نقل عن الشافعي) ولهذا
 قالوا بالترتيب واجب بحق اعضاء الوضوء لاقتضاء الواو في آية الوضوء بالترتيب
 والمشهور انهم استدلوا على وجوب الترتيب بالقول المذكور في اقلنا الواو لمطلق
 الجمع بلاد لا دلالة على الترتيب والقاء دخل على الجملة التي لا ترتيب بين اجزائها
 فيفيد تعقيب هذه الجملة للقيام الى الصلاة ونحن نقول به وكلامنا في ترتيب
 الاجزاء ولا دليل عليه (قوله واستدلوا عليه بوجوه) الاول النقل عن ائمة
 اللغة قال سيبويه بالنقل عن ائمة اللغة حجة في اللغويات الثاني استقرأ موارد
 استعمالها فانما نجد استعمالها مستعملة في مواضع لا يصح فيها الترتيب او المقارنة
 والاصل في الاطلاق الحقيقة ولا دليل على الترتيب او المقارنة حتى يكون ذلك
 معدولا عن الاصل وذلك مثل تشاير زيد وعمرو واختصم بكر وخالد والمال بين
 زيد وعمرو وجاء في زيد وعمرو قبله او بعده وامثالها الثالث انهم ذكروا ان الواو بين
 الاسمين المختلفين بمنزلة الالف بين الاسمين المتحدين فكما لا دلالة للمل جاء في رجلان
 على المقارنة والترتيب بالاجماع فكذلك جاء في رجل وامرأة وكذا الواو بين الاسماء
 المتحدة لا يدل على المقارنة والترتيب مثل مسلمون فكذلك بين الاسماء المختلفة نحو
 جاء في زيد وعمرو وبكر والمراد بالاجماع هو الاتحاد الظاهري الرابع ان قراهم
 تأكل السمك وتشرب اللبن معناه انتهى عن الجمع بينهم ما حتى لو شرب اللبن بعد
 كل السمك جاز اي لا يمكن من كل السمك وشرب اللبن فلو كان الواو للترتيب
 صح في هذا المقام كما لا يصح القاء ونحوه لا فادتهما انتهى عن الشرب بعد الاكل
 بقدم ما ولا مقارنا ولا يخفى عليك ان هذا الاستدلال لا ينفي المقارنة وانما ينفي

(قالوا واطلق الجمع) اي جمع الامرين
 وتشريكهما في الثبوت مثل قام زيد
 وقعد عمرو وفي حكمكم نحو قام زيد
 وعمرو وفي ذات نحو قام وقعد زيد (بلاد
 دلالة على مقارنة) اي اجتماع المعطوف
 مع المعطوف عليه في الزمان كما نقل عن
 مالك ونسب الى الامامين (ولا) دلالة
 على (ترتيب) اي تاخر ما بعدها عما
 قبلها في الزمان كما نقل عن الشافعي
 ونسب الى ابي حنيفة واستدلوا على
 ذلك بوجوه اختير ههنا اثنتان منها واشير
 الى الاول بقوله (لنقل) عن ائمة اللغة حتى
 ذكر ابو علي انه يجمع عليه وقد نص عليه
 سيبويه في خمسة عشر موضعا من كتابه
 واشير الى الثاني بقوله (والاستقراء)
 اي استقرأ موارد الاستعمال فانما نجد
 استعمالها في مواضع لا يصح فيها الترتيب
 او المقارنة والاصل في الاطلاق الحقيقة
 ولا دليل على الترتيب او المقارنة حتى يكون
 ذلك معدولا عن الاصل ولما ذهب بعضهم
 الى انه لا مقارنة عندهما استدلالا بوقوع
 الثلاث عندهما في قوله لا غير الموطوءة ان
 دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالتي
 اراد ان يدفعه فقال (فوقوع الثلاث
 عندهما اذا قيل لا غير الموطوءة ان دخلت
 الدار فانت طالق وطالتي وطالتي) ليس
 لدلالته على المقارنة بل (لان زمانه)
 اي زمان وقوع الطلاق هو (زمان
 وجود الشرط) ولا تغريب في ذلك الزمان

وإنما التعريفي (في أزمنة التعليق لا) في أزمنة (التطبيق) حتى يتعدد الطلاق بتفرق أزمنة التطبيق فإن الترتيب إنما هو في التكليم لا في صيرورة اللفظ تطبيقا (كما إذا كرر الشرطية) بأن يقال لغير الموطوءة أن دخلت فانت طالق ثلاث مرات فعند الشرط يقع الثلاث اتفاقا فكذا همنا (أو قدم الأجزاء) بأن يقال لغير الموطوءة فانت طالق وطالق وطالق أن دخلت الدار حيث يقع الثلاث اتفاقا لأنه إذا قال أن دخلت الدار حيث تعلق به الأجزاء المتوقعة دفعة واحدة استدلوا إلى أنه للترتيب عند أبي حنيفة استدلوا لا بوقوع الواحدة عنده في الصورة المذكورة أراد أن يدفعه أيضا فقال (ورقوع الواحدة عنده) في الصورة المذكورة ليس له لالتصاف على الترتيب بل (لأن الوقوع) أي وقوع الأجزاء اجتماع (على التعاقب) فانه أيضا على التعاقب (كالتعليق) فانه أيضا على التعاقب وذلك لأن قوله أن دخلت الدار فانت طالق جملة كاملة مستغنية عما بعدها فيحصل بها التعليق بالشرط وقوله وطالق جملة ناقصة مفتقرة في الإفادة إلى الأولى فيكون تعليق الثانية بعد تعليق الأولى والثالثة بعدهما وإذا كان تعليق الأولى والثالثة بالشرط على سبيل تعليق الأجزاء بالشرط كان وقوعها التعاقب دون الاجتماع كان وقوعها أيضا كذلك لأن المعاق بالشرط كالجزء عند وقوعه

الترتيب إلا أن المقصود الأهم أن الترتيب (قوله أمير الموطوءة) أي لغير المدخول بها اتفاقا لعدم الدخول لأن في المدخول بها يقع الثلاث بالاتفاق لأن صريح الطلاق فيها يكون رجوعيا ويلزمها العدة فيصافى الأخير أن المحل وأما في غير المدخول بها فهو يفيد البينونة ولا عدة أي فلا يصافى أن المحل (قوله ثلاث مرات) ظرف لقوله يقال تحقيقه أن عطف الناقصة على الكاملة يوجب تقدير ما في الكاملة تكميلا للناقصة وفي الكاملة الشرط مذكور فيجب تقديره في الناقصة فيصير بمنزلة أن دخلت الدار فانت طالق أن دخلت الدار فانت طالق في هذه الصورة يقع الثلاث عند وجود الشرط اتفاقا فكذا فيما نحن فيه (قوله استدلوا لا بوقوع الواحدة عنده في الصورة المذكورة) واستدل بعضهم على أنها للترتيب بوقوع الواحدة عند علمائنا الثلاثة فبين قال لا مرأته قبل الدخول به أمخرا أنت طالق وطالق وطالق فانه تبيين بواحدة عندهم فلم تكن الواو للترتيب لوقوع الثلاث كذهب إليه الشافعي في قوله أقدم ومالك واحد فان عندهم تطلق ثلاثا بأفادة الواو المقارنة دون الترتيب قلنا لا نسلم أن عدم وقوع الثانية تكون الواو للترتيب بل لما ذكرنا من أنها بات بالاول ولا عدة لها فلا يصافى الثاني والثالث المحل فيما عور (قوله أراد أن يدفعه أيضا) هذا دفع بطريق المحل وقد يدفع بالمنع والنقض أيضا ما المنع فبما ذكرنا في قول الاماميين وأما النقض فلأنه لو كانت للترتيب لما اتفقوا على وقوع الثلاث في أنت طالق وطالق وطالق أن دخلت الدار بتأخير الشرط (قوله كالتعليق فانه أيضا على التعاقب) فصار هذا بمنزلة الجواهر المنظومة تنزل عند التحلل على الترتيب الذي نظمت به ولا يخفى عليك أن الضمير المنسوب راجع إلى الوقوع لا إلى التعليق والالزم جعل المقيس عليه وهو التعليق مقبسا وهو باطل فالأولى ترك هذا البيان لعدم الاحتياج إليه (قوله فيحصل به التعليق) الباء بمعنى في كما في جلست بالمسجد فلا يرد ما يتوهم من أنه يلزم كون مجموع الشرط والجزء معلقا بالشرط واقفا أن يقول أن انفهام تعليق المجموع بالشرط من الباء على تقدير كونه للسببية ممنوع لأن سببية المجموع للتعليق قد تكون يكون بعض أجزائه معلقا والبعض الآخر معلقا عليه (قوله كالجزء عند وقوعه) قيل لا نسلم صحة اعتبار المعلق بالجزء مطلقا الأثرى أن من قال لا مرأته التي لم يدخل بها أن دخلت الدار فانت طالق واحدة لا بل تبيين فدخلت الدار تطلق ثلاثا فلو فجزء هذا اللفظ قبل الدخول لم يقع إلا واحدة واجب بانه يصح اعتبار المعلق بالجزء لأن الواو للعطف المطلق

وهذا الاختلاف بالتعريف والتعليق وأما اختلاف الحكم في المثال المذكور فلان
لا بل لاستدراك العطف بأقامة الثاني مقام الاول وقد صح ذلك لبقاء المحل بعد
ما تعلق الاول بالشرط فبمعنى الاثنان بالشرط بلا واسطة كالأول فصار كأنه
اعاد الشرط في حق الثنتين عملاً بموجب لا بل بخلاف ما إذا فُضِلَ شَوْلُهُ لا بل لانها
بانت بالاول ولم يصح التكلم بالثنتين لعدم المحل (قوله بخلاف صورة التكرار اهـ)
فيديو في تأييد الإشارة الى ترجيح قول أبي حنيفة في المسئلة المذكورة قال شمس
الائمة ما قاله أبو حنيفة اقرب الى مراعاة حقيقة اللفظ لان المافوظ بصيرطلاقاً
عند وجود الشرط وثبت من ضرورة العطف اثبات الواسطة ذكرنا فكذلك عذر
وجود الشرط وقوع البناء الوقوع على هذا التكلم لكن ميل نفي الاسلام الى قول
الامامين حيث ذكر قولهم ما بعد قول أبي حنيفة ثم ذكر جوابهم ما عن قول أبي
حنيفة على خلاف ما ذكره المصنف حيث قال قال أبو حنيفة موجب الواو
الاقتراح لان الثاني اتصل بالشرط بواسطة والثالث بواسطتين والاول بلا واسطة
ولا يتغير هذا الاصل بالواو لانها لا تتعرض للتران وقالوا موجب الاجتماع
والاقتراح لان الثاني جملة ناقصة فشاركته الاولى انتهى يعني ان الثانية جملة
ناقصة فشاركته الاولى فيما تمت به فشاركته في الشرط فصار الشرط شرطاً
للتانية ايضاً لتصير كالأولى به وكان تعلق الثانية بالشرط كتعلق الاولى به بغير واسطة
وترتيب فترلت الثانية والثالثة عند نزول الاولى بلا ترتيب اذ لم يكن بين الابعزبة
ما يوجب الترتيب فان الواو لا توجب فصار ذلك كتكرار الشرط وكقديم الجزاء
ثم ذكر جوابهم ما عن قول أبي حنيفة حيث قال وهو في الحال تكلم بالطلاق
وليس بطلاق فصح التحصيل والترتيب في التكلم لافي صيرورته طلاقاً كما اذا حصل
التعليق بشروط تتخللها ازمة كثيرة فان الترتيب لا يجب به واذا كان موجب
الكلام ما قلنا لم يتغير بالواو لانها لا تتعرض للترتيب لا محالة ولا توجب فلا يترك
المقيد بالطلاق انتهى يعني سلمانان الثاني تعلق بواسطة فتعليقه في الحال انما هو
تكلم بالطلاق وليس بطلاق فيصح تحصيل كونه بالواسطة والترتيب في التكلم
بان يجعل الثاني مرتباً على الاول في التكلم لافي صيرورته طلاقاً كما اذا حصل
التعليق بشروط تتخللها ازمة مثل ان يقول ان دخلت الدار فانت طالق ثم بعد
زمان يقول ان دخلت الدار فانت طالق فان هذا لا يوجب الترتيب في الوقوع
واذا ثبت ان موجب الكلام الاجتماع والاتحاد لم يتغير بالواو لانها لا تتعرض
للترتيب لا محالة ولا توجب فلا يترك المقيد اي موجب الكلام الذي يفيد

وفي المنعزين بين بالاولى فلا تصادف
الثانية والثالثة المحل فثبت المعلق اذا وقع
(بخلاف) صورة (التكرار) التي
اوردها في تعليقها

الاجتماع بالمطلق الذي هو الواو وميل التفاضل الى زية المقول الاماميين ايضا
(قوله فان كل واحد من الاجزى يتعلق بالشرط بلا واسطة) فيسل ان التعلق
الواسطة في التعلق لا يوجب المقارنة بينهم اذ قد يكون على سبيل التعميم
قطعي لانه اذا تكلم بكل منهما يحصل التعليل لاستقلالها ولا شك في كون التعلق
على سبيل التعاقب والترتيب فيها ينبغي فاذا اعتبر التبعي فالمرجع الاول
واجيب بانه اذا اتفق الواسطة يكون كل واحد من التعليل مستقلا لا يوجب
التقريب في ازممة التعليل لاني ازممة التعليل بخلاف ما اذا تضمنت الواسطة
لان تعلق الثاني حينئذ يكون بواسطة الاول ولا تعد فيه لاسيما ولا حتمية
لان يمكن ان يتعلق الجزية كدرة بشرط محذوفه فان وطال وطال في الشرط
الاول لا يتغير بشرط آخر حتى يصير كقوله ان دخلت الدار فانت طالق الا لا ياتي
زعم ابو يوسف وشيخه واذا كان تعلق الثاني والثالث بانه بالاول كان الوقوع ايضا
تابعه (قوله الواو اذا دخلت بين الشئين اه) يعني ان الجملة اذا عظمت على جملة
اخرى بالواو فلا يخلو اما ان تكون الجملة المعطوفة تامة او ناقصة فان كانت تامة
فالاصل مشاركتها بالاولى فيما تمت به الاولى بعينه كافي قول الزوج ان دخلت الدار
فانت طالق وطال في الجملة الثانية المعطوفة لكونها ناقصة مفتقرة الى ضم شيء
تم به وذلك الشئ لا يكون غير ما تمت به الاولى لعدم ما يدل عليه وما تمت به الاولى
لا يخلو اما ان يكون بعينه بلا تقدير او بقدر معاد امره اخرى لاسيما الى الثاني لانه
انما يصار اليه عند استحالة الاشتراك كافي قولك جاءني زيد وعمر وفاته بقدر جاءني
معاد امره اخرى لاستحالة تصور الاشتراك في شييء واحد لان العرض الواحد
لا يمكن ان يقوم بمحلين واما اذا لم تمتع الشركة فيما تمت به الاولى فلا يتقدم معادا
بل يشتركان فيه لان التقدير خلاف الاصل فلا يصار اليه الا عند الضرورة
ولا ضرورة عند عدم امتناع الاشتراك لانها ارتفعت بالادنى وهو اثبات الشركة
فما تمت به الاولى فلا يصار الى الاعلى وهو التقدير معادا لان ما ثبت بالضرورة
يتقدم بقدرها فتعلق الثانية بعين الشرط الذي تم به الاولى ولا يقتضي العطف
تفرد الثانية بالشرط بتقديره معادا لعدم الحاجة اليه وفائدة تظهيره فيقال
كلما حلفت بطلاق فانت طالق ثم قال لها ان دخلت الدار فانت طالق وطال
فانه يمين واحدة حتى لا يقع الاطلاق واحدة قبل دخول الدار بالاتفاق ولو كان
الشرط معادما قدر الوقوع طلقان بمقتضى كلما لكونها حادثة بعينين وكذا لو قال
انت طالق ان دخلت هذه الدار وان دخلت هذه الدار يتعلق بدخول الدار

فان كل واحد من الاجزى يتعلق بالشرط
بلا واسطة الا تخفى هذه الصورة واما
في محل النزاع فيتعلق الثاني بواسطة
الاول والثالث بواسطة الثاني كما عرفت
فاقتضا (و) بخلاف صورة (التقديم)
ايضا فان الكل يتعلق بالشرط دفعة
لانه اذا كان في آخر الكلام ما يغير اوله
يتوقف الاول على الآخر فلا يكون
فيه تعاقب في التعليل حتى يلزم تعاقب
في الوقوع (وهي) اي الواو اذا دخلت
بين الشئين فاما ان يتعلق المعطوف
عليه بشئ مثل ان يقع خبرا مستندا
او جزاء لشرط او صفة او وصف او نحو
ذلك (تعميد) الواو حينئذ (الجميع)
يشتمل (في) ذلك (التعلق)

الثانية تلك الطلقة الاولى المتعلقة بدخول الدار حتى لو دخلتها لا تعلق
 الا واحدة ولو كان انت طالق معاداة طالقت ثنتين ولا يرد عليه مثل قوله
 هذه طالق ثلاثا وهذه حيث لا تثبت الشركة في الخبر الاول بل جعل الخبر الاول
 معاداة حتى طالقت الثانية ثلاثا ايضا على ما صرحوا به ولو ثبتت الشركة انطلقت
 كل واحدة منهما ثنتين لا تقسم الثلاث عليهما كما لو قال لقان على الف ولفان
 يجعل الالف متقسما عليهما كما في الجاهل الكبير لا نأقول تعذر هنا الشركة لان
 في تخصيص الزوج على الثلاث اشارة الى ان المقصود اثبات الحرمة الغائصة
 وسد باب التدارك بالكلمة وبالانقسام لا يحصل ذلك فيجعل الخبر الاول معاداة
 ضرورة وان كانت الجملة المعطوفة تامة لم تشارك في الخبر كقول الرجل هذه
 طالق ثلاثا وهذه طالق فان المرأة الثانية لم تطلق الا واحدة لا ثلاثا واللام يذكر
 طالق الثاني بل انما تشاركها في الحصول وثبتت مضمونها فقط من غير اعتبار
 خصوصية الاولى لان الشركة في الخبر انما هي لاستحياج الجملة الثانية الى الاولى
 لعدم اقامتها بدونها لا مجرد العطف فاذا كان الكلام الثاني مفيدا بنفسه لم يتحقق
 الافتقار الذي هو دليل الشركة ولهذا سمي بعضهم هذه الواو والابتداء وبعضهم
 والالتزم وبعضهم والواو الاستئناف وقال نحر الاسلام هذه التسمية كلها فصول
 من الكلام بل الواو للعطف على ما هو اصلها لكن الشركة في الخبر ليست لجرد
 العطف بل لافتقار الكلام الثاني اذا كان ناقصا ولم يوجد هذا فان قيل قد تقدم
 انه لو قال ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق تطلق ثلاثا عند الامامين
 فكيف يصح قوله ولذا يقع طلاقا واحدة اتفاقا قلنا هذا الاتفاق بالنظر الى تعليقه
 بالخلاف بقوله كلما دخلت بطلاقك فانت طالق لا بالنظر الى تعليقه بدخول الدار
 كما في الاختلاف السابق فلا منافاة بينهما ولذا قلنا لا يقع الا واحدة قبل دخول
 الدار (قوله فقوله اه) مبتدأ خبره بين واحدة وذلك لان الواو في قوله وطالق
 يفيد جمعه مع المعطوف عليه في التعلق بالشرط المذكور فيكون عينا واحدة
 (قوله وانما افادت ذلك) اي افادت الواو الجمع بينهما في الحصول فقط في الصورة
 الثانية على ما هو الظاهر من كلامه لكن الرضى قال الواو مرة تجمع الاسمين
 فصاعدا في فعل واحد نحو قام زيد وعمر وای حصل منهما القيام ومرة تجمع
 الفعلين فصاعدا في اسم نحو قام زيد وقعد ای حصل كلا الفعلين من زيد ومرة
 تجمع بين مضموني الجملتين فصاعدا في الحصول نحو قام زيد وقعد عمر وزيد قائم
 وعمر وقاعد قلولا الواو لتوهم ان الاسم الاول في الصورة الاولى والفعل الاول

قوله ان دخلت هذه الدار فانت طالق
 وطالق وطالق بعد قوله كلما دخلت
 بطلاقك فانت طالق بين واحدة ولذا
 يقع طلاقا واحدة اتفاقا لا تكرار
 الثمن ط ليكون حلقين فيقع ثنتان
 انما وكذا انت طالق ان دخلت
 بمقتضى هذه الدار وان دخلت هذه يقع به
 واحدة وان دخلت بها (اي) لم يتعلق
 بالمعطوف عليه بشئ فتعبد الواو حينئذ
 بالجمع بين ذين النسبتين (في الحصول)
 اي حصول مضمونيهما في الواقع فقط بلا
 اعتبار خصوصية الاول في الثاني
 او العكس وانما افادت ذلك ادولاهما
 لاحتمل الرجوع والاضراب عن الاول
 نحو ان دخلت الدار فانت طالق وان
 دخلت الدار فانت طالق حيث يقع
 ثنتين

إذا دخلت محالاً (والنافية) على ذلك من
اعتبار بعض قيود الأول في المثال الأول
(من التراتب) ولا يدل عليه الواو أصلاً
إذا قبل هذه طائفة (أو هذه طائفة) إنما تطلق
الثانية واحدة لا تلو قصداً للثلاث بل كطائفة
الثاني وعلى هذا (وإن تعارض) الواو (لعمال)
لأن الواو تطلق الجمع والاشتراك الذي بين
الحال وذمها من جهة الأداة فيوزان معارضة
لعمى الحال عند الاحتياج (كما إذا) لأن الواو للحال
وأنت حراً لا يعتق قبل الأداة (لأن الواو للحال
إذا لوجه للعطف ههنا لأن الجملتين الأولى فعلية
طلبية والثانية اسمية خبرية وبينهما كمال
الانقطاع والأحوال شروط لكونها مقيدة
كالشرط فتعاقب الحرية بالأداة كافي قوله أن
دخلت الدار راكبة فانت طالق طالق تطلق
بالركوب تعلقه بالدخول فصار كأنه قال أن
أدبت إلى الفات فانت حرة فان قيل ماذا كر عكس
ما يقتضيه ذلك الكلام فإن الواو لما دخلت
في أنت حرة اقتضت أن تكون الحرية شرطاً
لأدب أنك تكون سائبة عليه لوجوب تقدم الشرط
على المشروط فلا يكون متعلقاً بل تقع الحرية
في الحال قلنا ولا لأنه من باب القلب والتقدير
كن حراً وانت مؤدى إلى الفات وإنما جعل عليه
لا متناعه لم يق الأداة بما دخل فيه الواو لأن
التعليق إنما يصح من يصح منه التخيير وليس
في وسع المتكلم تخيير الأداة فكيف يصح تعلقه
ولما لم يصح العمل بظاهره ولم يكن العمل
بالعطف أيضاً جعل على القلب الذي هو شعبة
من البلاغة وثانياً إن الجملة الواقعة حالاً قائمة
مقام جواب الأمر بدلالة مقصود المتكلم
فاخذت حكمه فعنى الكلام أد إلى الفات
حراً فتكون الحرية سبباً للأداة ضرورة

في الثانية والكلام الأول في الثالثة وقع عن مبرر منه
أيضاً إن المتكلم في المواضع الثلاثة قصد أحدهما
الآخرين وهو أن كل واحد منهما يقع أحدهما
فإنما هو منه جريان تلك الأداة في صورتين ويمكن أن يقال ماذا كره الركن فيها
كأن المعترض والمعارض عاين متغاييرين على ما ترى وما نحن فيه في الصورة
الأولى ليس كذلك فانهما قد عاين طائفتين وطائفتين فلامعنى لا احتمال للرجوع
والانحراب عن الأول تأمل (قوله إذا دخلت محالاً) هكذا في بعض النسخ بزيادة
الضمير المنصوب فينضم أن يكون الداران متغاييرين وفي أكثر النسخ وقع الضمير
مفرداً مؤنثاً فتستكون الدار واحدة والمناسب لقوله السابق أن قوله على الواو
لا يستلزم الرجوع إلى الجملة الأولى إذ لا ينصور الرجوع في صورة الدار الواحدة
(قوله لم يذكر مثالاً) بل يقتصر على قوله وهذه هي قيد الواو لجمع بين
المعطوف والمعطوف عليه مع قيودها كره (قوله ركناً من الركنين) على
أن الأصل أن الواو لا تدخل الجملة الواقعة حالاً لعدم إيمانها بالأولى ومعنى
المعنوي يعني عن الركنين كأنه ضرب زبدراً كما لا أنهما لما كانتا لفظاً
ولا اجتماع الذي بين الحال وذمها من جهة ذلك المطلق احتمالاً مقيداً به
استعارته المعنى الحال فاستعاروه له عند الاحتياج واختلقت مسائلهم على
هذا الأصل أي كون الواو للعطف تارة وللحال أخرى استعارة على أربعة أقسام
قسم يكون الواو فيه للحال فلا تنافي لا غير وقسم يحتمل الأمرين بالانقطاع
وقسم يكون للعطف لا غير لا تنافي وقسم يختلف فيه عند أبي حنيفة ليست
فيه الحال وعندهما الحال أما الأول فذكره بقوله أد إلى الفات وأنت حرة
لا يعتق ما لم يود الألف لأن جواز العطف مشروط باتفاق الجملتين خبرياً
وطلباً وقد عدم ههنا الجملة الأولى طلبية والثانية خبرية فامتنع العطف
فجعل الواو للحال احترازاً عن الانعفاء وإذا جعلت الحال والأحوال شروط
لكونها مقيدة كالشرط تعلق الحرية بالأداة تعاقب الطلاق بالركوب كتعلقه
بالدخول في قوله أن دخلت الدار راكبة فانت طالق فصار كأنه قال أن أدبت
إلى الفات فانت حرة قوله والأحوال شروط شرح لقوله فلا يعتق قبل الأداة وقوله
يتعلق الطلاق بالركوب تعلقه بالدخول بيان أن كون الحال بمنزلة الشرط حيث
أن الجزاء في ذلك المثال تعاقب الحال تعلقه بالشرط هذا ما ذكره في عامة الكتب
واعترض عليه بوجهين الأول أن قولهم الأحوال شروط ليس بسديد لأن

الحال

الحال في المعنى صفة لذى الحال والصفة الحقيقية ليست بمعنى الشرط عندنا
فكيف ما ليس بصريح فيها الثاني سلمنا ~~ان~~ ~~كن~~ مقتضى الكلام حينئذ
شرطية الحرية للاداء فلا يؤدي حتى يعتق فتكون سابقة على الاداء لوجوب
تقدم الشرط على المشروط فلا يكون معاقا على الاداء واجيب عن الاول بان
ذلك من المسلمات عندهم فالتشكيك فيه غير مسموع وفرق ما بين ما هو صفة وبين
ما هو في معناه ظاهر فلا تناقض بين القولين وعن الثاني بوجوه الاول انه من باب
القلب كما في عرضت الناقة على الخوض ورد بان التمسك به في مقام الاستدلال
سحيف وأما هو من الخطابة الثاني ان الجملة الواقعة حالا قائمة مقام جواب
الامر بدلالة مقصود المتكلم فاخذت حكمه فصار معناه أدالى تصر حرافكانت
الحرية متعلقة بالاداء كما ذكره وجه الله ورد هذا ايضا بانه غير مطرد ومقصود
المتكلم ليس يثبت لانه مدعى والثالث ان قوله وانت من الاحوال المقدرة
كافي قوله تعالى فادخلوها خالدين اي مقدرين الخلود في حالة الدخول لا من
الاحوال الواقعة لان غرض المتكلم عدم وقوع الحرية في الحال فيكون معناه
أدالى الفاعل المقدر للحرية في حالة الاداء حينئذ تتعلق الحرية بالاداء ورد بان
الحال المقدرة قليل والمقام الزامى فلا يصلح ذلك له وبان قوله ان غرض المتكلم عدم
وقوع الحرية في الحال ممنوع فان غرضه حصول العوض سواء كان قبل
الحرية او بعدها الرابع ان قوله وانت حر يوجب الحرية للحال لولا قوله ادالى الفا
فبانضمامه اليه تأخر العتق كما يتأخر بانضمام الشرط فكان كالشرط من
هذا الوجه ورد بان التأخير بالانضمام عين النزاع الخامس انه لما جعلت الحرية
حال الاداء صار وصفه فلا يسبقه اذا لان الصفة لا تسبق الموصوف
ورد بانه حال المؤدى لا حال الاداء فلا يكون وصفه السادس ان الحال
قيد لعماله فيكون الاداء فيما نحن فيه مقيدا بالحرية والمقيد مسبوقا
بالمطلق فلا جرم يقتضى ذلك سبق اداء بتقيد بالحرية فيكون مقيدا على الحرية
وفيه نظر ادلا خفاء في ~~كون~~ المقيد مسبوقا بالمطلق وكلامنا ليس فيه
بل في ~~كون~~ المقيد اعنى الاداء مسبوقا بتقيد اعنى الحرية وما ذكره
لا يقتضى ذلك وأما الثاني فكقول من قال لا مرأته انت طالق وانت نصلي او وانت
مصلية فانهم قالوا انه لطف الجملة حتى يقع الطلاق في الحال لان كل واحدة من
الجمليتين كلام تام بنفسه والعمل بالحقيقة ممكن فيكون للعطف وحينئذ لا يتقيد
الطلاق بالصلاة لكن يحتمل ان تكون الواو للحال لان الصلاة تصلح ان تكون

شرطاً للطلاق فإذا نوى الحلال تحت يده ديانة وصار كأنه قال أنت طالق في حال
 صلاتك ولكن لا يصدق قضاء لأنه خلاف الظاهر وفيه تحقير عليه وأما الثالث
 فكقول الرجل لا آخذ هذا المال وأعمل به مضاربة في البر فأنهم قالوا إن هذه
 الواو اعطف بالجملة ولا يَحْتَمِلُ الحلال لأن العمل لا يكون إلا بعد الأخذ فلا يمكن
 أن يقيده الأخذ به فلا يصير العمل شرطاً بل يصير مشورة والمضاربة تبقى عامة
 وأما الرابع فمثل قول المرأة لزوجها طلقني ولك ألف درهم فأنهم اختلفوا فيه
 فحمله أبو يوسف ومحمد على المعاوضة حتى إذا طلقها وجب الألف وحمل أبو حنيفة
 على واو عطف الجملة حتى إذا طلقها لم يجب شيء ما طرقت أن أحدهما أن الواو
 قد تستعار للبناء كما استعيرت له في باب القسم فحمل على هذا الجواز بدلالة قول
 المعاوضة لأن الخلع حال المعاوضة لأنه من جانب المرأة معاوضة وأما هذا مع
 رجوعها قبل قبول الزوج وهذا لأن الحقيقة وهو العطف قد رعت لاختلاف
 الجملة بين خبرها وطالبها وله مجاز صالح وهو أن يكون بمعنى البناء فيصاريه احتراماً
 عن الإنهاء والثاني أن يكون الواو للعال بدلالة حال المعاوضة أيضاً فأنه لغة تنفي
 العوض من الجانبين فيجعل للعال ليصير وجوب الألف عليها شرطاً للطلاق
 وعوضاً عنه لأن نفسها نسلم لها بهذا المال وصار كأنها قالت طلقني في حال كون
 الأول على وقد عرف أن الأحوال شروط فكان معناه طلقني بشرط أن يكون
 لك على ألف فلما قال طلقك كان تقديره بذلك الشرط فصار نظيره قوله أدالي أنما
 وانت حر على ما تقدم وخلاف قوله خذ هذا المال وأعمل به مضاربة في البر فإنه
 لا معنى للبناء ههنا لأنه لو استعيرت للبناء صار معناه خذ هذا المال مضاربة
 بالعمل بالبر فيصير العمل بالبر عوضاً عن الأخذ فيجب العمل بنفس الأخذ
 والعمل ليس بواجب على المضارب لمجرد العقد بالاجتماع ولا يمكن حمله على الحلال
 أيضاً لأن حمل الخلافية على الحلال كان بدلالة المعاوضة ولم يوجد لأن المضاربة
 ليست بمعاوضة لأن المضارب أمين في البدء وسكيل بعد الأخذ في العمل
 شريك بعد ظهور الرابح ولا يبي حسيبة أن الواو للعطف حقيقة والحقيقة لا تترك
 إلا بدليل ولا دليل ههنا والمعاوضة لا تصلح دليلاً لأن معنى المعاوضة في الطلاق
 أمر زائد وما كان زائداً كان جائزاً لنفسه كالألف فلا يصلح دليلاً لترك الأصل وإنما
 كانت المعاوضة زائدة في الطلاق لأن الطلاق إذا دخله العوض صار يميناً
 من جانب الزوج حتى لم يصح رجوعه قبل قبول المرأة ويبحث به في قوله أن
 حلفت بطلاقك فكذا ولو كانت المعاوضة أصلياً صار الطلاق يميناً (قوله)

الفاء للتعقيب اه) اعلم ان موجب الفاء ان يـ ووجود الثاني بعد
 جود الاول بعدية زمانية بغير مهلة سواء كانت للعطف او لربط الجواب
 لشرط والا لكان مقارنا له وليس القرآن موجب له واكن تلك البعدية تكون
 كل شيء بحسبه الا ترى انه يقال ترقح فلان فولد له اذ لم يكن بينهما الامدة
 لحل وان كانت مدة متطاولة ودخلت البصرة فبعد اذ لم يتم في البصرة ولا بين
 البلدين وقال الله تعالى الم تر ان الله انزل من السماء ماء فتصبح الارض مخضرة
 يـ الفاء في هذه الاية للسببية لا للعطف وفاء السببية لا تستلزم التعقيب
 لـ لـ صحة قولك ان يسلم فهو ويدخل الجنة ومعلوم ما بينهما من المهلة واجيب
 ان فاء السببية ايضا لا تخلو عن الترتيب والتعقيب والفاء في ان يسلم فهو ويدخل
 الجنة مجاز عن ثم كما في قوله تعالى ثم خلقنا النطفة علقة فخلقنا العلقة مضغة
 فخلقنا الماضغة عظما فاكسونا العظام لحما ثم العاطفة ان عطفت مفردا على
 فرد تفيدان ملابسة المعطوف بمعنى الفعل المنسوب اليه بعد ملابسة المعطوف
 لـ لـ بلمله بلامهلة ذني قولك قام زيد فعمر وحصل قيام عمرو عقيب قيام زيد
 لا فصل وان دخلت على الصفات المتتالية والموصوف واحد فالترتيب ليس
 ن ملابستها لمدلول عاملها كما كان في نحو قام زيد فعمر وول في مصادر تلك
 الصفات نحو قولك جاء في زيد الاكل فالشارب فالنائم اي الذي يأكل فيشرب
 ينام وان لم يكن الموصوف واحدا فالترتيب في تعلق مدلول العامل
 بموصوفاتها كما في الجوامد نحو قوامهم في صلاة الجسافة يقدم الاقرأ فالأخفه
 فالأقدم هجرة فالأسن وان عطفت جملة على جملة افادت كون مضمون الجملة التي
 بعدها عقيب مضمون الجملة التي قبلها بلا فصل نحو قام زيد فتعد عمرو وقد
 فـ فـ الفاء العطف في الجمل كون المذكور بعدها كلاما مترابا في الذكر على ما قبلها
 كقوله تعالى ادخلوا ابواب جهنم خالدين فيها فبئس مشوى المتكبرين وهذا
 سمي الترتيب المذكور ومن هذا القبيل عطف المفضل على الجممل (قوله وتدخل
 حكم العلة) لما ذكر ان الفاء مطلقة عاطفة اوسببية للتعقيب الزماني اراد ان
 يذكر انها على اي شيء تدخل فقال ان الاصل فيها ان تدخل على حكم العلة لان
 الحكم مرتب على العلة فيكون عقيبها فيصير دخول الفاء عليه نحو جاء الشتاء
 فتأهب وهو في الحقيقة جواب شرط محذوف اي اذا كان كذلك فتأهب ولهذا
 يسمى هذا الفاء فاء السببية فان قيل ان اردتم من ترتيب الحكم على العلة
 ترتيبه عليها في العقل فسلم فان المعاول بعد العلة بالذات لكنه ليس هذا مفهوم

(والفاء للتعقيب) اي لا فاء تكون
 ما بعده بعد ما قبله بغير مهلة قال الشيخ
 عبد القاهر اصل الفاء الاتباع والعطف
 فرع على ذلك الا يرى انه لا يعرى عن
 الاتباع بوجه وقد يكون الاتباع متجردا
 عن العطف كما في جواب الشرط بالفاء
 (ففي) قوله (ان دخلت هذه الدار فهذه
 لا يجئت برك) دخول (احدهما)
 ولا (بتقديم) دخول (الثانية)
 على دخول الاولى (و) لا (بتأخيرها)
 اي الثانية عن الاولى (بمهلة) لان
 الشرط انما هو دخول الثانية عقيب
 الاولى بلامهلة (وتدخل حكم العلة)
 يعني ان الاصل ان تدخل انما حكم العلة
 لترتبه عليها نحو جاء الشتاء فتأهب
 (فقوله فهو حرفي جواب من قال بعث
 منك هذا العبد) اذا قبول (للمبع
 واعناق) للعبد لانه ذكر الحرية بحرف
 الفاء عقيب الايجاب وهي للترتيب

ولا يرتب العتق على الإيجاب إلا بعد ثبوت
القبول فيثبت ذلك بطريق الافتضاء بخلاف
قوله هو حر أو هو حر حيث لا يكون قبولا
للبيع لعدم ما يوجب التعقيب فبقى احتمالا
رد الإيجاب بأن جعل أخبارا عن الحرية
الثابتة قبل الإيجاب والقبول البيع بأن
يجعل إنشاء الحرية في الحال فلا يثبت القبول
بالشك ويسعى هذا فاء التفرع والسببية
(وقد تدخل) الفاء (العلل إذا دامت)
تلك العال فانها إذا كانت دائمة كانت في حالة
الدوام متراخية من ابتداء الحكم كما يقال لمن
هو في قيد ظالم أبشر فقد تاله العوث فان
العوث بعد ابتداء الإخبار أو يسمى هذا فاء
التعليل لانها بمعنى لانه (ففي) قوله
(أدلى) الفافان حرية في حال (لان معناه
أدلى) الفافان حر وانما لم يحمل على تعليق
الحرية بالأداء كما هو حقيقة الفاء بتقدير
ان أدلى إلى الفافان حر لان الأضمار
خلاف الأصل فلا يصار إليه بالضرورة فان
قيل دخول الفاء على العمل أيضا خلاف
الأصل قلنا فيما ذهبنا على حقيقة الفاء من
وجه لان العلة لما كانت مستدامة يحصل
الترتيب فكان أولى من الأضمار وفيه بحث
لان الأضمار وان كان خلاف الأصل إلا ان
فيه عملا بحقيقة الفاء من كل وجه فينبغي
ان يكون أولى فالصواب ان يقال بتقدير
الشرط الناقض إلى المستقبل عند التلفظ به
لم يعهد مع الماضي نحو أتاني أكرمك فعدم
تقدير الشرط مع الاسمية وهي البعد من
الماضي أولى (ويستعار) الفاء (لأو في)
قوله (فلان على درهم فدرهم)

الفاء لان موجب التعقيب الزماني وان اردتم به ترتيبه على الزمان فهو
لان العلة مع الحكم زمانا كما صرحوا به واجيب عنه في التفرع بان الزمان
الترتب بالذات قوله ليس ذلك مفهوما ففاء مسلم لكن كون الفاء سببية في الترتيب
الذاتي فيما نحن فيه مذكور فيجوز ان يكون مرادهم انها سببية في الترتيب
المعول على العلة سيما اننا انظرنا الى وجود الترتيب وانما استدلال رجحاننا عليه
بقوله لترتبه عليه اسمع ان الخسائق لا تحتاج الى الاثبات بنابلي فانه لا يحتاج
استعمل الاسد في الهيكل المخصوص لكذا بل يقال استعمل الاسد في رجل
الشجاع لوجود الوصف المشهور فيه فعلى هذا الجواب لا يستقيم قوله ان
الأصل وقوله الا ان كما هو حقيقة الفاء لان الظاهر منهما كون فاء حقيقة
في الترتيب الذاتي بل الاولى على هذا الجواب ان يقول ان الفاء فاعية الزماني
وقد تدخل على المعول وعلى العلة كما في التتبع (قوله لا بعد ثبوت القبول)
أي للتأنيع العتق في غير الملك فيلغو (قوله بطريق الافتضاء) وصيانا لظلام
العاقلة عن الغرور وصار كأنه قال قبلت فهو حر (قوله ويسعى هذا في التفرع
والسببية) أي الداخلة على المسبب على ما اشعر به عطية على التفرع في
يتفرع على هذا الأصل ما قال اصحابنا فيمن قال لخياط انظر الى هذا الثوب
ايكفي قيصا فنظر فقال نعم فقال فاقطعه فاقطعه فاذا هو لا يكفيه ان لخياط
يضمن ما نقص لان الفاء للتعقيب فذكره يبين انه شرط للكفاية في القطع لانه
امر بقطع مرتب على الكفاية فصار كأنه قال ان كفاي قيصا فاقطعه والمعاني
بالشرط معدوم قبل وجوده فاذا لم يكنه كان القطع بغيره فاذن فيكون ضامنا
بخلاف ما لو قال اقطعه فاقطعه وهو لا يكفيه فانه لا يضمن لان قوله اقطعه اذن
مطلق فلا يكون القطع بعده موجبا للضمان لا يقال قد غره بقوله يكفيك فينبغي
ان يجب الضمان لان الغرور لمجرد الخبر اذا لم يكن في ضمن عقد ضمان لا يوجب
الضمان كما لو قال اسلك هذه الطريق فانه امن فسلكت فخذ الاص متاعه لا يضمن
الخبر ولذلك قالوا فيمن قال لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق فطالق وهي غير
مدخول بها فدخلت الدار انه يقع على الترتيب وتبين بالاول بالاتفاق بخلاف
قوله ان دخلت الدار فانت طالق وطالق بالواو على ما تقدم من الخلاف بين أبي
حنيفة وصاحبيه (قوله وقد تدخل الفاء العال) قد عرفت الأصل ان
لا تدخل الفاء على العال لامتناع تأخرها عن المعول الا انها قد تدخل عليها اذا
كانت العلة مما تدوم لانها في حالة الدوام تكون متأخرة عن ابتداء الحكم فتصير

بمعنى المتأخرة وتكون مستعملة في موضعها من وجه كقولك ان هو في قيد ظالم
وقد ظهرت امارات الخلاص أبشر فقد اتاك الغوث وقد نجوت باعتبار ان
الغوث علة باقية بعد ابتداء الابشار وتسمى هذه فاء التعليل لانها بمعنى لام
التعليل والابشار يستعمل لازما ومتعديا وهما بمعنى اللزوم اي صرذا بشاره
وتظهر ما قالوا فيمن قال لعبد آتالي الفاسقات حرانه يعنى حاله وتقديره آتالي
الفا لانك حر لان الحرية والعقود الله دوام فاشبه المتأخر فتعجز به الحرية ومثله
ايضا ما لو قال لحر في انزل فانت آمن انه آمن نزل اولم ينزل لان الامان وهو العلة
دواما فان قيل لم يعمل قوله آتالي الفاسقات حر على تعليل الحرية بالاداء حتى
يكون قوله آتالي الفاسقات لقوله انت حر كما هو حقيقة الفاء ليصير كأنه قال ان
أتيت الى الفاسقات حر فالجواب ان ذلك يحتاج الى الانحصار فلا يصار اليه
بلا ضرورة لانه خلاف الاصل فان قيل دخول الفاء على العلة ايضا خلاف
الاصل فالجواب بان فيما قلنا عمل الحقيقة من وجه لان العلة لما كانت مستدامة
حصل الترتيب فكان اولى من الانحصار ورد بان الانحصار وان كان على خلاف
الاصل ففيه على حقيقة الفاء من كل وجه فيكون اولى واجيب عنه بوجهين
احدهما ما ذكره بقوله ان تقدير الشرط الناقل الى المستقبل اه والثاني انه على
تقدير الانحصار لا يبيح البناء للعطف لان الفاء في جواب الشرط للتعقيب المحض
للعطف وهو عورض بانها في العلة كذلك واجيب بان الفاء في العلة للتعقيب
المحض وهو عمل من وجه لغوات معنى العطف وفي الجزاء كذلك فعارضه فخرج
ما قلنا بعدم الانحصار فان قيل الفاء في العلة ليست للتعقيب من كل وجه
وفي الجزاء للتعقيب من كل وجه فعارض ذلك جهة الانحصار اجيب بان
الانحصار اقوى لانه خلاف الاصل من كل وجه فلا يعارضه ذلك وهذا وانما
عدل رحمه الله عما في التوضيح من ان المعلول اذا كان مقصودا من العلة يكون علة
عامة فتصير الله مع اولادها فاندخل على العلة لانه ان اراد ان المعلول علة عامة
للعلة معنى او افظا ممنوع وان اراد انه علة لم وجودا فعلى تقدير تسليمه يقتضي
عدم التفرقة بين العلة الدائمة وغيرها (قوله حتى لزمه درهمان) قال الشافعي
لزمه درهم واحد لان الحقيقة قد تعذرت لا محالة ولا يمكن صرفه الى الوجوب
ايضا لان وجوب الثاني بعد الاول متصلا به غير متصور اذ لا بد من مباشرة
سبب آخر بعد وجوبه فينتقل لا محالة فعمل على جملة مبتدأة محذوفة المبتدأ
الثاني كيد مضمون الجملة الاولى كانه قال فهو درهم قلنا جعله جملة مبتدأة

حتى لزمه درهمان لان الفاء ثابتة بها
ولا يمكن رعايته بين العينين حقيقة بل
بين الفعلين والدارهم في الذممة في حكم
العين فلا يصور فيها الترتيب فيعمل الفاء
مجازا عن الواو ابشار كتهما في نفس
العطف ويجوز ان يصرف الترتيب الى
الوجوب لا الواجب وتبقى الفاء على
حقيقتها (وشم التراخي) وهو ان يكون
بين المعطوفين سهلا لكن ذلك التراخي عند
اي حنيقة (في التكلم) ويلزمه التراخي
في الحكم بمنزلة ما لو سكنت ثم استأنف
قولا بكلمة التراخي اذ لو كان التراخي
في الحكم دون التكلم اسكان التراخي
موجودا من وجه دون وجه ولا يها
دخلت في اللفظ فيجب ان يارثر التراخي
فيه ايضا (وعندهما في الحكم)
لا التكلم لانه متصل في التكلم حقيقة
فكيف يجعل منفصلا والعطف لا يصح
مع الانفصال فينبغي ان يكون الاتصال
لفظا من اعاءة الحق اللفظ قلنا ليس المراد انه
تراخي اللفظ بل تراخي الحكم الحاصل
عند تراخي اللفظ وصحة العطف تعتمد على
الاتصال صورة ولا نزاع في اعتباره حتى
تم الثاني بما تم به الاول

وانما النزاع في جعله الاتصال الصوري
المشروط في العطف بمنزلة الاتصال
الصوري حتى لا يتعلق الثاني بما يتعلق
به الاول (فانما قال) الزوج (غير
الموطوءة انت طالق ثم طالق ثم طالق ان
دخلت الدار تزول الاول) لعدم تعلقه
بالشرط الا في لانه كالمفصل عنه صورة
(ولغا الباقي) لعدم الحمل لان المرأة غير
موطوءة (ولو قدم الشرط لتعلق الاول)
وفائدة انه ان ملكها نائبا ووجد الشرط
يقع الطلاق (ونزل الثاني) في الحال
لعدم تعلقه بالشرط كانه قال ان دخلت
الدار او طالت طالق فسكت ثم قال انت طالق
(ولغا الثالث) لعدم الحمل فان قيل
يفتحي ان يباغوا الثاني ايضا لان التراخي لما
اعتبر في اللفظ صار كانه سكوت ثم قال طالق
فيكون خبرا بلا مبتدأ فيلغو ضرورة
فتسا انا لم يبلغ لما عرفت ان جهة العطف
مبنية على الاتصال صورة وذلك
موجوده هنا فيعتبر في الثاني ما تم به
الاول (وفي) حق (الموطوءة ان آخر
الشرط نزل الاول والثاني) في الحال لعدم
تعلقهما بالشرط فكانه سكوت عليهما ثم قال
انت طالق ان دخلت الدار ولما كانت
موطوءة كانت محللا فيقع طلقان
(وتعلق الثالث) لقربه بالشرط (وان
قدم الشرط) (تعلق الاول) لانصاله به
(ونزل الباقي) اي الثاني والثالث لوجود
الحمل (وقالا) الحمل المذكورة (يتعلقن
جميعا) بالشرط (ويتران بالترتيب)
عند وجود الشرط

لا يصح الا باسما فيه تركه لثبوت انقضاء وهي العطف ولغاؤه من كل وجه لانه
يبقى قوله على درهم درهم وفيما ذهبنا اليه تركه لثبوت من وجه واحد بارها من
وجه الرجوع التعقيب الى الوجوب فكان احق ما قاله السافى ولان في جعله
مستعارا من الواو رعاية كون المعطوف مغايرا للمعطوف عليه وهو الفصل
واضواء السافى يبقى الغاير بينهما ففصلان ما ذهبنا اليه اولى (قوله من
المعطوفين ممله) اي في التعليل المتعلق بهما (قوله كمال التراخي) يعني انما
اطلق التراخي والمطلق يتصرف الى السكوت وذلك بان يثبت في السبب اي التكميل
والحكم جميعا اذ لو كان في الحكم وحده لمكان ثباته من وجه دون وجه ولا يثبت
لما دخلت في اللفظ يجب اظهار مغايرته في نظم وفي الحكم وايضا التراخي في الحكم
مع عدمه في التكميل بمنع في الانشآت لان لا حكم لا تراخي عن التكميل فيها
فاذا ظهر التراخي في اللفظ صار اللفظ كالوقف بالسكوت (قوله متصل في التكميل
حقبة) عرف ذلك حسا فاذا عرف اتصاله حسا فلا يجعل منفصلا لما فيه من
تخليط احسن ونقص فاعادة العطف من عدم جوازها مع الاتصال (قوله
المواصل) صفة التراخي لا الحكم (قوله حتى تم الثاني بما تم به الاول)
يعني ثم ثم طالق بما تم به انت طالق في امثال الا في من قوله ان دخلت الدار (قوله
بمنزلة الاتصال الصوري) حيث قال صار اللفظ كالوقف بالسكوت (قوله
نزل الاول) اي في الحال لانه وان وجد في آخر الكلام ما يغايره الا ان من
شرط التغيير الاتصال ليكون كلاما واحدا فيتم وقف اوله على آخره وهذا اعظم
التراخي في الكلام صار كل منهما بمنزلة كلام منفصل عن الآخر (قوله وفائدة انه)
كانه قيل ما فائدة تعلق الاول بالشرط بعد نزول الثاني فاجاب عنه بان الزوج ان
ترجعهما بعد كونها مطلقة بقوله ثم طالق الاول ووجد الشرط يقع الطلاق
المعلق به ولا يخفى عليك انه لو ذكر ان هذه الفائدة بعد قوله ونزل الثاني لمكان
اولى تأمل (قوله فسكت ثم قال انت طالق) قال في التوضيح وانت طالق
بالواو وبين في التلويح فائدة ذكر الواو بعد كونه بمنزلة السكوت بان ثم تنضم
معنى الجمع والتراخي واذا قام السكوت مقام التراخي بقي الجمع وهو معنى الواو انتهى
وكان الشارح غفل عن هذه النكتة ونزل ذكر الواو (قوله لما عرفت ان جهة
العطف مبنية ام) الاولى ان يقول ان اثبات المشاركة فيما تم به الاول مبنية على
الاتصال صورة كما وقع في التلويح وهذا لان الكلام في اثبات المشاركة
في المبتدأ تأمل (قوله الحمل المذكورة) اعني انت طالق ثم طالق ان دخلت

الدار فاتهم ساجل ثلاث (قوله في الصور كلها) أي الصور الأربع باعتبار تقدم
 الشرط وتأخره في غير الموطوءة (قوله لأن التكفير قبل الحدث ليس بواجب)
 يعني أن العمل بحقيقة ثم يقتضى وجوب التكفير قبل الحدث عملاً بموجب الأمر
 وهو خلاف الإجماع ومناقض للرواية المشهورة فلا يجوز فكان الجواز متعيناً
 فاستعمل معنى الواو ليندفع المحذور وقال الشافعي إذا كفر بالمال قبل الحدث جاز
 واستدل بالحديث المذكور بأن قوله فليتكفر عن يمينه ثم ليأت يدل على جواز ذلك
 وما روى في الرواية الأخرى فليأت بالذي هو خير ثم ليكفر فمحول على الوجوب
 فالأول يحمل على الجواز عملاً بما واجبه بان الأول أيضاً يدل على الوجوب ففي
 جملة على الجواز ترك العمل بحقيقة الأمر وهو لا يجوز فإن قيل وفيما ذكرتم ترك
 العمل بحقيقة ثم وإن كان العمل فيه بحقيقة الأمر وفيما ذكره الخصم عكس ذلك
 فما وجه الترجيح أجيب بأن المقصود من سوق الكلام هو وجوب الكفارة فحمل
 ما هو راجع إلى المقصود على الحقيقة الأولى من عكسه فحملنا الأمر الدال على
 المقصود على الحقيقة ونعم على الجواز إليه أشار الشارح بقوله تحقيقاً لما هو المقصود
 وبأن فيما ذهبنا ترك الحقيقة من وجه وفيما ذهبتم تركها من وجوه حمل على الجواز
 وترك العمل بالاطلاق لأن التكفير بالصوم قبل الحدث لا يجوز عندكم أيضاً والأمر
 بالتكفير ثبت مطابقة غير متيد بالمال وترك رؤية الحدث خيراً فإن جواز تعجيل الكفارة
 غير موقوف على الخيرية عندكم فكان ما قلنا أولى فإن قيل لما صار معنى الواو وجب
 أن يجوز كيف ما كان عملاً بطلاق العطف أجيب بأننا إنما حملناه على الواو ليعني
 الأمر على حقيقة فلو قلنا بالجواز كيف ما كان عاد على موضوعه بالنقض فإن
 قيل فليزعم حمل المطلق على المقيد واسم قائم به أجيب بأن حديثنا مشهور فتجوز
 الزيادة به (قوله أي جعله في حكم المسكوت عنه) أعلم أن بل إما أن يليها مفرد
 أو جملته وعلى التقديرين فهي للاضراب عما قبلها بأن جعل حكم ما قبلها مسكوتاً
 عنه ومنسوبة إلى ما بعدها فإن وليها مفرد فهي حرف عطف فإن تقدمها أمر
 أو إيجاب نحو اضراب زيد بل عمراً أو قام زيد بل عمرو يكون ما قبلها مسكوتاً عنه
 فيجوز أن يكون الخطاب ما موراً بضراب زيد وإن لا يكون ما موراً به وإن
 تقدمها نهي أو نفي نحو ما قام زيد بل عمرو أو لا يقيم زيد بل عمرو ويكون ما قبلها
 كالسكوت عنه أيضاً ويجعل ما بعدها مثبتاً عند الجمهور فكانت قامت عمرو
 ولتقم عمرو وعند المبردين ما بعدها منقياً لأنها للاضراب عن الأول فكانت
 قلت بل ما جاء في عمرو كأنهم ساجل ثلاث في الإثبات مسنداً إلى ما بعدها

في الصور كلها لأن ثم للعطف بالواو في
 الحكم بالوجود العطف يتعاقب الكل بالشرط
 ولوجود الواو حكم يقع من ثباتها كانت
 عند وجود الشرط موطوءة يتبع الثلاث
 والافترق واحدة وباقى الباقي لم يمتل
 (وإنما عار) ثم (لأواو) بجامع كونها
 للعطف (قوله عليه السلام) من حلف
 على عين ورأى غيرها خيراً منها (فليتكفر
 عن يمينه ثم ليأت) بالذي هو خير وإنما
 حملناه عليه عملاً بالرواية الأخرى فليأت
 بالذي هو خير ثم ليكفر عن يمينه فإن ثم
 في هذه الرواية على حقيقتها إذ الكفارة
 واجبة بعد الحدث إجماعاً وهذه الرواية
 هي المشهورة ولا يعارضها الرواية الأولى
 لأنها غير مشهورة كذا في الأسرار ولو
 صحت إمكان ثم ثمة بمعنى الواو جاز أن لا
 حملنا بحقيقته لا يمكن العمل بحقيقة الأمر
 لأن التكفير قبل الحدث ليس بواجب
 بالإجماع فتعين الجواز في ثم دون الأمر
 فحقيقة ما هو المقصود وهو الأمر بالتكفير
 إذا الكلام سيق له (وبل للاضراب عما
 قبله) أي جعله في حكم المسكوت
 عنه بلا تعرض للنفي والإثبات

وان وليم اجلة فهي لا تضرب ايضا بمعنى التنازل من الجدة الاولى الى الثانية
 لكونها اهم وقد تجبى الغلط في الاولى ثم ان ما يليها المفرد تكون عاطفة بالخلاف
 واما ما يليها الجملة ففيها خلاف والصحيح انها عاطفة ايضا واما ما ذكره في المعنى عن
 الكوفيين من ان بل بعد الايجاب وقد وليم المفرد يجوز ان تكون عاطفة عندهم
 فقد قال في الرضى انه وهم من صاحب المعنى فان الكوفيين يجوزون عطف المفرد
 لكن بعد الايجاب جلا على بل (قوله واذا انضم اليه لا صارنا في نفيه) اي سواء
 وقع بعد الايجاب او الامر نحو قام زيد لا بل عمرو وانضرب زيد الابل عمرا او وقع
 بعد النفي والنهي الا ان معنى لا يرجع في الايجاب والامر الى ذلك الايجاب والامر
 المقدم لا الى ما بعد بل وفي النفي والنهي يرجع الى معنى ذلك النفي والنهي مؤكدة
 لمعناها وما بعد لا بل حيث يفتد باق على الخلاف انما كورين الجمهور والمبرد كما
 في الرضى (قوله وقيل هو الرجوع) اي معنى الاضرب هو الرجوع (قوله وهو
 في الاخبار دون الانشاء) فان قيل هذا شاذ فان الرضى حيث قال ولا تجبى
 بل العاطفة للمفرد بعد الاستفهام لان التدارك الغلط الحاصل عن الجزم
 بمصول مضمون الكلام او طلب تحصيله ولا جزم في الاستفهام لا بمصول نفي
 ولا بتحصيله حتى يقع غلط في تدارك وكذا قيل انها لا تجبى بعد التخصيص
 والنهي والترجي والعرض والاولى ان يجوز استعمالها بعد ما يستفاد منه معنى
 الامر والنهي كالتخصيص والعرض انتهى فانه ظاهر في ان الاضرب يكون
 في الامر ايضا الا انه في الامر اضرب عن طلب تحصيل مضمون الكلام لا عن
 الجزم بمصول مضمونه كما في الايجاب قلنا ليس مرادهم بالانشاء ههنا اعم
 من الانشاء الطلبي كالامر والنهي ومن الانشاء الشرعي كالعقود الشرعية من
 البيع والشكاح والطلاق وغيرها بل مرادهم هو الانشاء الشرعي وهو
 لا يشمل الرد والرجوع (قوله وهو اعم من الكذب) لانه يكون عن سهو
 وخطا ايضا ولا يخفى ان الانشاء كما لا يحتمل الكذب لا يحتمل السهو
 والخطا ايضا (قوله ايجاد معنى بالفظ يقارنه في الوجود) فان قوله انت طالق
 واحدة في انت طالق واحدة بل ثنتين انشاء فكم يتلفظ به يوجد طلاقة واحدة
 فلا يمكن اعدام تلك الطلاقة بقوله بل ثنتين فيقع الثلاث بالضرورة للمدخل بها
 لبقاء المحل بعد وقوع الواحدة بخلاف قوله على درهم بل درهمان فانه يلزم
 درهمان استحسانا لثلاثة لانه اقرار والاقرار اخبار فيحتمل التدارك الا ان
 التدارك في الاعداد يراد به نفي انفراد ما اقربه او لا نفي اصله على ما بينه رحمه الله

واذا انضم اليه لا صارنا في نفيه فخر جاني
 زيد لا بل عمرو وكذا ذكره المحققون فعلى
 هذا لا يكون معنى التدارك في قوله
 (واثبت ما بعده على سبيل التدارك)
 ان الكلام الاول باطل وغلط بل ان
 التكلم به ما كان ينبغي ان يقع وقيل هو
 الرجوع عن الاول وابطاله واثبات الثاني
 تدارك لما وقع اولاً من الغلط فلا يقع في
 كلام الله تعالى الاحكامية او بتأويل
 الاضرب انما يصح اذا احتمل الصدارة
 والرجوع وهو في الاخبار دون الانشاء
 لان التدارك لا كذب ولا كذب في
 الانشاء كما ظن صاحب التنقيح فانه
 تدارك الغلط وهو اعم من الكذب بل
 لان الانشاء ايجاد معنى بالفظ يقارنه في
 الوجود فكم يتلفظ بوجوده فلا يمكن
 اعدامه حين هو موجود (فق) قوله
 (انت طالق واحدة) لانه لم يمكن ابطال
 الموطوءة ثلاثاً ولا يخلو الاخير ان
 الاول لكونه انشاء وقد وقع (له على)
 لبقاء المحل (بخلاف) قوله
 درهم بل درهمان

تعالى فكانه قال على درهم ليس معه غيره ثم تدارك ذلك الا فراد وبطله فقال بل
معه درهم آخر كما يقال سني ستون بل سبعون حيث يراد زيادة العشرة فقط
بخلاف ما اذا خالف جنس المال مثل على الف بل الفانوب حيث يلزمه الجميع
(قوله فانه يلزم درهمان استسنا) ويلزمه ثلاثة دراهم قياسا وهو قول زفر
لانه لا اعتراض عن الاول وابطله لكنه لا يملك ابطاله فيلزمه ثلاثة (قوله اى
التدارك) هـ ~~استدراك~~ افسره في التلويح وفيه اشارة الى عدم الفرق بينه وبين
الاستدراك لكنه قال في التقرير بالاستدراك قطع توهم السامع فاذا قال
ما جاءني زيد والسامع سمع فقد يتوهم انه لما لم يجي زيد لم يجي عمرو فقطع
توهمه بقوله لكن عمرو وعلى هذا يكون الاستدراك غير التدارك لانه انما كان
باعتبار غلط المتكلم في الكلام لا باعتبار توهم السامع ولان التدارك يأتي بعد
الاثبات والنفي واما الاستدراك فلا يكون الا بعد النفي وان بل تفيد اثبات ما بعدها
ونفي الاول والاستدراك يفيد اثبات ما بعده فاما نفي الاول فبدليه انتهى
والمراد بدليه هو النفي الموجود فيه سرىحا (قوله اذا توهم مخاطب عدم
يجي عمرو ايضا) هذا هو المشهور وقال في المفتاح انه يقال لمن توهم ان زيدا
جاءك دون عمرو فعلى المشهور ان لكن يكون نقصر الافراد وعلى ما في المفتاح
لنقص القلب (قوله وهو لا يجهل النفي) لان حرف النفي انما يدخل على
الحكم ولا حكم في المفرد (قوله لاحتمال كل من الجملتين النفي) يعنى انها
اذا دخلت على جملة فقلت الجملة فتمتل النفي فيكون ما قبلها منفيافي معنى
اختلاف الكلامين بالنفي والاثبات سواء كان المنفي هو الاول او الثاني لكنهما
ايست نظيرة بل في الوقوع بعد النفي والايجاب حين دخلت على الجملة كما ظن
لان بل لا اعتراض عن الاول ولكن لا اعتراض فيها اصلا بل تفيد تحقق الحكمين
معاً (قوله يمكن الجمع بينهما) اذ لو اتحد محل الاثبات والنفي لا يمكن جمعهما
لامتناع اجتماع النقيضين في محل واحد (قوله فان الكلام لما اتسق) اى
انتظام وارتبط والمراد ههنا ان يصلح ما بعد لكن تدارك كما قبلها كما في جاءني زيد لكن
عمرو لم يجي زيد قائم لكن عمرو فاعاد وما اكرمت زيد لكن اهنته بخلاف ما جاء
زيد لكن ركب الامير وزيد قائم ~~لكن~~ عمرو ليس بكاتب وبالجملة لا بد ان يكون
المذكور بعد لكن انما يكون الكلام السابق بحيث يتوهم منه مخاطب عكسه
او يكون فيه تدارك لما فات من مضمون الكلام السابق وههنا ان كلام المقر له
موافق لكلام المقر لا تفاقمهما في اصل المال فانه لم يصرح بزاد بل الاقرار وهو

فانه يلزمه درهمان استسنا لان التدارك
بمثل هذا الكلام عادة التدارك يبنى
انفراد ما اقربه اولاً لا يبنى اياه كيف
واصله داخل في الثاني فلو صح التدارك
بني اياه لا يجمع النفي والاثبات في نفي
واحد فكانه قال على درهم ليس معه
واحد فكانه قال بل معه درهم آخر
غيره ثم تدارك فقال بل سبعون (واكان
سكناً بل سني ستون بل سبعون وهو رفع
للاستدراك) اى التدارك هو رفع
التوهم الناشئ من الكلام السابق مثل
ما جاءني زيد لكن عمرو اذا توهم المخاطب
عدم مجي عمرو وايضا لمخاطبة بينهما بعد
النفي ان دخلت المفرد فانه لما وضعت
للاستدراك وجب مغايرة ما بعدها
لما قبلها فاذا عطف به مفرد وهو لا يجهل
النفي يجب ان يكون ما قبلها منفيافي معنى
المغايرة (ويجب اختلاف طرفيها)
نفيًا واثباتًا لفظًا نحو جاءني زيد لكن عمرو
لم يجي او معنى نحو سافر زيد لكن عمرو
حاضر (ان دخلت الجملة) لاحتمال كل
من الجملتين النفي والاثبات ليحصل معنى
الاستدراك ثم ان كونه الاستدراك ليس
على الاطلاق بل (بشرط اتساق الكلام)
اى انتظامه بان يصلح ما بعد لكن تدارك
لما قبلها

الالف بل قال لا وهو يصلح رد للجهة والاصل فماذا وصل به قوله ولكنه غصب
علم انه نفى السبب لا اصل المال فقيه تداولت لمافات من السداد السابق (قوله
وذلك بطريقين) ولو قال بشيئين او امرين اكان اولي كماله فقهرك (قوله
فنفى القرض وانبت الغصب) قيل ان مقتضى صحة الاقرار فيما ذكرتم انه اذا
شهد احد هما بان علي زيد الف بسبب الغصب والاخر بان عليه انما بسبب
القرض ان تقبل شهادتهما لانه لا تفاوت في ثبوت الحكم عند تعدد السبب اذا
كان مما يثبت به الحكم لكن لا تقبل بالاتفاق لاختلاف السبب فوجب
ان لا يقبل الاقرار ايضا الجيب ببيان الفرق بان المدعى منكر لاحد الشاهدين
ضرورية انه يدعي اما الغصب واما القرض فسقط احد الشاهدين عن الاعتبار
فلا يثبت اصل المدعى فان تكذيب المدعى احدا شاهديه كاسكار اصل ثبوت المال
بخلاف مسئلة الاقرار فان تكذيب المقر له للمقر ليس في اصل الثبوت بل
في الجهة ولا يضره ذلك فافترا (قوله كنول المولى لامة تزوجت ام) هذا
مثال لفوات الامر الثاني اعني مغايرة محلي النفي والاثبات وليندر مثال فوات
الامر ومن امثلة هذا ما قالوا في رجل في يده عبد فاقربان العبد فزيد فقال المقر له
ما كان لي قط لكنه لعمر و فان وصل الكلام فهو لعمر ووان فصل بردي على المقر
الاول لان قوله ما كان لي قط تصريح بنفي ملكه عن العبد فيحتمل ان يكون نفيا
عن نفسه اصلا اي من غير تحويل الى آخر فيكون رد الاقرار وهو الظاهر لانه
خرج جوابا له والمقر له ينفرد برد الاقرار فيرد برده فيرجع الى المقر له الاول
ويحتمل ان يكون نفيا عن نفسه الى غير الاول فيكون نفو بلا يجوز ان يكون
العبد معروفا بكونه لزيد ثم وقع في يد المقر فاقربانه لزيد فقال زيد العبد وان كان
معروفا بكونه لي لكنه في الحقيقة لعمر و فيكون قوله لكن اعمر و بيان تغيير ذلك
النفي وبيان التغيير لا يصح الا موصولا فاذا وصل ثبت حكم صدر الكلام
وعجزه مع التوقف الصدر عليه لانه ثبت الحكم في الصدر ثم خرج عنه العجز
فصار وصله به ببيان انه نفى الملك عن نفسه الى عمر و ولا انه نفاه مطلقا واذ فصل كان
نفيا مطلقا اي عن نفسه لا الى احد فكان رد الاقرار وتكذيب المقر ثم قوله بعد
ذلك لكنه فلان شهادة للمقر له الثاني بالملك على المقر الاول وشهادة القود
لا تثبت الملك فيبقى العبد ملكا للمقر الاول فيكون قوله لكنه فلان كلاما
مستأنفا كذا في البردوي واستشكل بان لكن المشددة ليست من حروف العطف
بل من الحروف المشبهة بالفعل واجيب بانه ذكره بطريق الاستطراد لا شرا كهما

وذلك بطريقين الاول ان يتحقق بين اجزاء
الكلام ارتباط معنوي ليحصل العطف
والثاني ان يكون محلي الاثبات غير محلي
النفي ليمكن الجمع بينهما (كان) اي
كقوله لك (على ان قرض فقال)
المقر له (لا لكن غصب) فان الكلام
لا اتفق مع الوصل بل كان محلي على
الخطأ في السبب لا الواجب فنفى القرض
وانبت الغصب (فلولا) اي لو لا
الاتفاق بان يفوت احدهما
المذكورين ولا يصلح ان يكون ما بعدها
تبدل كلاما قبلها (بكون ما بعدها
كلاما) (مستأنفا) لانعلق له بما قبله
(قوله المولى لامة تزوجت بغير اذنه)
اي المولى (لا اجيزه النكاح لكن اجيزه
بما تدين) لانه نفى اجازة النكاح وانما
اصلها فلا معنى لاثباته بما تدين وانما
يكون مستقلا لو قال لا اجيزه بما تدين لكن
اجيزه بما تدين ليكون التدارك في قدر
المعنى لا اصل النكاح هذا هو الموافق
لرواية الجوامع وكتب الاصول وزعم
صاحب الكشف انه اذا قيل لا اجيزه
النكاح بما تدين لكن اجيزه بما تدين كان
كلاما غير متسق لما فيه من نفى فعل
واثباته بعينه وحين اعترض عليه بعض
الافاضل

في الاستدراك ولهذا لم يذكر المصنف (قوله بان النفي في الكلام المقيد) اي
 حيث لا يلزم في المثال المذكور نفي فعل الشكاح واثباته بعينه كما زعم صاحب
 الكشاف بل انما يلزم نفي قيد واثبات قيد آخر ولا يخفى عليك ان هذا الاعتراض
 تنص اجمالى فصار الجواب منعاً للشاهد (قوله فيه بحث) حاصل الاول ان المنع
 المذكور من قبيل المسكوبة لانه منع مقدمة يشهد بصحتها نقل الأئمة ورجوع
 الصحة في امثال هذه المقدمة نقل الأئمة وحاصل الثاني الحل لكنه خارج عن
 قانون المناظرة لان الحل في مقابلة المنع ليس بموجه (قوله في الاعتراض اه)
 اقول الاولى ان يقول على اننا نقول ابتداء لانسلم اه على ما وقع في حاشية على
 الثاني يعني ان ما اجاب به عن اعتراض بعض الافاضل لا يصلح جواباً لكونه
 منظوراً فيه بالوجوه الثلاثة المذكورة ولو سلم ذلك لكن نقول ابتداء لانسلم ان
 قوله لا اجيزه بمائة ~~لكن~~ اجيزه بمائتين يفيد نفي فعل واثباته بعينه على ما زعمه
 صاحب الكشاف حتى يكون غير متسق بل يفيد نفي مقيد بمائة واثبات مقيد بمائتين
 فلا يتجه محل النفي والاثبات (قوله واو لا حذ ما فوقه) ذكر في المغنى ان اسحق
 عطف وله اثنا عشر معنى الشك والابهام والتخبر والاباحة والجمع المطابق كالواو
 والاضراب والتقسيم ومعنى الا ان والشرطية والتبعية ثم قال التحقيق ان
 او موضوعاً لاحد الشئيين او الاشياء على ما ذكره المتقدمون واما بقية المعاني
 فستفادة من غيرها فاصنف اختصاراً مسلك المتقدمين وقال مختصراً او لاحد
 ما فوقه بدل قواهم لاحد الشئيين او الاشياء و اشار بجعل الاحد بمعنى الواحد
 الى ان هو زعمه بمبدلة من الواو كما في قل هو الله احد وهذا لان احداً قد يجيء
 بمعنى الجمع بدليل دخول بين عليه وعدو ضمير الجمع اليه كما في قوله تعالى لا نفرق
 بين احد من رسله وما منكم من احد عنه حاجزين ولهذا سروه في قوله تعالى
 لست منكم احداً من النساء بمعنى جماعة من جماعات النساء ولا يخفى ان معنى الجمع
 غير مستقيم ههنا (قوله بل بمعنى انه اكثر) اي الشك اكثر مما يحصل من محل
 الكلام لان محل الكلام هو الاخبار والاخبار بمعنى واحد الشئيين او بالانصاف
 باحد الشئيين يكون غالباً بالشك المتكلم فيه والاما الخبر عن احد هما فبغير عين
 هذا ما ذكره ولا يخفى عليك انه يلزم على هذا التقرير ان يكون الاخبار بمعنى
 احد الشئيين خاصاً بالمتكلم فيه لانه لا يكون الشك حاصل من اخباره
 بمعنى واحد الشئيين بغير عين على ما هو المطلوب واثباته الحاصل من اخباره بمعنى
 احد الشئيين هو تشكيك الخطاب بالشك المتكلم والجواب عنه ان الشك غرض

بان النفي في الكلام المقيد راجع الى المقيد
 والا يلزم العبث في ذكر القيد اجاب بالمنع
 بل هو راجع الى الذات المقيدة دون مجرد
 القيد وانما يلزم العبث لولم يفد الاحتراز
 عن مقيد آخر اقول فيه بحث اما او لا
 فلان كون النفي راجعاً الى المقيد في مثل
 هذا الموضع مما يشهد به نقل الأئمة العربية
 حتى صرح الشيخ عبد القاهر في غير
 موضع من دلائل الاجاز برجوع النفي
 الى المقيد سلقاً فلا وجه لمنعه واما ثانياً
 فلان معنى رجوع النفي الى المقيد
 رجوعه الى المقيد باعتباره المقيد بمعنى انه
 لا يدل على نفي اصله على الاطلاق ولا
 يدعي احد رجوعه الى مجرد المقيد بل رعا
 يدعي دلالة على ثبوت الاصل مقيداً
 بقيد آخر واما ثالثاً فلا فائدة الاحتراز
 عن مقيد آخر لم يكن الفعل المنفي عين
 المندبت فيما نحن فيه وقد قال بما فيه من
 نفي فعل واثباته بعينه فالاولى في الاعتراض
 ان يقال ابتداء لانسلم ان قوله لا اجيزه
 بمائة لكن اجيزه بمائتين يفيد نفي فعل
 واثباته بعينه ليكون غير متسق بل يفيد
 نفي مقيد واثبات مقيد آخر (واو لا احد
 ما فوقه) اي فوق الاحد بمعنى الواحد
 وهو شئان فصاعداً اختبره هذه العبارة
 للاختصار (في وجوب الشك في الاخبار)
 لا يعني انه موضوع له لان وضع الكلام
 للافهام فلا يتناسبه الشك والابهام

وعليه غايته غايات الاخبار مجبى احد الشكوك فيكون الشك في الوجود لا في الاخبار
مجبى احد الشكوك ومعلوم لانه من حيث العلم فيكون معنى قوله بل بمعنى انه اكثر
ما يحصل ان العلم بالشك اكثر مما يحصل من محل الاقدام باو (قوله مثل واد
او اياكم اعلى هدى اوفى ضلال مبين) قال في المعنى هذه الآية الدارينة شاهدوا
الاولى ورد بان وجه التخصيص غير ظاهر اقول يعرف وجهه بالاستدلال فخر
النبي عليه السلام قيل وههنا بحث وههنا استكنا في جهن هذه الآية من قبيل
اسماع الخساطيين الحق على وجه لا يربط بينهم وهو ترك التخصيص في الحقيقة
وطائفة اخرى بالضللال ايتشكروا في انفسهم فيؤدبهم النظر الصحيح الى ان يتركو
انهم هم الكائنون في ضلال مبين فلما سبب هذا المقام والشك في الاقدام
لان الموصوف بالجهل المركب لا يتناقض منه الفخر كما وصف بانهم البقيل على
ما في المواقف وغيره فلما اراد النبي عليه السلام ان يجهلهم من ورطة الجهل المركب
هذاهم الى طريق الشك ليتأتى منهم النظر الصحيح الموصول الى الحق (قوله
وبالجملة الاخبار بالهم) اي الاخبار باحد الشخصين (قوله فان هنا) ان من
كون المتبادر منه الى الفهم هو الشك ذهب بعضهم الى انه موضوع للشك حقيقة
لكن الظاهر انه لا نزاع بينهم فانهم لم يريدوا بكونه للشك ان يتبادر الذهن اليه عند
الاطلاق والتبادر من امارات الحقيقة وهو لا يستلزم الحقيقة والفرقة الاولى
ايضالم يشكروا هذا التبادر فلا نزاع بينهم فان قيل كيف لا ينكرون وقد قالوا ان
وضع الكلام للافهام وهذا يقتضي كون المتبادر منه الافهام لا الشك والافهام
قلنا انهم تمام هذا القول كيف وان المتشابهات لا توضع للافهام عند السامع
ولولم تمامه وهو انما يدل على ان اولم توضع للتشكيك لان الافهام يتأتى التشكيك
لا الشك كيف وان الشك ايضا معنى قد يقصد افهامه فلا ينافيه فكذلك لا ينافي تبادر
الذهن من الاخبار باو الى الشك عند الاطلاق ايضا كذا في التلخيص ورد عليه بان
الكلام الذي يستعمل فيه كلمة او كلام وضع لافهام معناه ومات اجرائه وكل كلام
وضع للافهام لا يكون المقصود بذكره الشك بل الشك انما يحصل من عدم التعيين
وعدم افهام التعيين فالشك مع او يحصل من عدم دلالة على التعيين لا لوضعه
لذلك فيكون حاصله في مقامه لانه امان التشكيك والشك قد يخبر عنهما بالفظ
وضع لهما فما نحو شككت وشك الامام في نفي الزوم فن حيث يقصد بهما افهام
وجود معناه ما لان يقصد بهما اليجادهما والمنفي ههنا هو الثاني لا الاول مع
مع ان الفرق بين الشك والتشكيك في ان قصد الافهام ينافيهما بعيد لانه اذا

ول معنى انه اكثر ما يحصل من محل
الكلام وهو الاخبار فان الاخبار مجبى
احد الشخصين يكون غالب الشك المتكلم
فيه بان يعلم ان الجاني احدهما ولا يعلم
بمعينه وقد يكون التشكيك السامع
انغرض له في ذلك وقد يكون مجردا بهم
واظهار اصفة مثل وانا وانا اكرم اعلى
هدى اوفى ضلال مبين وبالجملة الاخبار
بالهم لا يخالو عن فرض الا ان المتبادر
منه الى الفهم هو الشك فن ههنا
بعضهم الى انه لا يتبادر الذهن اليه
فيه لانهم لم يريدوا التبادر من ان وضع
هذا الاطلاق وما ذكره من انما يدل
الكلام للافهام على تقدير تمامه انما يدل
على ان اولم يوضع للتشكيك والافهام
ايضا معنى يقصد افهامه بان يخبر المتكلم
الخاطب بأنه شاك في تعيين احد الامرين
بجلاوف الانشاء

فانه لا يمتثل الشك او التشكيك لانه
 لاثبات الحكم ابتداء (و) لهذا يوجب
 او (التخيير في الانشاء) وقد يفيد الاباحة
 والنسوية وغير ذلك مما يناسب المقام
 فالتخير كما في قوله تعالى فكفارته اطعام
 عشرة مساكين الآية فانه بمعنى الامر
 اي ليكفر باحد هذه الامور وسيجي
 الفرق بينه وبين الاباحة (ففي) قوله
 (هذا حرو هذا لجمعه) اي يلج هذا
 القول وهو علة لقوله لا يعتق ويوجب
 قدمت عليهما (جهتهما) اي جهة
 الاخبار والانشاء فانه اخبار لغة وهو
 ظاهر وانشاء شرعا وعرفا لانه لم يتحقق
 الحرية بغير هذا اللفظ فلو كان خبرا محضا
 لكان كذبا فوجب ان يجعل الحرية
 ثابتة قبيل هذا الكلام بطريق
 الاقتضاء تصححا لدلوله اللغوي وهذا
 معنى كونه انشاء شرعا وعرفا واخبارا
 حقيقة ولغة فلجهة الاخبارية (لا يعتق
 العبد في الإشارة اليه والى الحر) رجحان
 احتمال الحرية ههنا (و) لجهة
 الانشائية (يوجب ولاية تعين) يعبر
 عنها بالتخير فانه مخصوص بالانشاء
 كما سبق (بجمع) ذلك التعيين ايضا
 وهو ان يقول اردت هذا (الجهتين)
 المذكورتين (فشرط) لجهة انشائيته
 (صلاحية المحل) عند البيان حتى اذا
 مات احدهما فقال اردت الميت
 لا يصدق (و) لجهة اخباريته (صح الخبر
 عليه) اي على ذلك البيان فانه لا جبر
 في الانشآت بخلاف الاخبارات كما اذا
 اقر بالجهول فانه يجبر على البيان وهذا
 ما قيل ان البيان انشاء من وجه اخبار

من وجه

نافي التشكيك اللازم لظاهر الشك فقد نافي الشك فان منافي اللازم منافي
 للملزوم ايضا انتهى حاصله ان كون الكلام لانفهام انما ينافي ايجاد الشك
 والتشكيك بغير انفهام وجوده ما اذا ذكره الشارح من الفرق بينهما تحكم
 (قوله لا يمتثل الشك او التشكيك) اي لا يوجبهما كما اوجبهما الاخبار (قوله
 ولهذا يوجب) فيه اشارة الى ان التخيير ليس معناه الحقيقي في الانشاء بل
 موجه الذي يتبادر منه في الانشاء كتياد الشك في الاخبار والمراد بالانشاء
 ههنا اعم من الطلبي والشرعي كما اشعر به تقييده بقوله تعالى فكفارته اطعام
 عشرة مساكين فانه بمعنى الامر وتفريعه بقوله ففي هذا حرا وهذا (قوله
 فوجب ان يجعل الحرية ثابتة قبيل هذا الكلام) قال في التقرير هذا الكلام
 انشاء يمتثل الخبر لانه في وضعه الاصل خبر الا ان الخبر يقتضي تقدم الخبر عنه
 على ما عليه وضعه وحيث لم تتقدم الحرية فيما نحن فيه لم يصح الاخبار عنها
 فجاء انشاء خذرا من اللغو او قدرنا ثبوت الحرية قبيل هذا الكلام اقتضاء
 تصحيحه لولايته على ذلك ثم صار انشاء شرعا وعرفا انتهى وهكذا في الكشف
 فظهر منه ان جعل هذا الكلام انشاء طريقين احدهما ان يجعله انشاء شرعا
 ابتداء والناسي ان يجعله انشاء بعد تقدير ثبوت الحرية قبيله والشارح اختار
 الثاني (قوله لرجحان احتمال الحرية) يعني انه يحتمل على الخبر لرجحان جهة
 الحرية بكون احد الامرين حرا فلا يجعل انشاء فلا يعتق العبد (قوله يوجب
 ولاية تعين) اي فيما اذا كان كل من الامرين المشار اليهما محلا للحرية بان
 يكون كل منهما عبدا او محلا للطلاق بان يكون كل منهما زوجته (قوله يعبر
 عنها) اي عن تلك الولاية (قوله ايضا) اي كما يجمع القول المذكور
 بين الجهتين (قوله فشرط لجهة انشائيته) اي شرط لانشائية ذلك التعيين
 والبيان صلاحية المحل للمعنى للمعين اعنى الحرية لان ايجاد الشيء في محل
 مسبوق بصلاحية المحل له (قوله لا يصدق) لعدم صلاحية المحل وهو الميت
 (قوله ولجهة اخباريته) اي اخبارية ذلك البيان (قوله فانه لا جبر
 في الانشآت) اذا المرء لا يجبر على انشاء عتق عبده (قوله كما اذا اقر بالجهول)
 بان يقول فلان على مال (قوله اذن ههنا) اي من الصلاحية للاتصاف
 على السوية لان مناط الشك والتخير استواء الطرفين فكان المشار اليه
 مذكورا بجميع اجزائه في قوله او لاحدا فوقعه فيوجب الشك في الاخبار

والنصير في الانشاء (قوله هذا هو العبد) قال ابو يوسف ومحمد في المسئلة
المذكورة ان هذا القول من المولى لغو لا يثبت به شيء فله اكثر من شائنا بان
وضع اول احد الشيتين لاعلى التعيين وما هو كذلك فهو غير محتمل للعتق فلم يكن
كلامه مصادقا لعله قلعا لما الصغرى فظاهر واما الكبرى فلانه مهم ان رده بين
ما يصلح وما لا يصلح وما كان مهم ما لا يصلح محلا لا يجاب فهذا لا يصلح لا لاجباب
وانما الصالح له هو الواحد المعين ولم يوجد ههنا واعترض عليه بان ايجاب
العتق انما هو على ما يصدق عليه انه احد الشيتين لاعلى المفهوم العام المهم
اذا الاحكام تتعلق بالذوات دون المفهومات وانهذا عدل عنه الشان الى التعليل
بعدم صلاحية الدابة للاتصاف بالحرية ولا يخفى عليك انه لا حاجة الى هذا
العدول لما قاله الفاضل الشريف في الجواب عن الاعتراض المذكور ان العتق
لا يتعلق بالمفهوم العام ولم يقل به احد من الفقهاء بل ما يتعلق به العتق هو الذات
المهمة اى الفرد المنتشر في النفس بين الافراد والذات المهمة من حيث انها
مهمة دائمة بين العبد ودايته ولا تصلح محلا للعتق فبطل ذلك القول وصاروا
من الكلام وهذا معنى كلام المشايخ ان وضع اول احد الشيتين لاعلى التعيين ثم
الظاهر من كلام الشارح والمشيخ انه لو نوى العبد خاصة في هذا الكلام لم يعتق
العبد عندهما لان اللغوم من الكلام لا يحكم له اصلا كما صرحوا به لكنه قال
في الكشف نقلا عن المبسوط اذا جع بين عبده وبين ما لا يقع عليه العتق من ميت
او اسطوانة او حمار فقال هذا حرا وهذا اوقال احدهما حرا لا يعتق عبده
في قول ابى يوسف ومحمد الا ان يعينه لانه ردد كلامه بين عبده وغيره فلا يتعين
عبده الا بالنية كما لو جع بين عبده وعبده غيره وقال احدهما حرا فانه لا يتعين عتق
عبده الا بالنية لان عبدا غيرا محلا لا يجاب العتق لكنه موقوف على اجابة
المسالك (قوله وان صحح ابو حنيفة هذا القول) فيه اشارتان الى ربحان قواهما
وحاصل قول ابى حنيفة القول بوجوب العلة يعنى سلما ان اول احد الشيتين
لاعلى التعيين فلا يكون محلا للعتق لكنه لا يلزم من ذلك عدم وقوع العتق من
جهة اخرى وهى ان هذا الكلام يحتمل التعيين وكل ما كان من محتملات اللفظ
يجوز ان يستعمل اللفظ فيه مجازا عند وجود القرينة فهذا الكلام يجوز ان
يستعمل في التعيين مجازا اما ان التعيين من محتملاته فلانه لو كان الايجاب
في العبد لزمه التعيين واجبر عليه كما في الاقرار ولو لم يكن من محتملاته لما جبر
عليه وكذا لو مات احدهما او باعه او عرض على البيع او وهبه وسلمه او تصدقه

(ولنا) اى تكون اول احد الشيتين
صاعدا الصالح كل منهما للاتصاف بالحكم
الى السوية اذ من ههنا نشأ الشك في الخبر
التخمين في الانشاء (ابطال) اى ابو يوسف
ومحمد قول المولى (هذا حرا وهذا عبده
ودايتيه) وجعله لغو الا ثبت به العتق
لعدم صلاحية الدابة للاتصاف بالحرية
هذا هو العلة الصحيحة لا ما قال صاحب
التنقيح وغيره ان وضعه لاحدهما الذي
هو اعلم من كل منهما وهو غير صالح للعتق
لما يرد عليه ان ايجاب العتق انما هو على
ما يصدق عليه انه احد الشيتين لاعلى
المفهوم العام اذا الاحكام تتعلق بالذوات
لا بالمفهومات (وان) صحح ابو حنيفة
هذا القول بان (جعله مجازا عن العبد)
لان خافية المجاز عنده في اللفظ كما سبق

وسلمه فبين الاخر العتق فعلم انه من تحتلته واما استعماله فيه مجازا فظاهر فاذا
 جازان يصحكون مجازا عن التعمين يحمل عليه عند تعذر الحقيقة لان العمل
 بالمحتمل اولى من الاهدار بالكتابة فيلغوز كراخيم الى العبد من الدابة ونحوها
 ككافي الوصية للحى والميت فصار كانه قال لعبده هذا حروستك فصار ما وضع
 لحقيقته مجازا عما يحتمل وان استعالت حقيقته كما هو اصله في العمل بالمجاز من
 ان خافية المجاز عن الحقيقة عنده في الماخذ خلافا لما قلناه من ان المجاز عند
 استعماله الحكم بالحقيقة بناء على ان المجاز عندهما خلف عن الحقيقة في الحكم
 لا في اللفظ فاذا لم يكن المحل صالحا للحكم بالحقيقة لغا كلامه (قوله وهي) اي
 العين (قوله هو المأخوذ من صدر الكلام) وهو احدهما (قوله ويكون
 له الخيار بين الاول والاخيرين) فان شاء اوقع العتق على الاول وان شاء على
 الثاني والثالث (قوله لان الثالث عطف على ما قبله) اي الثاني لقربه
 ولذا كره صرحا بخلاف المأخوذ من صدر الكلام لانه غير مذكور صرحا
 وبعيد من الثالث بالنسبة الى الثاني (قوله كما اذا حلف لا يكلم هذا او هذا
 وهذا) اجاب بجهور اصحابنا عن هذه المسئلة بان القياس فيها ان لا يثبت الا بان
 يجمع في التكلم بين احدا لاولين وبين الثالث كما هو قول وفرايض الحكماء ان
 الثابت باوهمنا نكر في موضع النفي فوجب العموم على طريق الافراد فصار
 تقديره لا اكلم هذا ولا هذا فلما قال وهذا عطفه بالواو فصار جامعاه الى الثاني
 بنى واحدا فشاركه فصار كانه قال لا اكلم هذا ولا هذين واجمع في النفي يوجب
 الاتحاد في الحث والتفريق يوجب الافتراق كما تقول والله لا اكلم فلانا وفلانا
 لا يثبت حتى يكلمهما ولو قلت والله لا اكلم فلانا ولا فلانا فانيهما كملت وجب
 الحث (قوله الاول ان تقدير الكلام اه) هذا الوجه مأخوذ من كلام شمس
 الاثمة حيث قال لا وجه لتخصيص ما قاله الفراء لان خبر المثنى غير خبر الواحد لفظا
 يقال للواحد حر ولا اثنين حران والمذكور من الخبر في الصدر قوله حر هو لا يصلح
 خبر الاثنين ولا وجه لاثبات خبر آخر لان العطف للاشتراك في الخبر المذكور
 اول اثبات خبر آخر مثل الاول لفظا لا لاثبات خبر آخر بخلاف لفظا بخلاف
 مسئلة اليقين لان الخبر المذكور يصلح للمعنى كما يصلح للواحد فانه يقول لا اكلم
 هذا ولا اكلم هذين انتهى الا ان المصنف جعله وجه الاولوية والرجحان كصاحب
 التوضيح وقد جعله شمس الاثمة وجهها لعدم الجواز لعدم صلاحية ما ذكر وجهها
 لعدم الجواز لان المقدور قد يغير المذكور لفظا كافي قولك هذا جالس وزيد قائم

وهي تحتل على التعمين حتى لزمه في العبدتين
 ويتعين بموت احدهما او ببيعته والعمل
 بالمحتمل اولى من الاهدار فيلغوز كراخيم
 كالوصية للحى وميت (وفي) قوله لعبيده
 الثلاثة (هذا حر وهذا هذا) عطفها
 للثاني بالواو والثالث بالواو (يعتق الثالث)
 في المال (ويحظر في الاولين) لان سوق
 الكلام لا يجيب العتق في احدا لاولين
 ونشر يك الثالث له فيما سبق له الكلام
 (كما حدهما حر وهذا) فلما عطف
 عليه هو المأخوذ من صدر الكلام
 لا احدا المذكورين بالتعمين وقيل لا يعتق
 احدهما في الحثان ويكون له الخيار بين
 الاول والاخيرين لان الثالث عطف
 على ما قبله والجمع بالواو بمنزلة الجمع بالفاء
 الثانية فكانه قال هذا حر او هذا حر
 حلف لا يكلم هذا او هذا وهذا فانه يثبت
 بالاول او بالاخيرين جميعا لا بالثاني
 وحده او الثالث وحده والاول اولى
 لوجبه من الاول ان تقدير الكلام على الاول
 احدهما حر وهذا حر وعلى الثاني هذا
 حر او هذا حران والمذكور في المعطوف
 عليه لغو حر لا حران فتقديره في المعطوفة
 اولى الثاني ان الثاني مغير لاول من
 الجزم الى التردد فيتوقف عليه لا الثالث
 لان الواو للتشريك فيقتضي وجود
 الاول فيثبت التخخير بين الاول والثاني
 بلا توقف على الثالث فكانه قال احدهما
 حر وهذا واعتراض على الاول بجواز
 تقدير مفرد لكل من الاخيرين كان
 يقال هذا حر او هذا حر وهذا حر وعلى
 الثاني بان التشهير لا ينافي التغيير كافي

تقدير جالس فيجوز ان يقدر في المعطوف خبر محنا انما في المعطوف عليه انظروا
(قوله كما في لا اكلم هذا وهذا) فانه بدون عطف الثاني يوجب الخسب بالانكسار
بالاول وحده واما عطف الثاني عليه غير وجوب الخسب الى التكميل كما يحذف كذا فيما
نحن فيه لولم يعطف الثالث على الثاني كان له ان يختار الثاني وحده وبعد العطف
عليه ليس لذلك بل يجب ان يختار الاول وحده والاخيرين جميعا فانه كان من
هذا الوجه مغيرا (قوله واجيب عن الاول) وقد اجيب عنه بوجهين آخرين
احدهما انه يلزم كثرة الحذف ودفع بانه مشترك في الالزام اذ التقدير فيهما هو المختار
عندنا فهو هذا حرو هذا حر وهذا حر كميل العمل النافعة بتقرير المثل لان
الحرية القائمة بكل تغيير الحرية القائمة بالآخر وبانه معارض بالقرب وكون
المعطوف عليه مذكورا صريحا كما ذكرناه والثاني ان المعطوف في هذا الوجه
هو مجموع الثاني والثالث بعد عطف الثالث فيجب ان يلاحظ فيه جهة الوحدة
للمنبوية دون التعدد الصوري وحيث انما يصير معنى او هذا وهذا في معنى هذان
ولاشك ان هذا يقتضي خبرا مطابعا في التثنية وهو حران لا حر وسر (قوله ان
لا يجتمعان) اي وقد قال القراء ان الثاني والثالث يجتمعان في الشق الثاني
للتخيير حيث قال ويكون الخيار بين الاول والاخيرين فلا يصح جوابا له (قوله
لا تشر بك) نظيره ان دخلت الدار فانت طالق وزينب طالق فان الثاني لا يتعلق
بالشرط لافراد خبره بالذكر فان قيل هذا من قبيل قياس عطف المقدور على عطف
المذكور فلا يصح قلنا ممنوع بل من قبيل قياس عطف المقدور على المقدور على
عطف الموقوف على الموقوف وذاتنا فان نسبة المعطوف الى المعطوف عليه نسبة
واحدة اذا كان كلاهما موقوفين او مقدرين (قوله وعن الثاني) واجاب عنه
السيد الشريف بان الاعتراض على الوجه الثاني مكابرة لانك اذا قلت جاءني زيد
فقد انبت الجعي لمزيد ثم قولك وعمر وليس الا لاثبات الجعي لا عمرو ويجبي زيد على
حاله بلا تفاوت فان قيل انه اذا لم يكن تشر بك الثالث للثاني بعطفه عليه كان له ان
يختار الثاني وحده واذا عطف عليه لم يكن له ذلك فكان مغيرا قلنا ذلك امر خارج
عن معنى الواو ولا اعتبار بمثل هذه المغيرات والالزام ان يكون منطلق مغيرا لزيد
لانك اذا قلت زيد فلان ان تقول والله ما تلتقطت الا بريد واذا ضمنت اليه منطلق
ليس لك ذلك وكذلك كل ثان لاوله (قوله وفيه النزاع) فانه عند الجمهور
معطوف على الماخوذ من صدر الكلام وعند القراء على الثاني كما تقدم (قوله
تفيد او العموم) اي السلب السكبي (قوله فيمثل) اي يمثل النبي عليه السلام

لا اكلم هذا وهذا بل يوجب ههنا اذ
يجب جمع الاخيرين في الاختيار حيث
ولا يكتفي احدهما واجيب عن الاول بان
الظاهر عند تقدير الخبر كل ان لا يجتمع
في اخذ شق التخيير فانه اذا قال هذا حر
او هذا حر وهذا حرفا ظاهرا قصدا لا يقع
في الثالث في الحال لان افراد السلب
بالذكر ولو تقدير اشارة افراده بالحكم
المستقل لا تشر بك وعن الثاني بان خبرية
الثالث توقوف على عطفه على الثاني
معين وفيه النزاع ففيه المصادرة بخلاف
الثاني فانه معطوف على الاول ومغبر له
قلنا (وتفيد) او (العموم) اذا
استعملت (في) سياق (النفي) وما
يجوز ان كان (انظروا) نحو ما جاءني
زيد او عمرو اي لا هذا ولا ذلك وفجور لا
قطع منهم آثما وكفور اي لا هذا ولا ذلك
فيمثل بان لا يطبع بهما اصلا لاجان بطبع
واحد منهما فقط (او معنى)

ذلك

ذلك انتهى بان لا يطبعها اصلا لان لا يطبع واحد منهم ما فقط والالفاظ السلب
 السككي ثم الواقع في النسخ لان لا يطبع والاولى ان يقول بان لا يطبع بحرف النقي
 تأمل (قوله بان تقع في اليقين المثبت) لان هذا اليقين للمنع (قوله انما الاحد
 الاخرين من غير تعيين) اعلم ان لفظة احده قد تكون اسما للعدد المخصوص بمعنى
 الواحد وحيد ثم يذهب منه منقلبة عن الواو ويجمع على آحاد وقد تكون اسما لمن يصلح
 ان يخاطب وحينئذ يستوي فيه المذكر والمؤنث والمثنى والمجموع وهمزة
 اصلية وهو في معنى العموم ولا يستعمل في الايجاب الا مع كل وقوله ان اول واحد
 الاخرين لا يجوز ان يحمل على المعنى الثاني لان احدا على المعنى الثاني لا يستعمل
 الا في ذوى العقول اذ لا يصلح غيرهم لان يخاطب ولانه بهذا المعنى لا يستعمل في
 الايجاب بدون كل وقوله لاحد الاخرين ايجاب فلا يجوز استعماله فيه فتعين حله
 على الاول فلهذا قال وانتفاء الواحد اشارة الى ذلك وهمنا بحث وهو ان قوله
 وانتفاء الواحد منهم يشعر بان المراد بقولهم ان اول واحد الاخرين الذي هو اعم
 من كل هو الفرد المنتشر لا المفهوم الاعم وقد حله على ذلك فباسبق عند الرد على
 التقييد في كذابه تنافي تأمل (قوله الابتناء المجموع) الاولى ان يقول
 الابتناء كل واحد لان انتفاء المجموع لا يستلزم السلب السككي الذي هو المراد
 همنا الجواز انتفاء المجموع بانتفاء جزء منه (قوله لا تطع احدا منهم) وهو
 تنكرة فان قيل قد ذكرنا اول واحد الاخرين بالاضافة فكيف يفسرها باحد منكر
 فالاولى ان يقول لا تطع احدهما قلنا ان احدا متوغلة في الابهام مثل غير
 وبالاضافة الى المعرفة لا تتعرف ولا تخصص ولهذا قال من غير تعيين بعد حله
 مضافا الى الاخرين ثم فسرهما بالتنكرة ولو افادت الاضافة التعريف او التخصيص
 لما صح قوله من غير تعيين وتفسيره بالتنكرة ولهذا قال في التلويح ان احدا مع
 الاضافة مبهم غير معين وقال ابن يعيش وفي احدا من الابهام ما ليس في واحد
 تقول جاءني احدهما واحدهم والمراد واحد غير معين ثم اعلم ان اويفيد السلب
 السككي في سياق النقي مجردا عن قرينة خلافه واما لفظة احدا فاما تقييده اذا كانت
 تنكرة غير مضافة نحو لا تطع احدا منهما واما اذا كان مضافا فلا يفيد السلب
 السككي ويدل عليه ما في الجامع لو قال والله لا اقرب هذه وهذه اربعة اشهر كان
 مولى اياهما جميعا ولو قال لا اقرب احدا كما كان مولى اياهم واحدة لانهما جميعا
 واتقيا من عدم الفرق بين او بين احدا خاصة صيغة ومعنى فلا يعم بشئ من دلائل
 العموم فكذا بوقوعها في موضع النقي بخلاف كلمة او فانها قد تقييد العموم

بان تقع في اليقين المثبت نحو ان قلت
 هذا او هذا بمعنى لا افضل شيئا منهما
 او في الاستفهام الانكاري نحو افعلات
 هذا او هذا بمعنى ما فعلت شيئا منهما
 والسري في افادتهما العموم هو انتفاء الواحد
 الاخرين من غير تعيين وانتفاء المجموع تقوله
 المبهم لا يتصور الابتناء المجموع تقوله
 تعالى ولا تطع منهم آثما او كفرا ومعناه
 لا تطع احدا منهم صا وهو تنكرة في سياق
 النقي فديم وكذا ما جاء في زيد او عمرو فان
 معناه ما جاء في احده منهما

في خلاف الواو فانها النفي العموم حتى اذا
قال لا يفعل هذا او هذا يبحث بفعل
احدهما واذا قال هذا وهذا يبحث بفعل
لا يفعل احدهما لان المراد مجموع الفعلين
فلا يبحث بالبعض (الاقرينة)
خاصية او مقالية تنسج كلمة او عن
جملها على العموم وتدل على انها لا يقع
احدا النفيين فيلزم تفيد عدم الشمول
قال صاحب التلويح كما ذهب اليه
صاحب الكشف في قوله تعالى يوم يأتي
بعض آيات ربك لا ينفع نفسا ايمانها لم تكن
آمنت من قبل او كسبت في ايمانها خيرا
انها تدل على ان عدم النفع لمن لم يجمع
بين الايمان قبل اشراط الساعة وبين
كسبه الخيري في الايمان ولم يجمعه على
عموم النفي يعني ان عدم النفع لمن لم
يعمل لا الايمان قبله ولا كسب الخيري فيه
لان في الايمان يستلزم نفي كسب الخيري في
الايمان وفيه بحث لان كلام صاحب
الكشف ليس بقطعي بان اوفي الآية في
سياق النفي حتى يستفاد نفي العموم من
القرينة بل يمكن كون اودخلت على
النفي فافادت ايقاع احده النفيين
لاعمومه والتقدير لم تكن آمنت او لم تكن
كسبت وذلك لانه قال قوله كسبت
في ايمانها خيرا عطف على آمنت فتوهموا
من ظاهره ان مراده ان كسبت عطف
على آمنت عطف مفرد على مفرد حتى ان
النفي المستفاد من لم تكن في لم تكن آمنت
متوجه الى كسبت ايضا قطعا وليس كذلك

بوقوعه في موضع الاباحة ذلك في موضع النفي كذا في التفسير فان قيل ان
احدا كان خاصا صيغة ومعنى لا يقبل العموم بشئ من ذلك ان العموم فكيف
يتميد العموم في نحو لا تطع احدا منهم قلنا انما لزم العموم من الضمير لان احدا
(قوله يبحث بفعل احدهما) لان السلب الكلي (قوله قال صاحب التلويح كما
ذهب اليه صاحب الكشف) استدلال صاحب الكشف بهذه الآية على ان مجموع
الايمان بدون ان يكون فيه كسب خيرا ليس ينفع ولا ينقص صاحبها من اجوده
في النار كما هو مذهب المعتزلة حيث قال قوله لم تكن آمنت من قبل صفة له نفسا
وقوله او كسبت في ايمانها خيرا عطف على آمنت والمعنى ان اشراط الساعة اذا
جاءت وهي آيات ملجئة ذهب او ان التخليف عند خا في نفع الايمان حينئذ نفسا
غير مقدسة ايمانها من قبل ظهور الآيات او مقدمة ايمانها غير مقدسة ايمانها
فلم يفرق بين النفس الكافرة اذا آمنت في غير وقت الايمان وبين النفس التي آمنت
في وقتها ولم تكن كسب خيرا انتهى فتسجل اوفي او كسبت في نفي العموم وروى
الاجاب السلكي على معنى لا ينفع نفسا ايمانها انتفى منها مجموع الايمان والعمل
الصالح في الايمان قبل اشراط الساعة ويلزمه المساوقين النفس الكافرة اذا
آمنت عند ظهور اشراط الساعة وبين النفس التي آمنت قبلها ولم تكن كسب خيرا
فيه لان انتفاء مجموع الايمان والعمل الصالح فيه قد يكون بانتفاء المجموع وهو
في النفس الكافرة وقد يكون بانتفاء العمل الصالح مع وجود الايمان وهو
في النفس التي آمنت في وقتها ولم تكن كسب خيرا ولم يجمها على عموم النفي والسلب
الكلي كما جعلها عامة اهل السنة على معنى لا ينفع نفسا ايمانها انتفى منها كل من
الايمان والعمل الصالح فيه قبل ظهور الاشراط فيلزمه تخصيص عدم نفع
الايمان بالنفس الكافرة التي لم تكن آمنت قبلها بل آمنت بعدها لان انتفاء كل
واحد من الايمان والعمل الصالح قبلها لا يكون الا في الكافرة ولا يدل على عدم
نفع الايمان لمن كان آمن قبل اشراط الساعة لكنه لم يكن كسب خيرا فيه وانما
جاءها صاحب الكشف على ما جعله بناء على انها لو حلت على السلب الكلي لزم
التكرار بلا فائدة في الآية وذلك لان معناها حينئذ لا ينفع نفسا ايمانها لم تكن
آمنت ولم تكن كسب خيرا وفيه ونفي الايمان يستلزم نفي كسب الخيري فلا حاجة الى
تقيمه مستقلة فيكون ذكره لغوا فحمله على نفي المجموع فافاد التسوية المذكورة
بناء على ان نفي المجموع قد يكون بانتفاء جميع اجزائه وقد يكون بانتفاء بعض
اجزائه واجيب عنه بوجه الاول ان قوله او كسبت في ايمانها خيرا انما يكون

لغوا على تقدير السلب الكلى ان لو كان المقصود منه مجرد بيان عموم النفي
 وليس كذلك بل المقصود منه بيان اشراط النفع باحد الامرين على معنى لا ينفع
 نفسا خلت عن كل من الامرين على السلب الكلى ايمان بل شرط النفع اتصافها
 قبل ظهور الاشراط باحد الامرين اعنى الايمان السابق المكتسب فيه الخير
 واصل الايمان يعنى لا ينفع نفسا ايمانها لم تتصف باحد هذين الامرين قبل
 ظهور الاشراط الثاني لان سلم ان قوله او كسبت عطف على آمنت بل هو
 معطوف على لم تكن والمعنى لا ينفع نفسا ايمانها الذى حدث حين يأتى بعض
 الاسراط ولم تكن آمنت قبل وكسبت في ذلك الايمان الحادث خيرا فولى هذا
 يكون او يعنى الواو وفيد نظر لان مراده بيان كون او للسلب الكلى وكونه بمعنى
 الواو ينافية الثالث ان الآية من باب اللف التقديرى اى لا ينفع نفسا ايمانها
 ولا كسبها فيد لم تكن آمنت من قبل او كسبت فيه ففيه لف استغنى عن ذكره
 بذكر النشرف توافق الآيات والا حادىث الدالة على ان مجرد الايمان ينفع ويورث
 النجاة من العذاب ولو بعد حين اذا عرفت هذا فالتفتنا الى لما قال في التلويح ان
 او اذا استعمل في النفي فهو نفي احدا لامر من فيفيد شعول العدم عند الاطلاق
 الا اذا قامت قرينة حالية او مقالية على انه لا يقع احدا النفيين فينبذ فيفيد
 عدم الشعول كما ذكره صاحب الكشف في الآية المذكورة انها تدل على عدم
 الفرق بين النفس الكافرة اذا آمنت عند ظهور اشراط الساعة وبين النفس التى
 آمنت قبلها ولم تكسب خيرا ولم يحمله على عموم النفي يعنى انه لا ينفع الايمان
 حينئذ للنفس التى لم تقدم الايمان ولا كسب خيره لانه اذا نفي الايمان كان
 نفي كسب الخير فى الايمان تكرارا فيجب حمله على نفي العموم اى النفس التى
 لم تجمع بين الايمان والعمل الصالح انتهى حل الشارح مراد التفتنا الى بقوله
 اذا استعملت او فى النفي على وقوعها فى سياق النفي بان يسحب النفي على
 العطف باو فاعترض عليه بان هذا القول منه يدل على ان مراد صاحب
 الكشف باو فى الآية المذكورة هى الواقعة فى سياق النفي فكان
 الواجب ان يفيد عموم النفي الا ان القرينة المانعة منه دلت على ان المراد نفي
 العموم لكن كون مراد صاحب الكشف ذلك ممنوع بل يحتمل ان يكون مراده
 ان او دخلت على النفي فافادت ايقاع احد النفيين لاعومته على معنى لم تكن
 آمنت او لم تكن كسبت ثم ايد ذلك بما ذكره التفتنا الى فى شرح الكشف بان
 كلامه ثمة يدل على ان مراد صاحب الكشف ما ذكرناه فصارى بين كلامى

بل يحتمل ان يكون مراده ان كسبت
 عطف على آمنت ولم تكن المتدبر عطف
 على لم تكن الله كور عطف المفردات على
 المفردات ويؤيد ما ذكرنا قوله فى شرح
 الكشف ان العموم انما يلزم اذا عطف
 احدا لامر من على الاخر باو ثم سلط عليه
 النفي مثل لم تكن آمنت او عطف لا اذا عطف
 باو نفي امر على امر كما تقول لم تكن آمنت
 باو نفي امر على امر كما قد تعذر الاول
 او لم تكن كسبت وهو ما قد تعذر الاول
 للزوم التكرار فبين الثانى تلخيصه العموم
 انما هو فى نفي العطف باو لا فى عطف النفي
 باو وقوله او كسبت عطف على آمنت خبر
 الى الظاهر واما فى التحقيق فكسبت خبر
 لم تكن المحذوف على معنى لم تكن آمنت
 او لم تكن كسبت هذا كلامه واذ انما ملئت
 فيه حتى التأمل عرفت ان بينه وبين
 ما ذكر فى التلويح تدافيا فى غاية الظهور
 ولكن من لم يجعل الله له نورا فانه من نور
 وقد بقي لى فى كلام الفاضل بجهان الاول ان
 صاحب الكشف بعد ما قال قوله او كسبت
 عطف على آمنت لا وجه لان يقال
 فى توجيهه قوله او كسبت عطف على
 آمنت بالنظر الى الظاهر واما فى التحقيق
 فكسبت خبر لم تكن المحذوف فانه تشويه
 لكلامه لا توجيه لمراده

انفتحاراني تشاف اقول لانسلم ان مراد الله تعالى ببناء التلويح وقوع
 اوفى سياق النبي حتى يلزم الثاني بين كلاميه بل واز ان يكون مراده بانه عمل
 اوفى النبي ذكرا في صورة النبي واجتماعهما مع لا وقوع في سياق النبي
 ففصل كلامه ان اذا اجتمعت مع النبي فالظاهر توجه النبي الى اعطف باو
 فحينئذ يشهد شمول العدم الا اذا قامت قرينة على انه لا يقع احد النفيين فحينئذ
 يعتبر النبي اولا ثم اعطف احد النفيين على الآخر فيقيد في العموم كما في الآية
 المذكورة على ما ذكره صاحب الكشاف وهذا ما ذكره التفتازاني بعينه في شرح
 الكشاف فلا يخالفه بين كلاميه ولوسلم ان مراده ببناء التلويح ما ذكره الشرح
 لكن لا ضير فيه بل واز ان يستلزم مراده اشارة الى تعداد الطريق الموصل الى
 المطلوب وذلك لان مراد صاحب الكشاف حمل اوفى الآية على نفي العموم وذلك
 يحصل بطريقين احدهما ان يجعل النبي مساطا على العطف باو على ما اشار اليه
 في التلويح والثاني ان يجعل اومساطا على النبي على ما اشار اليه في شرح الكشاف
 والمقصود من الطريقين اني مجموع الامرين الايمان وكسب الخير فيه اما على الاول
 فظاهر واما على الثاني فلان ايتاح احد النفيين يستلزم بالضرورة نفي المجموع فلان
 المراد بالنفيين نفي اصل الايمان ونفي مجموع الايمان وكسب الخير فبايقان انهما
 يفتني المجموع (قوله فليتأمل) انه اشارة الى ان ما ذكره قوله واما ثانيا فبني
 الى جواز اعطف على معمولي عامين مختلفين بكلمة او وليس له ثبت (قوله
 فان النبي الشمول) اعلم ان حكم اوفى على عكس حكم الاول لان الواو في الايمان
 للمجموع فاذا دخل عليه انني يكون لنفي ذلك الجمع فلا يكون سلبا كيا وكلمة اوفى
 سياق النبي للسلب الكلي فكان عكسه الا ان تدل قرينة حالية نحو لا ترتكب
 الزنى واكل مال اليتيم اى لا تفعل واحدا منهما او قالية نحو ما جاء في زيد ولا عمرو
 بزيادة لا فيئتذ يكون للسلب الكلي مثل او وقد يجبي الواو في سياق النبي انني
 المجموع من حيث المجموع لا لسلب الكلي ولا لنفي واحد منهما وذلك فيما اذا كان
 للاجتماع تأثير في المنع نحو لا تتناول اللبن والسبع فان المراد نفي المجموع اى
 كلاهما ما حتى لتناول واحد منهما لا يقال انه لم يمتثل (قوله وقد يكون
 اول الاباحة) اى في الانشاء (قوله مع جواز الجمع) هذا ما قاله نحر الاسلام وفرق
 ما بين التحخير والاباحة ان الجمع بين الامرين في التحخير يجعل الأمور مخالفا للامر
 وفي الاباحة موافقا له (قوله فجواز الجمع وامتناعه) لوقال فجواز الاباحة
 والتحخير انما هو بحسب القرآني اكان اولي كما قال نحر الاسلام واما اتعرف

والثاني ان عطف كسبت على آتت
 لا ينافي كون كسبت خبر لم تكن المحذوف
 حتى يكون الاول بناء على الظاهر
 والثاني بناء على التحقيق لما عرفت ان
 كسبت مع كونه خبر لم تكن المحذوف
 معطوف على آتت فليتأمل (و) حكم
 (او كعكس) حكم (الواو) فانها
 لنفي الشمول لانها للجمع ونفي المجموع
 يجوز ان يكون نفي واحد الا ان تدل
 قرينة حالية او قالية على ان الشمول
 النبي نحو لا ترتكب الزنى واكل مال اليتيم
 وكما اذا قل بلا الزائدة الموكدة للنفي
 مثل ما جاء في زيد ولا عمرو فالخاصل ان
 او اذا وقعت في سياق النبي وخلت عن
 القرينة تحمل على سياق الشمول (وقد يكون)
 نفي الشمول والواو بالعكس (وقد يكون)
 او (للاباحة) كما يكون للتحخير على ما سبق
 اعلم ان مثل قولنا فاعمل هذا او ذاك
 يستعمل تارة لطلب احد الامرين مع
 جواز الجمع بينهما ويسمى اباحة (نحو
 جالس الفقهاء او المحدثين) وتارة في
 طلبه مع امتناع الجمع ويسمى تحخيلا
 كقوله مع عبدي هذا او ذاك والاباحة
 والتحخير قد يضيقان الى صيغة الامر
 وقد يضيقان الى كلمة او وقد عرفت انه
 لا احد الامرين فجواز الجمع وامتناعه انما
 هو بحسب القرآني

الاباحية من التخيير بحال تدل على احدهما ومن دلائل الاباحية ان يكون الكلام
 بعد سبق الخطر نحو لا اكلم احدا الا فلانا او فلانا وان تعرف الصفة المرغوبة
 في كل واحد منهما فكان له التخيير في الجمع بينهما كما في نحو جالس القمها او المحدثين
 او يكون مقصوده اظهار السماحة كما في نحو خذ من مالي هذا وهذا ومن هنا قالوا
 فيمن حلف لا يكلم احدا الا فلانا او فلانا ان له ان يكلمهما جميعا وكذلك اذا قال
 لا اقرب بكن الا فلانة او فلانة فليس بمول منهما ولو قال قد برئ فلان من كل حق لي
 قبله الادراهم او دنائير ان له ان يدعي الماين جميعا لان هذه مواضع اباحية
 والاباحية من دلائل العموم اما الاولى فلانه استثنى من الخطر والاستثناء من
 الخطر اباحية واما الثانية فلان الاباحية اطلاق والاطلاق رفع المانع وذلك يوجب
 التوسعة والتعميم (قوله كما في خصال الكفارة) اعلم انهم اختلفوا فيما ذهب
 بعض مشايخنا والمعتزلة الى ان الكل واجب على البذل فاذا فعل احدهما سقط
 الباقي وذهب الجمهور الى ان الواجب واحد من هذه الجمل التي نطق بها قوله تعالى
 فاطعام عشرة مساكين الآية وانما يتعين ذلك باختيار المكلف فعلا فنعنا لا قولاً
 ثم لو اني بالكل كان الواجب واحد وهو ما كان اعلى قيمة ولو ترك الكل يعاقب
 على واحد وهو ما كان ادنى قيمة ثم اختلف الاقلون فقال بعضهم المراد بوجوب
 الجميع عدم جواز الاخلال بجميعها ولا يجب الاتيان وللمكلف اختيار واحد
 وهو مذهب الفقهاء فكان النزاع افظيا وقال بعضهم لو اني بالجميع يثاب على كل
 واحد ولو ترك الجميع يعاقب على ترك كل واحد فكان الخلاف معنويا واستدلوا
 بان احد الاشياء غير عين اما ان يكون موجبه ثبوت الحكم في واحد غير عين او في
 واحد عين او في الجميع على سبيل الجمع او على سبيل البذل لا سبيل الى الثاني
 والثالث لانه خلاف الصيغة والاجماع ولا الى الاول لانه تكليف بالجهول وهو
 محال فتعين وجوب الكل على سبيل البذل كما هو الطريق في فرض الكفاية
 واستدل الجمهور بانها ذكرت في موضع الانشاء فتوجب التخيير على احتمال
 الاباحية حتى اذا فعل الكل جاز فالجمل على الكل على البذل الغناء للنص عن
 مقتضاه مع امكان العمل به وذلك باطل فكان الواجب اخذها لانه عمل بمقتضاه
 والقياس على فرض الكفاية باطل لانه واجب على سبيل الجمع لكنه يسقط باتيان
 البعض عن الباقي وقولهم التكليف بالجهول محال ممنوع لانه التكليف مبني
 على سبب العلم لا على حقيقة كبنائه على سبب القدرة وهو حاصل لان باختيار
 المكلف وشروعه في الفعل يصير معلوما لان الابهام والجهالة اغماض من تعدد

فان قيل قد لا يمتنع الجمع في التخيير كما في
 خصال الكفارة قلنا المراد امتناع الجمع
 من حيث الامتناع بالامر ففي امس
 الوجوب لا يكون الامتناع بالامر في امس
 وليس جمع الجاهل مع من حيث الامتناع
 بل بالاباحية الاصلية حتى لو لم تكن لم يجز
 كما اذا قال مع هذا العبد او ذلوطاق هذه
 الزوجية او ذلك وقد يفرق بينهما بانه
 لا يجب في الاباحية الاتيان بواحد ويجب
 في التخيير

ما صدق عليه المضموم وذلك يرتفع باختياره واحداً من قوليه فان كان الاصل فيه اي في التخيير (قوله وهذا يسمى التخيير على سبيل الاباحة) فان قيل لم يسم الاباحة فقط قلنا لوجوب الاتيان بواحد منها ولا يجب في الاباحة قوله وقد يكون ابولاً للعطفاء) يعني ان او اذا دخلت على الافعال فلها معنى آخر لا يوجد فيما اذا دخلت على الاءاء وهو ان تجعل بمعنى حتى اربعه في الاءاء يعني الان مجازاً للمناسبة بين او وبين هذه الحروف لان اولها المذكورين وتعيين كل واحد منهما باعتبار التخيير فاطع لا احتمال الاخر كما ان الوصول الى الغاية في حتى والى قاطع للفعل الممتد الى الغاية وكان الفعل الاول ممتد في جميع الاوقات الا وقت وقوع الفعل الثاني فعنده يتقطع امتداده في صورة الاستثناء (قوله اذا وقع بعده مضارع منصوب) هذا بيان لموقع كون او بمعنى احد الحروف الثلاثة المذكورة يعني انها انما تكون بمعنى احد هذه الحروف في محل يكون بعده مضارع منصوب وما قبلها فعل ممتد في كل زمان ويقصد انقطاعه بالفعل الواقع بعد اوقته اشارة الى وجه المناسبة بينهما ايضاً (قوله على احد الاقوال) اختلفوا في تفسيره فقال صاحب اكشاف قوله او يتوب عليهم عطف على ما قبل ليس لك من الامر شيء وقوله ليس لك من الامر شيء جملة معترضة والمعنى ان الله تعالى مالك امرهم فاما ان يهلكهم او يزيهم او يتوب عليهم ان اسألو او يهديهم ان اصبروا على الكفر وليس لك من امرهم شيء انما انت عبد مبعوث لانذارهم ومجاهدتهم فعلى هذا يكون او على حقيقة ولا مانع منه لانه عطف المضارع على المضارع فلا يكون مما نحن فيه وقيل قوله او يتوب منصوب باختيار ان في حكم اسم معطوف باو على الامر او على شيء اي ليس لك من امرهم شيء او التوبة عليهم او تعذيبهم وعلى هذا القول يكون او على حقيقة ايضا وقيل انه ليس بعطف على ما قبل ليس لك ولا على الامر او على شيء بتقدير ان بل هو بمعنى الغاية على معنى ليس لك من الامر في عذابهم او استصلاحهم شيء حتى تقع توبتهم او تعذيبهم او بمعنى الا ان يقع توبتهم او تعذيبهم وذلك لان عطفه على ما قبل ليس لك خلاف المتبادر وكذا عطفه على الامر او على شيء بتأويل الاسم بتقدير ان وعطفه على ما قبل ليس لك بلا تأويل الاسم من قبيل عطف المستقبل على الماضي وعلى شيء من قبيل عطف الفعل على الاسم والكل غير مستحسن سيما في كلام الله فيكون بمعنى الغاية مجازاً (قوله في عذابهم او استصلاحهم) اشارة الى اختلاف الزاوية في سبب نزوله فانه روي ان سبب نزوله ان النبي عليه السلام

كان كان الاصل فيه الخطر وثبت الجواز بعرض الامر كما اذا قال بيع من عبيدي هذا او ذلك يتبع الجمع ويجب الاقتصاد على الواحد لانه المأمور به وان كان الاصل فيه الاباحة ويجب بالامر واحد كما في خصال الكفاية جاز الجمع بالاباحة الاصولية وهذا يسمى التخيير على سبيل الاباحة (و) قد يكون ابولاً للعطف على (حتى او) بمعنى (الان) اذا وقع بعده مضارع بمعنى (الان) اذا وقع بعده مضارع كذلك منصوب ولا يمكن قبلها مضارع كذلك منصوب بل يمكن يكون كالعام في كل زمان ويقصد انقطاعه بالفعل الواقع بعد او والمانع من العطف اما القضي او معنوي او قوله تعالى ليس لك من الامر شيء (قوله تعالى ليس لك من الامر شيء) على احد الاقوال الاول (قوله او يتوب عليهم) في عذابهم شيء او يتوب عليهم شيء حتى تقع توبتهم اي ليس لك من الامر شيء حتى تقع توبتهم او استصلاحهم شيء حتى تقع توبتهم او تعذيبهم فان عطف الفعل على الاسم يخرجاً عن تجسيم ان يندعو عليهم ما لم يكن يحتل الامتداد فعمل على الغاية (و) الثاني (نحو لا تترك او تطيعني حتى) فان المقصود وهو كون الزوم لاجل الاعطاء لا يحصل مع العطف فسقط حقيقة واستعير لما يجمله وهو الغاية او الاستثناء

استأذن ان يدعو عليهم فنهى عن ذلك وروى ايضا انه عليه السلام لما شج وجهه
يوم احد سألته اصحابه ان يلعنهم ويدعو باهلاكهم فقال عليه السلام ما بعثني
الله تعالى لعانا ولا طعانا ولكن بعثني داعيا ورجة اللهم اهد قومي فانهم
لا يعلمون فترات ونهى عن سؤال الهداية لهم فان قيل ان او اذا كان بمعنى حتى
ويكون للغاية فينهى النبي عند قوتهم فيصع الدعاء عليهم حينئذ او سؤال الهداية
والاول ممنوع والثاني تحصيل الحاصل اجيب بان الكلام ساكت عنه والساكت
ليس بحجة ولو سلم انه حجة لكن شغلا بالشق الثاني ونمنع لزوم تحصيل الحاصل
بحوازه ان يكون المراد من سؤال الهداية الدوام عليها وذلك جائز بعد قوتهم
(قوله فان عطف الفعل على الاسم غير جائز) للمانع اللفظي في الآية المذكورة
ومن قبيل المانع اللفظي ايضا قولهم والله لا ادخل هذه الدار او ادخل تلك
بالنصب لان اوفيه بمعنى حتى اذ ليس قبله مضارع منصوب عليه وعطف
المنصوب على المرفوع لا يجوز فيجب امتداد عدم دخول الدار الاولى الى دخول
الثانية حتى لو دخلها او لا دخلت فلو دخل الثانية او لا بر في عينه لانتهاء المحلوف
عليه وما يقال ان تعذر العطف فيسه من جهة ان الاول منفي ليس بمستقيم
اذ لا امتناع في عطف المثبت على المنفي وبالعكس حتى لو قال او ادخل تلك بالرفع
كان عطف الانه يحتمل ان يكون عطف على الفعل مع حرف النفي حتى يكون
المحذوف عليه احد الامرين عدم دخول الاولى او دخول الثانية فلو دخل الاولى
ولم يدخل الثانية حدث والا فلا يحدث سواء دخلها او لم يدخل واحدة منهما
او دخل الثانية دون الاولى ويحتمل ان يكون عطف على الفعل نفسه حتى يكون
الفعولان في سياق النفي ويلزم شمول العدم لوقوع اوفى النفي فيحدث بدخول
احدى الدارين ايتهما كانت كما اذا حلف لا يكلم زيدا او عمرا (قوله وتحريم
ان يدعو عليهم بالهلاله) لوقال ان يدعو عليهم او لهم بالهلاله او الصلاح لسكان
اولى واوفق (قوله لا يحصل مع العطف) لقوات العلية المذكورة فيه (قوله
لان تناول احد المذكورين) شروع في بيان المناسبة والعلاقة بينها وبين
الغاية والاستثناء (قوله الامتداد وشمول الاوقات) الاول ناظر الى الغاية
والثاني الى الاستثناء (قوله فوجب اضماران) اما في الغاية فلان حرف الجر
لا يدخل الاعلى الاسم واما في الاستثناء فليكون المستثنى مصدرا منزلا منزلة
الوقت لان ان تجعل مدخولها في تأويل المصدر (قوله اما لحرف الجر)
كما في حتى والى (قوله وقد يكون او بمعنى بل) اشترط فيه سبويه امرين

لان تناول احد المذكورين يقتضي
تناهى اختيار كل منهما وارتفاده
بوجود صاحبه ويقتله الكلام لاحتمال
صدوره الامتداد وشمول الاوقات
فوجب اضماران اما لحرف الجر او ليكون
المستثنى مصدرا منزلا منزلة الوقت المخرج
عن الاوقات المشمولة لصدوره ومنه قول
امرئ القيس

بكي صاحبي لما رأى الدرب دونه
وايقن اننا لاحقان بقبضه
قتلت له لاتبك عينك انما
نحاول ملكا او نموت فنعدنا

(و) قد يكون او (بمعنى بل كقوله تعالى)
فهى كالحجارة (او اشد قسوة) اى بل اشد
قسوة قيل (وعليه قوله تعالى ان يقتلوا
او يصلوا) الآية قال مالك لما كان
اوفى الانشاء للتخيير ثبت التخيير في كل نوع
من انواع قطع الطريق بقوله تعالى ان
يقتلوا او يصلوا او تقطع ايديهم وارجلهم
من خلاف او ينفوا من الارض فاجاب
بعض ائمتنا بانه تعالى ذكر الاجزئية مقابلة
لانواع الجنابة والجزء ما يزداد بازدياد
الجنابة وينقص بانقضاءها وجزاء سبعة
سبعة مثلها فلا يلحق بمقابلة اغلظ الجنابة
بأخف الجزاء ولا العكس فلا يجوز
العمل بالتخيير الظاهر من الآية فوزعت
الجملة المذكورة في معرض الجزاء على
انواع الجنابة المتفاوتة المعاومة عادة
حسب مقتضى المناسبة

احدهما تقدم في اوتى والثاني اعادة العامل نحو ما قام زيد او ما قام عمرو
ولا يقيم واجازة الكوفيين مطلقا بل بشرط شيء فثبته بالباء كقوله على مذهب
الكوفيين (قوله على انه ورد في الحديث) وهو ما روى عن محمد بن ابي يوسف عن
الكاتب عن ابي صالح عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما ان النبي عليه السلام
وادع ابابردة هلال بن عوف عن الاسلمي يخاف الناس يريدون الاسلام فطبع عليهم
اصحاب ابي بردة الطريق في قتل جبرائيل عليه السلام على النبي عليه السلام
بالحد فيهم ان من قتل واخذ مالا صلب ومن قتل ولم يأخذه قتل ومن اخذ مالا ولم
يقتل قطعت يده ورجله من خلاف وفي رواية عن ابن عباس ومن اخاف الطريق
ولم يقتل ولم يأخذ مالا في قتل ان بازادة الاسلام لا يثبت الاسلام ولا يخرج
بهما عن كونه حريا او احدا لا يجب على من قطع الطريق على الطريق ولو مستأثرا
فكيف يصح الاحتجاج به اجيب بان معناه يريدون احكام الاسلام فانهم اسلموا
وهاجروا لتعلم احكام الاسلام ولو سلم انه على ظاهره اكن من جاء على قصد
الاسلام من داره ودخل دارنا فهو بمنزلة اهل الذمة والحد يجب على من قطع
الطريق على اهل الذمة (قوله بما في المتن) اي جعل او بمعنى بل (قوله ان
خلط الكلامين) اي الجوابين المذكورين (قوله وجه التسمية مشهور) اعني
انها تخرج مع الفعل وشبهه الى ما يليها وانما تعمل عمل الجر كما سميت بعض
الحروف حروف الجزم وحروف الت نصب اعمل الجزم والنصب (قوله قالوا
الاصاق) وهو على نوعين حقيق ان كان مفضيا الى نفس الجرور كما مسكت
يزيد اذا قبضت على شيء من جسمه او ثوبه الذي على يده ولو قلت امسكته اخذت
ذلك وان يكون منعه من التصرف ويجازي ان افنى الى ما يقرب من الجرور
كررت يزيد والشارح رحمه الله فسر اوله بايصال الشيء بالشيء ثم شبه بالجرور
والاولى فتبدل بالحقيق تأمل والمراد بالشيء الاول معنى الفعل وشبهه بالشيء
الثاني هو الاسم لفظا او تقديرافلا يرد نحو ما رجحت فانه في تقدير الاسم ولا نحو
ههزة التعدية في مثل اكرمت زيدا مع كونها موصولة معنى الفعل الى ما يليها فان
ما يليها هو الفعل لا الاسم لفظا ولا تقديرا على ان كونها موصولة معنى الفعل الى
ما يليها ممنوع اعلم انه يتفرع على كون الباء للاصاق مسائل منها ما ذكره في
الاسلام لو قال ان اخبرني بقدم فلان فعبدي حر يتصرف الكلام الى الخبر
الصادق لان ما صحبه الباء لا يصلح مفعولا لا خبر فيكون مفعول الخبر محذوف فاذا لالة
خرف الاصاق فيكون معناه ان اخبرني خبرا ملصقا بقدمه والقدم اسم افعول

فالقيل جزاؤه القتل والقتل والاخذ
جزاؤه الصلب والاخذ جزاؤه قطع اليد
والرجل والتخويف جزاؤه النقي اي
البس الدائم على انه ورد في الحديث بيانه
على هذا المثال واجاب بعضهم بما في المتن
قال شمس الاثمة بعد ما ذكر الجواب الاول
وقيل ان او ههنا بمعنى بل فيكون المراد
بل يصلبوا اذا ارتفعت الحاربة بقتل
النفس واخذ المال بل تقطع ايديهم اذا
اخذوا المال فقتل بل يتقوا من الارض
اذا خافوا الطريق فظهر بذلك ان خلط
الكلامين وجهه ما جوا با واحد كما فعله
البعض ايسر كما ينبغي اعلم ان كلمة حتى
لم تذكر ههنا كما ذكرت في سائر الكتب
لان الاصل فيها هي الجارة لا العاطفة
كما سيجي عفا لاحسن ان تذكر في الحروف
الجارة (ومنها) اي من الحروف
(حروف الجر) وجه التسمية مشهور
(قالوا لا اصاق) وهو تعليق الشيء
بالشيء وانما يوصل اليه مثل مررت بزيد اي
الصقت مروري بكان يلا بيه زيد
(فلا تخرج) اي اذا كانت الباء للاصاق
فقول المولى لعبده لا تخرج (الا باذني
يوجب لكل خروج اذنا) لانه استثناء
مفرغ ومعناه لا تخرج خروجا الاخرجا
باذني وانكره في سياق النفي نعم فانا
اخرج منها بعض في ماعناه على العموم
(لا) قوله لا تخرج (الا ان اذن لك) فانه
لا يوجب لكل خروج اذنا

موجود بخلاف قوله ان اخبرني ان فلانا قد قدم فانه يتناول الكذب ايضا لانه غير
مشغول بالباء فصلح مفعولا وان مع ما بعدهما مصدر ومعناه ان اخبرني قدومه
ومفعول الخبر كلام لا فعل فصار المفعول الثاني التكلم بقدومه وذلك دليل
الوجود لا موجب له توضيحه ان ما وقع مفعول الخبر في المثال المذكور فعل صحيح
الباء وكل فعل صحيحه الباء لا يصلح مفعول الخبر فاما وقع مفعول الخبر فيه لا يصلح
مفعولا لانه الصغرى فظاهرة واما الكبرى فلما ذكره نحر الاسلام في جامعه ان
الاخبار يقتضي مفعولين احدهما الذي يبلغه والثاني الكلام الذي يصلح دليلا
على المعرفة فاذا قال ان اخبرني قدوم فلان كان القدوم مشغولا بالخافض فلم
يصلح مفعول الخبر لان المشغول لا يشغل فاحتج الى اخبار مفعول آخر من
جنس الكلام كانه قال ان اخبرني خبرا ملصقا بقدوم فلان فبقى القدوم على
حقيقته فعلا والصاق الخبر بالقدوم لا يتصور قبل وجوده والباء لا اضافي يقتضي
وجوده انتهى واعترض عليه باننا نعلم ان قوله بقدوم فلان لم يصلح مفعولا للخبر من
حيث المعنى والمحل لجواز ان يكون الجار والمجرور منصوب المحل عن المفعولية كما
في اخبرني بهذا الخبر فلان واجيب بان عدم صلاحية لفظا ظاهر لان المشغول
لا يشغل واما معنى فلان القدوم اسم لفعل ومفعول الخبر لا يكون الا كلاما تقع به
المعرفة وصحة السند المذكور باعتبار ان المفعول وقع كلاما وليس الكلام فيه
واذا لم يصلح ان يكون مفعولا لالفاظا ولا معنى بطل حقيقة الكلام وهو ظاهر
ومجازه ايضا لان صحة المجاز تقتضي صحة التكلم لانه خاف عنها في التكلم وهذا
ادنى الشرطين فيقدر محذوفات صحيحة الكلام العاقل ويكون معناه ان اخبرني
خبرا ملصقا بهذا الفعل وهذا اسم للموجود منه فاما يوجد لا يلصق به الخبر واما
اذا قال ان اخبرني ان فلانا قد قدم فانه يتناول الكذب ايضا لانه غير مشغول
بالباء فصلح مفعولا للخبر لفظا بان يجعل ان مع ما بعده مصدر وحتى يكون معناه
ان اخبرني قدومه ولكن لم يصح معنى لان مفعول الخبر كلام لا فعل فالحقيقة وان
تعذرت فالمصير الى المجاز يمكن لصحة الكلام فكان شرط الحث التكلم بقدومه
والكلام بالقدوم يوجب الظن به ومنها لو قال لا امر آت طالق بمشيئة الله تعالى
لا يقع الطلاق لانه ما جعل الطلاق ملصقا بمشيئة الله تعالى لا يقع قبل المشيئة
اذ لا يتحقق بدون المصطفى به لكن الاضاف بمشيئة الله تعالى غير معلوم لنا فلا يقع
الطلاق ومنها ما ذكره المصنف بيانه ان الباء في لا تخريج الا باذني للاضاف
فيقتضي ملصقا بالاذن وذلك الملصق هو الخروج لانه لا بد من تقدير شيء مجاز

ان لا يمكن حمله على حقيقة الاشتناء لان
الاذن ليس من جنس الخروج لمحل
على الغاية المناسبة بينهما فان الغاية
قصص لا تشدد المغيا وبيان لانها
كلم ان الاشتناء قصص لا تشدد
وبيان لانها حكمه وايضا كل منهما
انخراج لبعض ما يتناول المصدر فيكون
معناه لا يخرج الى ان آذن لك فيكون
الخروج ممنوعا الى وقت وجود الاذن
فاذا وجد من ان تقع التبع فان قيل
المصدر قد يقع حين السعة الكلام تقول
اتيك خفوق النجم اي وقت خفوقه
فيكون تقديره لا يخرج اذن اجيب بان
اذني فيجب لكل خروج ان يخرج
هذا التقدير يوجب ان يخرج
مرة اخرى بلا اذن والتقدير الاول يوجب
ان لا يخرج فلا يخرج بالشك واعترض
عليه بان هناك وجهان انما يقتضي
وجوب الاذن لكل خروج

وهو أن يكون على حذف الباء أي الأبان
آذن فيصير بمنزلة الأباذني وحذف حرف
الجر مع أن وإن شائع كثير وعندهما رضى
الوجهين يبقى هذا الوجه سائما عن المعارض
ورد بأن قولنا الآخر وجا باذني كلام
مستقيم بخلاف قولنا الآخر وجا أن آذن
لأنه فانه مختل لا يعرف له استعمال والجواب
أن الاختلال على تقدير تسليمه إنما هو من
ترك بعض المقدرات وهو الباء وذكر
بعضها وهو خروجها حتى إذا قدر هكذا
لا يخرج الآخر وجا سائما بأن آذن أنه
لا يبقى اختلال أصلا فالجواب في الرد أن
يقال لهم صرحوا بأنه لا عبرة بكثرة
الأدلة بل بقوتها حتى لو كان في جانب
آية وفي آخر آيتين أو في جانب حديث
وفي آخر حديثان لا تترك الآية الواحدة
ولا الحديث الواحد ولا يقال تعارضت
الآيتان فثبتت الآية الأخرى مالم
عن المعارض وكذا الحال في الحديث
(والاستعانة) أي طلب المعونة بشئ
على شئ مثل كذب بالقلم وقيل أنها
راجعة إلى الإصاق بمعنى تلك الصفت
الكتابة بالقلم (فندخل) أي إذا
كانت الباء للاستعانة تدخل (الوسائل)
أنهم يستعان على المقاصد (كالثمان)
في البيوع فان المقصود الأصلي من
المبايعة هو الاتساع بالمملوك وذلك في
المبيع والتمن وسيلة إليه لأنه في الغالب من
النفود التي لا يفتنع بها بالذات بل بواسطة
التوسل بها إلى المقاصد بمنزلة الآلات

المستثنى منه وهو الخروج المدلول عليه بالخروج وهو عام لكونه تكرر في سياق
التي فصار كأنه قال لا يخرجى خروجها الآخر وجا ملصقا باذني وصار الخروج
الموصوف بكونه ملصقا بالآذن مستثنى عاما لأن التكرار الموصوف بصفة عامة
تكون عامة فإذا أخرج بعض أفرادها عني الخروجيات الموصوفة بالاصاق بالآذن
بقي ما عداها تحت حكم التي فإذا خرجت بغير آذنه حثت ومن هذا التقرير أنه دفع
ما يتوهم أنه لا يلزم من بقاء الخروج الغير الملصق بالآذن على حكم التي عموم
الخروج المستثنى لجواز أن يراد به خروج واحد ملصق بالآذن وجهه الاندفاع
يظهر من كون التكرار الموصوف بصفة عامة وكذا الحال في قوله أن خرجت
الآباذني لأن اليمين فيه لا منع فكانه لا يخرجى الآباذني فانه يسئل أن نبوت
المصدر إنما هو بطريق الاختصاص ولا عموم للمقتضى لأنه ثبت ضرورة فكيف يتم
بوقوعه في سياق التي أجيب بجمع كونه من باب الاختصاص بل من باب الحذف
والحذف كالمذكور فيم بوقوعه في سياق التي فصار لا يخرج الآباذني من قبيل
لا آكل أكلا من قبيل لا آكل لأن الأكل المدلول عليه بالفعل ليس بعام إثباته
ضرورة ولأن المراد هي المساهية من حيث هي لا التفرد بخلاف أكلا لأنه لا يورد
أكونه مذكور أصري بمحاذات التي (قوله لا يمكن حمله على حقيقة
الاستثناء لأن الآذن ليس من جنس الخروج) فان قيل ان هذا الدليل جار
بعينه في لا يخرج الآباذني مع أنه حمل على حقيقة الاستثناء لأعلى الغاية فلناهم
الآن هنالك ما يقتضى تقدير الماصق بالآذن من جنس المستثنى منه وهو
الباء فقد راسمستثنى من جنس المستثنى منه فحمل على حقيقة بخلاف ما نحن فيه
أذ ليس هم ناسا يقتضى ذلك فيصير المستثنى بالضرورة هو الآذن وهو لا يجعل لذلك
لعدم الجائز فيصير إلى الجواز لجعل الإجماع على حق للمناسبة التي ذكرها أنساب
فان قيل لما صير إلى الجواز فليجعل المستثنى منه قطعا أجيب بأن جهله بمعنى حتى
أقرب إلى الحقيقة وهي الاتصال لأن حتى يكون المعطوف بها أم جراً أو ما يلاق
آخر جزء وفيه معنى الحقيقة فصار أقرب إلى الحقيقة فان قيل فليحمل الاستثناء
في كل ما عدا الحمل فيه على الحقيقة على الغاية لأعلى المنقطع أصلا لكونها أقرب
إلى الحقيقة مع أنهم اتفقوا على القول بالاستثناء المنقطع قلنا إنما يحمل على الغاية
فيما يمكن جعل ما بعد الغاية لما قبلها كما فيما نحن فيه ولا فيحمل على المنقطع
كما في نحو جاء في القوم الاسرار فان قيل قد صرحوا في قوله تعالى لا تدخلوا بيوت
النبي إلا أن يؤذن لكم أن تكرار الآذن شرط في الدخول ولو استلزم سقوط الباء

سقوط لزوم التكرار لما شرطوه فيه اجيب باننا لانسلم ان تكرار الاذن من لفظ
 الا ان يؤذن كيف وانه لو كان بالفظ حتى كان الحكم ايضا كذلك بل عرف ذلك من
 قوله تعالى ان ذاكم كان يؤذي النبي (قوله المصدر قد يقع حيناً) اي ظرفاً بمعنى
 ان ان مع الفعل في معنى المصدر فيجوز ان يقع (قوله بان هنالوجهما ثالثاً) هذا
 الوجه قاله القراء فانه قال ان مع الفعل مصدر ولا اتصال له بما قبله في لا يخرج
 الا ان اذن الاصله فوجب تقدير الظلة وهي الباء واجيب باننا لانسلم ان المصدر
 يحتاج في الاتصال الى صلة ولو سلم فلانسلم تعين الباء لذلك حتى يقتضى ماصفاً
 ولو سلم فانه ارجح اقل وان سلم به اللفظ عن الاختلال (قوله وقيل انها راجعة
 الى الاصاق) قيل ان الاصاق معنى لا يفارقه الباء ولهذا اقتصر عليه سيبويه
 وفرغ نحر الاسلام دخولها في الايمان على كونها للاصاق لكون الملتصق به تبعاً
 للملتصق بمنزلة الآلة فدخل في الايمان التي بمنزلة الآلات (قوله وجود
 المبيع) اي في ملكه لا في مجلس العقد (قوله والعبد رأس المال) اي الثمن لان
 رأس المال هو الثمن في السلم والمسلم فيه هو المبيع واذا كان الكفر في السلم هو المبيع
 لا يجوز الاستبدال فيه شركة او بولاية اربعة قبل القبض وكذا لا يجوز التصرف
 في رأس المال قبل القبض لانه لما كان مستحق القبض في المجلس لم يجز التصرف
 فيه قبل القبض لانه يفتقر القبض المستحق ويدل عليه قوله عليه السلام لا تأخذ
 الاسلام اورأس مالك فانه يمنع التصرف فيها قطعاً حيث لم يجوز اخذ غيرها
 بدلائلها ولا ان رأس المال فيه له شبه بالمبيع حيث لا يجوز فيه تفويت القبض
 بالتخليك او البراءة كالمبيع فاخذ حكمه فقوله كعدم جواز الاستبدال في الكفر
 قبل القبض ليس على ما ينبغي لاشعاره جواز الاستبدال في رأس المال قبل
 القبض مع انه لا يجوز ايضا والجواب عنه ان مراده ان الكفر لا يجوز استبداله قبل
 القبض في عقد السلم لكونه مبيعاً فيه بخلافه في الصورة الاولى فانه يجوز
 التصرف فيه في تلك الصورة لكونه ثمناً نقل عنه قوله بعثت كرايهذا العبد سلم يرد
 عليه ان هذا التوجيه براحه توجيه آخر اقوى منه وهو ان يعتبر الكلام مقلوباً
 كما اعتبر اشترت مائة درهم بهذا العبد اتفاقاً مع ان في هذا التوجيه علا
 بحقيقة الشراء وحقيقة الباء وحاصل السؤال انه لم يتعين السلم انتهى فما ذكره
 في الكتاب بناء على تسليم كونه سليماً (قوله فلا يجب الاستيعاب في مسح
 الرأس) ذهب الشافعي الى ان المفروض فيه اقل ما يطلق عليه المسح ولوشعره
 لا طلاق قوله تعالى وامسحوا برؤوسكم والمطلق يستلزم بادى ما يطلق عليه اسمه

ولذا اشترط وجود المبيع لجهة المبيع
 لا وجود الثمن فان كان الاصل ان يدخل
 الباء في الايمان (هذا العبد بكسر) من الخنطة
 البائع بعث (بيع) والعبد مبيع والكسر من
 مثلاً (بيع) قوله بعث (كرا)
 يثبت في الذمة حالاً (و) قوله بعث (كرا)
 من الخنطة (بها) العبد (سلم) والعبد
 رأس المال والكسر مسلم فيه (فيراعى
 شرائطه) من التأجيل وبيان القدر
 والحنس والصفة وقبض رأس المال
 في المجلس ونحو ذلك مما يشوق عليه
 السلم ويجب تقديمه عليه (و) يراعى
 (لوازمه) المتأخرة عنه كعدم جواز
 الاستبدال في الكفر قبل القبض (واذا
 دخلت) الباء (الحل) هذا تفريع ثان
 على دخولها الوسائل (لم يجب استيعابه)
 اي استيعاب الحل بالفعل (كالاته)
 اي كما لم يجب استيعاب الآلات بالفعل
 يعني لما كان الاصل في الباء ان تدخل
 الوسائل والآلات فتوصفت الحائظ
 بيدي ولم يشترط الاستيعاب في الآلة لكونها
 غير مقصودة بالفعل وانما قصد بها
 التوصل الى المقصود بل يشترط استيعاب
 الحل لكونه المقصود شبه الحل الذي من
 شأنه الاستيعاب اذا دخله الباء بالآلة
 التي من شأنها عدم الاستيعاب (فلا يجب)
 الاستيعاب (في مسح الرأس) كما ذهب
 اليه مالك لان الباء دخلت الحل في قوله
 تعالى وامسحوا برؤوسكم

قلنا لو كان كذا الفعل عليه السلام ولو مرة في العمر لا سقط الواجب لكنه لم يفعل
 ما دون الناصية قطعا وليس في الشرع واجب لم يفعله الشارع في مدة عمره قصدا
 ولم يلم به بل ان ما فعله دائما في ضمن السنة في الربع والاستيعاب ولا يملك المسح
 على شعرة الا بالزيادة عليهم او لا يمكن الواجب الا به فهو واجب فلا زيادة واجبة
 وذهب مالك الى ان المفروض فيه الاستيعاب مستد لان الآية بمنزلة آية حديث
 عبد الله بن زيد انه عليه السلام توضأ ومسح برأسه واستناب وعقب واستناب على آية
 التيمم فحقيق قوله تعالى وامسحوا بوجوهكم قلنا الحديث شعور على الاستيعاب
 بهما بين المايين والقياس ليس بشئ انما قياس بين الاصل والبدل ونوسم
 فالقياس على مسح الخف اولى من القياس على التيمم لمسح الرأس فلهذا ذهب
 اصحابنا الى ان امر من قدر الناصية لقوله تعالى وامسحوا برؤوسكم لان الباء قد
 تدخل على الالة فتورسحت الحائطة يدي فتكون الاستيعاب المحل لا الالة وقد
 تدخل على المحل كقافي قوله تعالى وامسحوا برؤوسكم فتكون الاستيعاب الالة
 لا المحل والالة هي اليد وهي ثمانية اوتار ربع الرأس فان قيل يجوز ان تكون الباء
 زائدة كما روى عن مالك فيكون المعنى وامسحوا برؤوسكم فيعيد الاستيعاب قلنا
 الغاء الحقيقة مع امكانها لا يجوز وقد امكن ههنا لان حقيقة قوله هو الاضاق وقد
 امكن ههنا ولو باعتبار الاستمالة كما ذكرناه بخلاف آية التيمم فان الباء فيها زائدة
 لثبوت الاستيعاب فيه بالحديث المشهور فتكون الباء فيها زائدة باعتبار ضرورة
 فان قيل يجوز ان تكون للتبعيض كما روى عن الشافعي فيعيد جواز الأقل من
 الربع اجيب بان جعله للتبعيض يعني الى الترادف والاشتراك اما الترادف
 فيكافة من لانها موضوعة للتبعيض واما الاشتراك لانها موضوعة للاضاق
 فلو كانت حقيقة في التبعيض ايضا لزم الاشتراك وكلاهما غير ثابت في اللغة (قوله)
 فان الوجه اسم للسكل هذا هو المشهور وقيل ان الوجه ذكره مرارا باللام واللام
 اما للعهد والحققة او للاستغراق او زائدة لاسيما الى الاخير لانه الغاء ولا الى
 الثالث لانه غير متصور لان الاستغراق انما يكون في الافراد والمطاب لشخص
 واحد ولا الى الاول لانه مائة معهود اصلا والثاني يفيد المطلوب لان الوجه
 ما يواجه به الانسان وهو من قصاص الشعر الى اسفل الذقن ومن شحمة الاذن
 الى شحمة الاذن (قوله ولانه) من قبيل الاستدلال بدلالة الكتاب تأمل
 (قوله وعلى للاستعلاء) وفي المعنى الاستعلاء اما على المجزوء وهو الغالب فجو
 وعليه ما وعلى الفلك يحملون وعلى ما يقرب منه نحووا واجد على الشارع هدى وقد

يكون

ولما ورد جملي قوله واذا دخلت المحل لم يجب
 استيعابه ان الباء في التيمم قد دخلت
 المحل وقد وجب استيعابه اجاب بقوله
 (واما وجوبه) اي وجوب الاستيعاب
 (في التيمم ان صح) انما قال ذلك لما قيل
 انه لا يجب مسح منابت الشعور الخفيفة ولان
 بالتراب في الوجه كاللحية الخفيفة ولا ن
 مسح الاكثر يكفي في رواية الحسن قياسا
 على مسح الخف والرأس (فيما الحديث
 المشهور) وهو قوله عليه السلام امسحوا
 رءوسكم الله عنه يكميك ضرر ثمان ضربة
 رضى الله عنه للذراعين فان الوجه
 للوجه وضربة للاستيعاب لزم ان يراد به
 اسم للسكل (ولانه) اي التيمم (خاف عن
 البعض) وهو الوضوء فلما وجب
 المستوعب (وجوب) وهو الوضوء فلما وجب
 استيعابه في الخاف لان الخاف لا يخالف
 الاصل اصلا (ولان) المسح بالصعيد
 في العضوين قائم مقام الوطائف الاربع
 وانما نصن للتخفيف ولا شك ان (كل
 تصنيف يقتضي قضاء الباقي على ما سلك)
 عليه من الوضوء كصلاة المسافر وعدة
 الاماء وحدود العبيد ونحو ذلك (وعلى
 الاستعلاء) صورة نحو رب على (و) لان
 التيمم او معنى نحو تأمر عابنا (و) لان
 الواجب مستعمل على من عليه كما يقال
 ركبته دين (استعمل) على (الوجوب)

بأنه يكون الاستعلاء معنواً يفتحوهم على ذنب وفحواً فضلاً بعضهم على بعض
والأول حقيقى والثانى مجازى وكذا المعنوى أيضاً مجازى على طريق التشبيه
كما فى الرضى فتحو عليه دين كما يقال ركبته دين كأنه يحمل ثقل الدين على عنقه
أو على ظهره ومنه على قضاء الصلاة وعليه القصاص لأن الحقوق كأنها رابطة
عليه وإليه أشار بقوله ولأن الواجب مستعمل على من عليه لكن الظاهر أن يقول
ولكون الواجب يدل قوله ولأن تأمل (قوله بالوضع الشرعى) ولعله إشارة
إلى ما قاله فى الإسلام أن كل معنى وضعت توقعه على غيره وإن كان معناه
فوقه فصار موضوعاً فلا يجيب واللازم فى قول الرجل أفلان على ألف درهم
وقال شراحه أن المعانى الأولى أعنى وقوع الشيء على غيره وارتفاعه وعلوه وفوقه
معانى أغرباً وقوله فصار موضوعاً للإيجاب والالزام أراد به وضع أهل اللغة
(قوله دين) وإنما صار دينا لأن الالزام والإيجاب الكامل إنما هو فى الدين والأصل
فى الشيء السكال إذا وصل به قوله ودبغة فحينئذ لا يصير دينا بل يحمل على
وجوب الحفظ لأن على يحتملها المضاف من وجوب الحفظ فيحمل عليه ترجيحاً
للمستعمل على الواجب الأصلى لكون اللفظ محكما حينئذ فى الودبغة بذكر أفعالها
(قوله صلة) أى زائدة (قوله لا ينافى شرطية مدخولها) فيه أناس لما أنه لا ينافى
الشرطية لكنه يلزم منه عدم انتظام الشرطية من على بل معنى يفهم من سوق
الكلام نفسه والقرض كونها منعهمة من على حيث قال أى فى معنى يفهم منه
كون ما بعدها شرطاً لما قبله تأمل (قوله كان الشرط بمنزلة الحقيقة) لكونه نسب
باللزوم والوجوب الذى وضع له على فى الشرع (قوله فتحمل على العوض
بالاتفاق) فلو قال بعثت على ألف درهم أو أجزتك أو كتبتك على ألف درهم كان
معنى ألف درهم لأنه ما عذر حقيقة ما فيها من القمار والرزوم يناسب الاتصاف
فإن الشيء متى لزم شيئاً التصق به استعبر لا تصاق لتحكيما الكلام العاقل (قوله يجب
ثلاث الألف) للتوزيع ويكون الطلاق بآنة الكونه طلاقاً على ما لى كالتوفاط طلقنى
بألف درهم فطلقها واحدة (قوله ولا شيء عنده) فيكون الطلاق رجعياً (قوله لأن
أجزاء الشرط أه) أعلم أن دليل أبى حنيفة موقوف على ثلاث مقدمات أحدها
أن العوض يقابل المعوض وما كان كذلك ثبت مع مقابله مقارناً والمشرط
يعقب الشرط لتوقفه عليه وهذه اتفاقية وثايتها أن أجزاء العوض تتوزع على
أجزاء المعوض بالاتفاق وأجزاء الشرط لا تتوزع على أجزاء المشرط بالاتفاق
وثالثها أن الكلام إذا كان له مجازان يحمل على أقر بهما إذا عرفت هذا فكامرة

على ما كانت موضوعة للزوم والوجوب في الشرع والمعاوضة مقابلة وليس
بين الطلاق الواقع وبين المال مقابلة لم يكن بينهما معاوضة اما الاولى فلما امر
في المقدمة الاولى من ان العوض يقابل المعوض واما الثانية فلان بينهما معاوضة
لان الطلاق يقع اولاً ثم يجب المال وذلك معنى الشرط لما في المقدمة الاولى من
ان المشروط يعقب الشرط ثم تجله على الشرط اولى اقرب من الحقيقة العرفية
لما امر في المقدمة الثالثة وذلك لان الشرط اقرب من الزوم لما بين الشرط والجزاء
من الزوم بخلاف الاصل الذي هو معنى الباء فانه ليس في معنى الزوم بل غاية
انه يناسب الزوم فاذا جعل على الشرط بصير قوامه فلهذا لا يطالب بمساواة اي
المال بشرط الثلاث اي يكون الثلاث شرطاً للزوم المال عليها فثالثها ان
طاعة تسمى ثلاثاً فالف واذا خالف الشرط بان طاعة واحدة لا يجب عليها شيء
ويكون الطلاق رجعي لان اجزاء الشرط لا تنقسم على اجزاء المشروط لما امر
في المقدمة الثانية فالثاني ارجح رجعه انما اشار بقوله ان ثبوت العوض مع المعوض
من باب المتسابقة الى آخره الى المقدمة الاولى والثانية ومكنت عن الثالثة اكتفاء
بما ذكره سابقاً من انها لم تجعل على معنى الباء عنده الا اذا عذر معنى الشرط
ثم في قوله فلما تنقسم اجزاء الشرط على اجزاء المشروط لزم تقدم جزء من المشروط
على الشرط بحيث لان حاصل هذه الملازمة انه لو طاعة واحدة في صورة الشرط لزم
تقدم جزء من المشروط وهو الطاعة الواحدة على الشرط الذي هو مجموع الاف
ولا يخفى عليك ان هذا مبني على ان الشرط هو الاف وعلى انه شرط بالنسبة الى
كل جزء من اجزاء المشروط وهو الطلاق الثلاث والافتقار جزء المشروط
لا يستلزم تقدم كله من حيث هو كل فلا يلزم ثبوت المعاوضة وكلا المقدمتين
ممنوعتان اما الاولى فلان الشرط للزوم الاف هو الطلاق الثلاث لا العكس واما
الثانية فلان مجموع الاف انما هو شرط لمجموع الطلاق الثلاث لا لكل جزء من
الثلاث قال في الحاشية ان الطلاق الثلاث شرط للزوم المال فاذا طاعة واحدة
لم يوجد الشرط فلم يلزم المال موافقاً لما ذكره ثم قال وفيه نظر لان على داخل
على المال فيكون المال شرطاً للطلاق لا عكسه (قوله هو المسافة) يشير الى
مذهب البصريين من ان من لا يتدأ الغاية في غير الزمان سواء كان الجور ورجحها
مكاناً فهو من البصرة وغيره نحو هذا الكتاب من زيد الى عمرو ولا تستعمل
في الزمان وهذا لان لفظ المسافة ظاهر في المكان وقد اجاز الكوفيون استعمالها
في الزمان ايضا مستدلين بقوله تعالى من اول يومه بقوله تعالى يودي للصلاة من

(واما) اذا لم يتعذر معنى الشرط كما
(في الطلاق) فانه يقبل الشرط
ولا يطل به (فقد اعنيهما) اي تحمل
على العوض فيه ايضا لان الطلاق على
المال معاوضة من جانب المرأة ولهذا
كان لها الرجوع قبل كلام الزوج وكلمة
على تحمل معنى الباء فحمل عليها بدلالة
الحال (والشرط عنده) علا بالحقيقة
(ففي) قول المرأة لزوجها (طلقي ثلاثاً
على الف فطاعم واحدة يجب ذات الاف
عندهما) لان اجزاء العوض تنقسم
على اجزاء المعوض (ولاني عنده)
لان اجزاء الشرط لا تنقسم على اجزاء
المشروط وذلك لما عرفت ان ثبوت
العوض مع المعوض من باب المتسابقة
حيث ثبت كل جزء من العوض ويتبع تقدم
في مقابلة جزء من العوض كما تضافين
احدهما على الآخر كالتضامين
وثبوت المشروط مع الشرط بطريق
المعاوضة لتوقف المشروط على الشرط
بلا عكس فلما تنقسم اجزاء
الشرط على اجزاء المشروط لزم تقدم جزء
من المشروط على الشرط فلا يتحقق
المعاوضة (ومن لا يتدأ الغاية) المراد
بالغاية هي اوفي قولهم الى انتهاء الغاية
هو المسافة اطلاقاً لا اسم الجزء على
الشكل اذا الغاية هي النهاية

يوم الجمعة وقال الرضى مذهب الكوفيين ان لا منع من مثل قولك نمت من اول
الليل الى آخره وصحت من اول الشهر الى آخره وهو كثير الاستعمال وقال في الفرق
بين من الابتداءية والتبعيضية ان من الابتداءية تعرف بان يحسن في مقابلتها
الى اوما يغيد فائدتها نحو اعوذ بالله من الشيطان الرجيم لان معنى اعوذ به التحجى
قالوا هذا افادت معنى الانتهاء والتبعيضية تعرف بان يكون هناك شئ ظاهر
هو بعض الجور من نحو خذ من اموالهم صدقة او مقدار نحو اخذت من
الدرهم اى من الدراهم شيا وقال المبرد والنخسرى ان اصل من البعضية
ابتداء الغاية لان الدراهم في قولك اخذت من الدراهم مبدأ الاخذ (قوله
وليس لها ابتداء وانتهاء) والالزم ان لا يكون ما فرضاها غاية او تجزى مالا
يتجزى (قوله لا سم الجزء على الكل) فان قيل ان نهاية الشئ ما ينتهى به
والشئ انما ينتهى بضده فكيف يكون جزءا منه حتى يطلق الجزء على الكل قلنا
لانسلم ان الشئ انما ينتهى بضده بل ينتهى بجزئه الاخير ولوسلم ذلك لكن لانسلم
ان ضد الشئ لا يكون جزءا منه اذا امتنع اتصاف الشئ بالضدين معاً في حالة
واحدة من جهة واحدة واما اجتماعها في الوجود اجتماع الكل مع الجزء فلا
قادح فيه الا يرى ان البياض والسواد ضد الباقية مع ان كلامهما جزء منها واما
جل قولهم كلمة من لا ابتداء الغاية والى الانتهاء الغاية على القلب اى غاية لا ابتداء
وغاية الانتهاء فعلى تقدير تسامح صحتها بعيد وقد يجاب ايضا بان الغاية في معناها
الحقيقي وهى جنس والابتداء والانتهاء فردان له فكأن اضافتهما اليه اضافة
الفرد الى الجنس ولا محذور فيه (قوله اى زائدة) قال في المغنى ان من تأتى
على خمسة عشر وجها الرابع عشر منها التخصيص على العموم وهى الزائدة
في نحو ما جاءنى من رجل فانه قبل دخولها محتمل نفي الجنس ونفي الوحدة ولهذا
يصح ان يقول بل رجلان ويمتنع ذلك بعد دخول من الخامس عشر لو كيد
العموم وهى الزائدة في نحو ما جاءنى من احد او من ديار فان احد او ديارا صيغتا
عموم بشرط في زيادتهما في النوعين تقدم نفي اوتنفي او استغناءهما بل او يكون
محذورا ~~نكرة~~ او يكون محذورا فاعلا او مفعولا به او مبتدأ والتحقق
ان محذورا من الزيادة اذا لم يكن من الاسماء المقصورة على العموم كاحد وديار
كان من الاستغراق الجنس نحو ما جاءنى من رجل فان اصل من هذه هى
الابتداءية الا انه لما اريد الاستغراق ابتدئ بالجانب المتناهي وهو الواحد
وترك الجانب الاخر الذى لا يتناهى لكونه غير محدود كانه قيل ما جاءنى

وليس لها ابتداء وانتهاء (وتستعمل
للتبعيضية) وعليه المحققون وذهب
بعض الفقهاء الى ان اصل وضعها
للتبعيضية دفعا للاشتراك ورد باطابق
أئمة الأئمة على انها حقيقة في ابتداء
الغاية ولو قيل انها في العرف الغالب
الفقهاء للتبعيضية مع رعاية معنى الابتداء
لم يبعد (والبيان) نحو لفلان على
عشرة من فضة (وبمعنى الباء) كما
في قوله تعالى يحفظونه من امر الله اى
بامره (و) تستعمل (صلة) اى
زائدة نحو ما جاءنى من احد بخلاف
ما جاءنى من رجل لان اللفظ به يكون ناصرا
في الاستغراق (وحق للغاية) اى
للدلالة على ان ما بعدها غاية لما قبلها
سواء كان جزءا منه او لا والاول (نحو)
اكتت السمكة (حتى راسها) الثاني
نحو (حتى مطلع الفجر)

الجنس من واحد الى ما لا ينتهي اما اذا قلت ما جاءني رجل من غير من محتمل
 عدم الاستغراق ويكون المعنى ما جاءني رجل واحد بل جاءني رجلان او اكثر
 وانما سميت من هذه منيعة مع اتحادها الاستغراق لانه لا يتغير اصل المعنى
 باسقاطها لان التكرار في سياق الذي تفيد الاستغراق ومن هذه منيعة للتخصيص
 عليه واما اذا كان مجرورهما من الامعاء المقصورة على العموم فتكون من
 حيث ان لمجرد التأكيد لا للتخصيص على الاستغراق فان معنى ما جاءني احد
 وما جاءني من احدهما في التخصيص على العموم اذا عرفت هذا فانما الشارح من
 كلام الشارح ان من الاستغرافية كافي ما جاءني من رجل ليست برتبة كافي
 به في حاشية نقل عنه في تفسير قوله لان التأكيد يكون فصلا في الاستغراق اي
 في الصورة الثانية واهذا لم يتكلم به كونهما رتبة متتالية لكن الحق كونهما رتبة
 كافي الصورة الاولى لانهم استدلوا على كونهما رتبة في نحو ما جاءني من احد
 بدخولها على التماسل وهذا الدليل جارٍ بمعنى في نحو ما جاءني من رجل (قوله
 اما عند الاطلاق) يعني ان وضعها المطلق الغاية واما في الاستعمال فالدلالة على
 ان ما بعدها جزء لما قبلها (قوله بلا سقوط معنى الغاية) فان قيل يلزم الجمع بين
 الحقيقة والجار قلنا ان المتكلم حينئذ لا يريد معنى الغاية وان لم يسقط من حيث
 الدلالة والممتنع هو اجمع في الارادة لافي الدلالة (قوله وحتى للغاية) اي
 للدلالة على ان ما بعدها غاية لما قبلها بخلاف قولهم حتى لانهاء الغاية فان
 الغاية فيه بمعنى المسافة كافي قولهم الى لانهاء الغاية من لانهاء الغاية
 اعلم ان حتى على ثلاثة اشرب حرف جر وحرف عطف وحرف استئناف فالاول
 يعني بمعنى الى وبمعنى كي ولا يجر بمعنى كي الام صدر اما ولاي الفعل المنتصب
 بعدها بان المضمر نحو اسلمت حتى ادخل الجنة ولا تقول حتى دخول الجنة
 والتي بمعنى الى تجر ذلك نحو سميت حتى تغيب الشمس والاسم الصريح ايضا نحو
 حتى مطلع الفجر واما العاطفة فهي مثل الجارة في معنى الغاية ولا تكون بمعنى
 كي ويجب ان يكون المجرور فيها موقفا لانها للتديد والتحديد بالوجه ول لا يفيد
 وان يكون ما قبلها من ذي اجزاء الا ان ذلك يجب اظهاره في العاطفة نحو
 قدم الجراح حتى المشاة ولا يجب في الجارة بل يجوز تقديره ايضا نحو غمت حتى
 الصباح اي غمت البارحة وتقران بان العاطفة يجب ان ما بعدها يكون جزءا
 لما قبلها ودخل في حكمه نحو ضربت القوم حتى زيد او كثرته بالاختلاط نحو
 ضربت السادات حتى عبيدهم او كثره ما دل عليه ما قبلها كافي قوله

اما عند الاطلاق فالأصل
 ما بعدها داخل فيما قبلها (وقد تكون
 عاطفة) يتبع ما بعدها لما قبلها في
 الاعراب (بلا سقوط معنى الغاية)
 لان الأصل هي الجارة والعاطفة فرع
 عليها

التي الصحيحة كي يخفف رحله * والزاد حتى فعله القساها

عنده من قال ان فعله عطف على الصحيحة لان معنى التي الصحيحة التي جميع مامعه
واما الجارة فالأكثر على تجويز كون ما بعدها متصلاً بما تخرج جزءاً ما قبلها
فجوزت البارحة حتى الصباح وصفت رمضان حتى الفطر كما يكون جزءاً
منه أيضاً فحوا كالتسمية حتى رأسها بالبحر وعند السبيل في يجب ان يكون
ما بعدها جزءاً لما قبلها كافي العاطفة واما حتى الابتداء آتية وهي الداخلة على
الجزء الاستثنائية اسمية او فعلية ففي الاسمية تدخل على مبتدأ مذكور الخبر
او مقدر الخبر الذي يكون من جنس الفعل المقدم على حتى على ما اشار اليه رحمه
الله وفي الفعلية قد تدخل على المضارع كقراءة فافع حتى يقول الرسول بالرفع
وحتى تسكن بالرفع في قول امرئ القيس

مطوت بهم حتى تسكن غزيم * وحتى الجياد ما يقدرن بارسان

مطوت أي سرت وتسكن من الكلل والغزى جمع غاز ويقدرن من القود وارسان
جمع رسن ففي هذا البيت كلمة حتى في الموضعين ابتداء آتية ففي الاول داخلة على
المضارع وفي الثاني على الاسم وانما تدخل عليها الواو لكونها ابتداء آتية لا عاطفة
والشارح مثله ما دخل حتى على المبتدأ المذكور خبره وجعل الجياد مبتدأ
وما يقدرن خبره لا اتفاقهم فيه بخلاف حتى في حتى تسكن فانهم اختلفوا فيه ففهم
من جعلها جارة على رواية النصب في تسكن باضماران ومنهم من جعلها عاطفة على
مطوت على رواية الرفع ومنهم من جعلها ابتداء آتية على رواية الرفع ايضاً ثم لا بد
في حتى الابتداء آتية ان يكون ما قبلها سبباً لما بعدها سواء دخلت على الفعل
او على الاسم لان الاتصال اللفظي لما زال بسبب استثناء الكلام شرط فيها
السببية التي هي موجبة للاتصال المعنوي فان السبب متصل بالسبب معنى
حتى يكون جبراً لما فات من الاتصال اللفظي ففي قول امرئ القيس ان سيره بهم
سبب لكلال غزاتهم وعدم انقياد جيادهم بالارسان هذا والمصنف لما ذكر
دخول حتى على الاسم جارة او عاطفة او ابتداء آتية اراد ان يذكر دخولها على
الافعال فقال واما اذا دخلت الافعال لكنه لم يذكر حتى الابتداء آتية الداخلة
على الفعل بل ذكر الجارة والعاطفة الداخلتين عليه وبذلك عن ذكر الابتداء آتية
فانه قال لان هذه الافعال منصوبة باضماران فهذا يستقيم في الجارة
لا الابتداء آتية وقال ايضاً ان الجارة الداخلة على الفعل قد تكون للغاية ان احتمل
الصدر الا امتداد والاخر الانتهاء والافتحامل على معنى كي مجازاً ان صلح الصدر

(فجيب) أي فادالم يستط معنى الغاية

يجب (مكون المعطوف جزأ من

المعطوف عليه أفضل) الاجزاء

(او اخس) الاجزاء فلا يجوز جائي

الرجال حتى هندي (يجب ايضاً انقضاء

الحكم شيئاً فشيئاً) أي انقضاء متدرجاً

بان يتقضى من الجزء الاول الى الثاني

ومنه الى الثالث ثم حتى انتهى الى

المعطوف (الذي هو الافضل والاخس

(الكن) لا يجب الوقوع بل (بالاعتبار)

أي يجب اعتبار المتكلم ان قد يجوز ان

يتعلق الحكم في الواقع بالمعطوف او لا

كفي قولك مات كل ابي حتى آدم عليه

السلام او في الوسط كفي قولك مات

الناس حتى الانبياء (و) قد تكون

(ابتداء آتية معها) أي مع رعاية معنى

الغاية (قد دخل على مبتدأ مذكور

الخبر) فخرجت القساء حتى هند

خارجة ولم تدار اجاز ادخال حرف العطف

عليها كما في قول امرئ القيس

مطوت بهم حتى تسكن غزيم

وحتى الجياد ما يقدرن بارسان

للسببية والافتقار للعطف المحض مجازاً وكونها عطف بمكره من اهل العربية
 وانما اخترعه مجرّد بطريق الاستعارة المعنى القام للمناسبة بين الغاية
 والتعقيب فان قيل قد ذكر في المعنى والرأي ~~مكون~~ حتى الدلالة على الفعل
 للعطف فكيف يصح النكر اهل العربية ذلك قلنا ذلك قول غير صحيح
 والصحيح انه في المثال الذي ذكره ابتدائية لا عاطفة (قوله اما عند الاطلاق
 فالأكثر) اي عند الاستعمال يعني ان الاطلاق هنا يعني الاستعمال
 لا بمعنى المجرد عن القرينة كما لمن حاصله ان حتى للدلالة على الغاية بحسب
 الوضع مع قطع النظر عن دخول ما بعدها فيبطل ما هو عدم دخوله وما عند
 الاستعمال فالأكثر اي استمرارية ما هو الدخول (قوله فيجب كون
 المعطوف جزءاً من المعطوف عليه اهـ) وفي التلويح هذا الخ ~~مقتضى~~ بقرينة
 حتى من حيث كونها غاية لا من حيث كونها عاطفة بل الاصل في العطف
 المغيرة والمباينة كما في جاء زيد وعمرو ويمتنع حتى يمرر بالعطف كما يمتنع بالجر
 انتهى فان قيل ان الغاية لا تنفي الجزئية بخصوصها الثاني قوله تعالى حتى
 مطلع الفجر فاعني قوله فيجب ~~مكون~~ المعطوف جزءاً اجيب بان الغاية
 لما كانت مقتضية لاحد الامرين في مدخول حتى اعني الجزئية ان يكون ملاقياً
 لآخر الجزء ومنع استعمال حتى عاطفة في الامر الثاني باعتبار ان خروجها
 من اصلها اعني كونها للغاية افترض ان لا تستعمل في اخفي معنيين اعني الامر
 الثاني تعيين الامر الاول باقتضاء الغاية اي (قوله ان احتمال الصدر الامتداد
 اهـ) يعني ان احتمال الصدر الامتداد والاخر الانتهاء علامة يعرف بها كون
 حتى للغاية نحو حتى يعطوا الجزية لان صدره وهو فاعلوا يحتمل الامتداد
 لان المقابلة فتمد يومافصاعداوة بول الجزية يصلح الانتهاء اليه فتكون حتى
 للغاية فان قيل ما الفرق بين حتى هذه وبين ما في قوله تعالى فاعلوا حتى
 لا تكون فتنة حيث قالوا ان حتى في الثانية بمعنى لام كي قلنا ان آخر الكلام
 في هذه الآية لا يصلح الانتهاء اليه اذ القتال واجب مع عدم الفتنة ايضاً فانهم وان
 لم يبدأوا بالمحاربة وجب علينا محاربتهم لكن الصدر يصلح سبباً لانقضاء الفتنة
 فوجب الجمل على معنى لام كي هذا اذا فسر الفتنة بالمحاربة واذا فسر بالشرك
 تكون حتى للغاية كما في الكشف (قوله ان صلح الصدر للسببية) قال في الكشف
 ان حل حتى على المجازاة انما يكون اذا صلح الصدر سبباً ولم يصلح الاخر غاية
 حتى لو صلح الاخر غاية والصدر سبباً يجعل للغاية ايضاً كقوله ان لم اضربك

(او مقدره) اي مقدر الخبر بقرينة ما قبل
 حتى كقوله اهلهم اكلت السمكة حتى رأسها
 بالرفع اي ما كقول هذا اذا دخلت
 الاسماء (و) اما (اذا دخلت الافعال)
 ضرورة وان كانت في الحقيقة داخلية على
 الاسم لان هذه الافعال منصوبة
 بانذار ان (فللغاية) فانها الاصل
 والجل عليه اولى لكن (ان احتمال
 الصدر الامتداد والاخر الانتهاء اليه)
 اي كونه منتهى للصدر نحو حتى يعطوا
 الجزية فان القتال يحتمل الامتداد
 وقبول الجزية يصلح منتهى له (والا)
 اي وان لم يحتمل الصدر الامتداد والاخر
 الانتهاء (فمعنى كي ان صلح الصدر
 للسببية) للفعل الواقع بعد حتى فان
 جزاء الشيء ومسببه يكون مقصوداً منه
 بمنزلة الغاية من المغيا فيصبح استعارتها لها
 نحو اسلمت حتى ادخل الجنة فانه بمعنى كي
 لا للغاية لانه ان اريد بالاسلام احدائه
 فهو لا يحتمل الامتداد وان اريد به الشبات
 عليه فدخل الجنة لا يصلح منتهى له اذ
 الاسلام يزاد في الجنة ويتقوى فكيف
 يتصور الانقطاع والانتهاء (والا) اي
 وان يصلح الصدر ان يكون سبباً للفعل
 الواقع بعد حتى (فلعطف المحض)
 من غير دلالة على غاية او مجازاة ذهب
 نفي الاسلام الى انه غير موجود في كلام
 العرب بل اخترعه النفاة استعارته اعني
 الناء للمناسبة الظاهرة بين الغاية
 والتعقيب ولا حاجة

حتى تصح فعبدي حر انتهى فعلم منه ان في الجمل على المجازاة شرطين كما في الجمل
 على الغاية والاولى ذكرهما ايضا (قوله فانه بمعنى كمال الغاية) وهما يبحث
 يظهر مما ذكره صاحب الذخيرة حيث قال ان كلمة حتى في الاصل للغاية
 فيعمل على عليها اذا امسكت بشرط الامكان ان يكون المفعول متندا وان يكون
 مادخلات هي عليه مؤثرا في انتهاء الخوف عليه فان تعذر جعلها على الغاية
 فعمل على لام السبب ان امكن بشرط الامكان ان يكون الخلف معقودا على
 فعلين احدهما من شخص والاخر من آخر لان فعل نفسه لا يصلح جزاء لفعله
 عادة اذا لم يأت مكالفة الفعل وهو لا يكافي نفسه فان تعذر ذلك فعمل على
 العطف ومن حكم الغاية ان يشترط وجودها للبرهان كف قبل الغاية بحيث
 في عينه ومن حكم لام السبب وجود ما يصلح سببا لوجود السبب ومن حكم
 العطف ان يشترط وجودها للبرهان قبل انتهى فعلم من قوله بشرط الامكان ان
 يكون الخلف معقودا ان يكون الفعلين من شخصين شرط في صحة جعلها على
 لام كي فحينئذ لا يصح قبله نحو اسلمت حتى ادخل الجنة لان كاد من الاسلام
 ودخول الجنة فعل شخص واحد ويمكن ان يقال ان ما في الذخيرة مخصوص
 بصورة الخلف والمثال المذكور ليس بخلف على ان الاسلام سبب لادخال الله
 تعالى اياه الجنة والدخول فرع الادخال ثم لما صلح الاسلام سببا لدخول الجنة
 جعل حتى فيه بمعنى كي وان لم تعلم انه سبب في الحقيقة لدخوله او لا يكون سببا على
 ما هو حكم لام السبب (قوله ولا حاجة في افراد المجاز) كانه قيل لا بد
 في المجاز من السماع ولا سماع هنا فاجاب عنه بالمنع ولو سلم ذلك لكنه مع ذلك عن
 محمد وهو من اخذ عنه اللغة (قوله واوله صاحب الكشف) اي اول قول في شرح
 الاسلام واذا استعير للعطف استعير معنى الفاء بان المراد بالاستعارة لمعنى الفاء
 انما الاستعير لمعنى حرف يدل على الترتيب مثل الفاء وتمدون الواو ليكون
 موافقا لما ذكره محمد في الزيادات فانه استعمل حتى فيها بمعنى الفاء
 وبمعنى ثم في المسئلة التي ذكرها رحمه الله توضيحه ان هذه المسئلة على وجهين اما
 ان وقت باليوم او لا فان وقت به بان قال ان لم آتكم اليوم حتى اتغدى عندك فشرط
 البر وجود الفعلين في ذلك اليوم بشرط الحث عدم احدهما فيه حتى اذا اتاه
 في اليوم وتغدى عندك في ذلك اليوم متصلا بالاتيان او متراخيا عنه كان بارا
 لوجود شرط البر الا اذا قصد الفور والاتصال فحينئذ يشترط وجود الفعلين
 بصفة الاتصال وان لم يوقت كان شرط البر وجود الفعلين في العمر متصلا

في افراد المجاز الى السماع مع ان محمد بن
 الحسن ممن يؤخذ عنه اللغة فكفى بقوله
 سماعا واوله صاحب الكشف بان المراد
 انها حرف تدل على الترتيب مثل الفاء
 وتمدون الواو كفي الزيادات انه
 لو قال ان لم آتكم حتى اتغدى عندك فلو
 اتى وتغدى عقيب الاتيان من غير تراخ
 حصل البر والا فلا ان قوى الفور
 والاتصال والافهى للترتيب سواء كان مع
 التراخي او بدونه حتى لو اتى وتغدى متراخيا
 حصل البر وانما يبحث لولم يحصل منه
 التغدى بعد الاتيان متصلا او متراخيا
 في جميع العمر ان اطلق الكلام وفي الوقت
 الذي ذكر ان عينه مثل ان لم آتكم اليوم
 حتى اتغدى وانما لم يجعل مستعارة لما
 يضيء مطلق الجمع كالواو على ما ذهب اليه
 الامام العتابي لان الترتيب افسد بالغاية
 وعند تغدى الحقيقة لاخذ بالمجاز
 الانسب انسب (واذا وقعت) حتى
 (في اليوم فشرط البر) صورة كونها
 لا فائدة (الغاية وجودها) اي الغاية
 ان لا انتهاء بدونها (شرط البر) في
 صورة (السببية وجود ما يصلح سببا)
 سواء ترتب عليه السبب او لا (شرط
 البر) في صورة (العطف وجود
 الفعلين) المعطوف والمعطوف عليه
 ليتحقق التشريك ولو تضمنها بفروع فلو
 قال عبدي حر ان لم اضربك حتى تصح
 حتى للغاية لان الضرب يتضمن
 الامتناع بعباده الامثال وصباح المضروب

يصلح منتهى له فلو ترك الضرب قبل
الصباح عتق عبده لا تنقضاء الضرب الى
الغاية المذكورة ولو قال عبدي
كذا ان لم آتك حتى تغديني فحق
للسبيبة لا لا غاية لان آخر الكلام وهو
التغذية لا يصلح لانتفاء الايمان اليه بل
هو داع الى الايمان لان المراد بصلوحه له
ان يكون الفعل في نفسه مع قطع النظر
عن جعله غاية صالحا لانتهاء الصدر اليه
وانقطاعه به كالصباح بالضرب وظاهر ان
التغذية مع الايمان ليس كذلك فاذا اتى
بر والا حنث لان الايمان هو السبب
للاحسان ولو قال عبدي كذا ان لم آتك
حتى اتعد عندك كان هذا العطف المحض
لان هذا الفعل احسان فلا يصلح غاية
للايمان ولا يصلح اثباته سببا لفعله
ولا فعله جزاء لايمان نفسه وان كان
كذلك حل على العطف المحض فصار كانه
قال ان لم آتك فاتعد عندك حتى اذا اتاه فلم
يتغدى ثم تغدى من بعد غير تراخ فقد بر وان
لم يتغدى اصلا حنث كذا قال فخر الاسلام
واورد عليه انه اذا لم يتغدى عقيب الايمان
ثم تغدى بعد ذلك ~~كان~~ ان متراخيا
بالضرورة فلا معنى لقوله غير متراخ
واجيب بان المراد ثم تغدى من بعد ذلك
غير تراخ عن الايمان بان يأتيه وقتا آخر
فتغدى عقيب الايمان من غير تراخ
والاشكال انما نشأ من حل التراخي على
التراخي عن الايمان الاول المدلول عليه
بقوله اذا اتاه

او متراخيا اذا لم ينو الفور وشرط الحنث عدم احدهما في المعبر (قوله فشرط
البراه) هذا ما جعله صاحب الذخيرة ~~حكما~~ حتى في الصور الثلاث على
ما ذكرناه (قوله لا تنقضاء الضرب الى الغاية المذكورة) كلمة التي متعلقة
بالضرب يعني ان شرط البر في هذه الصورة هو الضرب المنتهى الى الغاية المذكورة
وقد انتهى ذلك فيبحث فان قيل ان شرط البر مقتور في الزمان الثاني وان انتهى في
الحال فاعتاد الايمان باق على حاله فلماذا يحنث في الحال اجيب عنه بان الايمان يقع
على الوجهين لان الحامل على الايمان غيظ لحقه من جهة في الحاضر على ما هو العادة
فيه فيقيد به وفيه بحث لان هذا ~~حكما~~ بين الفور ولا نسلم ان ما نحن فيه بين
الفور ولعل الاولى ان يقال شرط البر وان كان متصورا في الزمان الثاني ولكن
تصور الشرط لا يستلزم وجود المشرط وما هو الموجب للحنث وهو ترك الضرب
قبل الغاية موجودا والموجب لا يتخلف عن موجبته فان قيل لا نسلم نه على
تامة حتى يكون موجبته قاتل المراد بالموجب هو المقتضى السالم عن المانع وقد
وجد ذلك وما ذكرتم سوء فهم لا يصلح مانعا لان الاصل عدم ما يحدث (قوله فاذا
اتى بر) لوجود شرط البر وهو وجود ما يصلح سببا لاثبات الايمان المتعسف (قوله
للاحسان) اي تغذية الخساط فان قيل قد تقدم ان تغذية الخساط سبب
داع الى الايمان فكيف يجعله هنا سببا عنه قلنا نه سبب الى الايمان من حيث
التصور ومسبب عنه من حيث الوجود الخارجي (قوله ان لم آتك حتى اتعد
عندك) بخلاف الالف في آخر تغذ لانه معطوف على الجزوم فيكون مجزوما
ايضا (قوله لان هذا الفعل احسان) اي التغدى من غدا فما غير عند الاباحة
احسان ولذا قالوا ان ترك الاكل عند الاباحة اساءة باعثة على العداوة وهذا
دليل عدم كونها غاية في المثال المذكور وقوله ولا يصلح اثباته دليل عدم
كونه الاسببية والمجازاة (قوله واورد عليه) واجاب عنه صاحب الكشف
بان ظني ان المسئلة كانت موضوعة في كلام فخر الاسلام في اليوم كما كانت
موضوعة كذلك في اصول شمس الائمة ونسج الزبادات فسقط لفظ اليوم والمعنى
فلم يتغدى على الفور ثم تغدى من بعد ان لم يتغدى على الفور غير متراخ اي عن
اليوم فقد بر وان لم يتغدى في اليوم اصلا حنث وانما يرد عليه ذلك الاشكال
ان لو اجرى كلامه على اطلاقه وليس كذلك بل مقيده باليوم لكنه سقط من فم
الكتاب ولم يلتفت له الشارح لبعده والاسقط الامن من الكتب لا مكان هذا
الاحتمال واجاب عنه في بعض الحواشي بان قال ثم تغدى من بعد غير متراخ

اي قبل الافتراق عن ذلك المجلس ورده في المصنف بان صحته غير معلومة
 (قوله وجواز التأخير بعذر) فعلى هذا يلزم تخصيص المسئلة بصورة العذر
 ولم ار من قيده بذلك (قوله كافي الفاء) فان الفاء تفيد التعقيب لكنه في كل
 شيء بحسبه الا ترى انه يقال تروج فلان فولد له اذ لم يكن بينهما الامدة الحبل وان
 كانت مدة متطاولة ودخلت البصرة فبعد اذالم يقيم في البصرة ولا بين البلدين
 فهذه المدة متطاولة لا تنافي التعقيب عليه ما في المغنى فتأخير التغدى بعذر فيها
 نعم فيه لا ينافي التعقيب المدلول عليه بالغاء بعد ان تغدى عقيب زوال العذر
 ومن هنا سقط ما قيل في كلام نضر الاسلام انه اذا اناه فلم يتغدى ثم تغدى من بعد
 لم يوجد شرط البر وهو التغدى عقيب الايمان على ما هو معنى الغاء فكيف يصح
 فقدر (قوله وقد مر معناه) اي معنى انتهاء الغاية يريد ان الغاية بمعنى المسافة
 كما تقدم تأمل (قوله فيحمل الى عليه) اعلم ان الى تستعمل لانتهاء غايي
 الزمان والمكان بخلاف فادخلت في الازمنة قد تكون للتوقيت وقد تكون
 للتأجيل والتأخير ومعنى التوقيت ان يكون الشيء ثابتا في الحال وينتهي بالوقت
 المذكور ولولا الغاية اكان ثابتا فيما وراءها كقولك والله لا اكلم فلانا الى
 شهر كان ذكر الشهر التوقيت اليين ولولا ذلك كانت مؤكدة ونحوها جرت هذه الدار الى
 شهر ونحوها وشرطه ان يكون صدر الكلام قابلا للتوقيت كافي المثال المذكور
 فان كلام من عدم التكلم والايحار قابلا للتوقيت فعلى هذا يكون الى في نحو بيت
 الى شهر لتوقيت التأجيل المقدر في الكلام لا تأخير البيع المذكور والافسد
 الكلام لعدم قابلية المذكور التوقيت بخلاف انت طالق الى شهر فانه لا يمكن
 حملها على التوقيت على ما سياتي فيحمل على التأخير ومعنى التأجيل ان لا يكون
 الشيء ثابتا في الحال مع وجود ما يوجب ثبوته ثم ينبت بعد وجود الغاية ولولاها
 اكان ثابتا في الحال ايضا كما في قوله انت طالق الى شهر بدون النية الى شيء من
 التأخير والتأخير توضيحه انه ان نوى التأخير طلقت في الحال ولا غنى آخر كلامه لانه
 نوى حقيقة كلامه لانه اراد ان يقع الطلاق في الحال ويفشى بمضى الشهر
 والطلاق لا يقبل التوقيت لانه مما لا يمتد فوقع في الحال وبلغوا التوقيت وان نوى
 التأخير بتأخر الوقوع الى مضى الشهر لانه نوى محتمل كلامه اذا الطلاق يحتمل
 الاضافة كقوله انت طالق غدا والى يستعمل في التأخير فصار تقدير كلامه انت
 طالق مؤخرا الى شهر فان قيل فعلى هذا يكون لتوقيت التأخير لا تأخير
 الطلاق قلنا ليس الكلام في توقيت التأخير المقدر بل في صدر الكلام او فيما دل

ورد بانه كلام لا ثبت له فقيل بحمله التنبيه
 على عدم وجوب الوصل الحسى وجواز
 التأخير بعذر لا يعد تراخيا عرفيا كافي
 القاء فانه لما كان بمعناه كان حكمه حكمه
 (والى لانتهاء الغاية) وقد مر معناه
 (فيحمل الى) (عليه) اي على انتهاء الغاية
 (ان اخذ له الصدر) اي اخذ صدر
 الكلام لانتهاء الى الغاية (كاجلت)
 ما الى عليك (الى شهر) فان التأجيل
 يحتمل الانتهاء الى شهر (والا) اي
 وان لم يحتمل الصدر لانتهاء اليها (تعلق)
 الى (بمحذوف) دل الكلام عليه (ان
 امكن) تعلقه بذلك المحذوف (كعبت
 الى شهر) فان صدر الكلام وهو البيع
 لما لم يحتمل الانتهاء الى الغاية وقد امكن
 تعلق قوله الى شهر بمحذوف دل الكلام
 عليه صار بمعنى بيت مؤجلا للنن الى شهر
 (والا) اي وان لم يمكن تعلقه بالمحذوف
 (يحمل الى) (على تأخير) اي تأخير
 صدر الكلام (ان اخذ له) اي الصدر
 التأخير (كانت طالق الى شهر)
 ولا ينوى التأخير والتأخير فان نوى
 احدهما فذلك والا يقع بعده مضى شهر
 صرنا للاجل الى الايقاع احترازا عن
 الالغاء وقال زفر يقع في الحال لان
 التأجيل والتوقيت صفة لموجود فلا بد من
 الوجود في الحال ثم يلغى الوصف لان
 الطلاق لا يقبله

عليه صدر الكلام والتأخير المذموم كذلك وان لم يكن له ذنب فبشأن وقوع
الطلاق في الحال كما في الصورة الاولى مستدلا بان الى التأجيل ان توقفت وكل
منها صفة لموجود فلا بد من وجود الموصوف للعال ثم بالغ الموصوف لان
الطلاق لا يقبله فصار كما لو باع عبده بالف الى شهر ثبت الا ان كان وتأجل
بعد الثبوت وعندنا يتأخر الايقاع والوقوع الى معنى الشهر لان التأجيل يدخل
في الشيء لتوقيته يدخل لتأجيله ايضا فيصير كالتأجيل به والطلاق بعد وقوعه
لا يقبل التأجيل واما ايقاعه فقبله فانصرف التأجيل الى ايقاعه لا الى وقوعه
كما لا يكون ابطاله كما ابطال زفر فمتأخر الوقوع في ضمنه ايقاعه ايضا واصل
ان زفر ابطال الى واعمل العلة مخيرا واتعابا انما لو كان منها وهو اولى من
الابطال كما ان النصاب علة لوجوب الزكاة ولا اجل يجعل تأجيل الوجوب
لا الزكاة الواجبة لانها بعد الوجوب لا تقبل الاجل والوجوب يشبه كوقوع
الطلاق وايقاعه فعمل الاجل عمله فيما يقبله بخلاف البيع بالغ الى شهر لان
الالف مما يتأجل قبضه فانصرف اليه ولم ينصرف الى الوجوب والوجوب عن
قول زفر فلا بد من وجود الموصوف انه ان اراد ان الصفة الحقيقية فلا بد من
وجود موصوفها مسلم لكن الصفة فيما نحن فيه اعتبارية لا حقيقية وان اراد
ان مطلق الصفة يقتضي وجود موصوفها فمضوع وعن قوله ثم بالغ الموصوف
ان اراد ان الموصوف يبالغ بعد وجوده فباطل وان اراد انه بالغ ابتداء فلا وجه
له ان لا يقال للمعدوم حال عدمه ثم يبالغ بدون اعتبار الوجود (قوله ثم ان
تناولها) اعلم ان في الخمسة مذاهب الاول انها لا تنيد لانها غاية الزمان
او المكان من غير دلالة على دخول ما بعدها في حكم ما قبلها او عدم
دخوله والمراجع في الدخول وعدمه الى القرينة ففى نحو سرت من البصرة
الى الكوفة تدل على نهايته الى الكوفة مجردا عن الدلالة على دخول الكوفة
في السير فيجوز ان يقع السير على اول حد الكوفة فلا تدخل في السير ويجوز ان
يتوغل السير في الكوفة كلها فحينئذ تدخل الكوفة في السير لكن يمنع مجازة
السير من الكوفة لانها غاية للسير فلا يتجاوزها وكذا الحال في الدخول على الزمان
مثل الشهر والثاني دخول ما بعدها في حكم ما قبلها حقيقة لا مجازا والثالث
عكسه كما في المرافق فان دخولها في حكم المغيا يكون مجازا والرابع الاشتراك بين
الدخول وعدم الدخول حقيقة والخامس التفصيل اعني ان كان ما بعدها من
جنس ما قبلها يدخل والا فلا يدخل والختار هو المذهب الاول وما ذكره

(ثم ان تناولها) اي صدر الكلام
الغاية (تدخل) اي الغاية (في المغيا)
سواء (قامت) الغاية (بنفسها)
اي كانت غاية بحسب الوجود قبل
فانه غاية (كأش السكة)
التسليم (اولا) اي
وطرف لم في نفس الامر
لم يتم بنفسها بل كانت غاية بحسب التسليم
دون الوجود

المصنف مناسب الخامس لان قولهم ان الغاية ان كانت من جنس المغيا تدخل
معناه ان افط المغيا ان كان متناولا للغاية تدخل هي فيه والا لم تدخل وانما
اختار هذا المذهب لان الاخذ بهذا المذهب على نتيجة المذاهب الثلاثة ماعدا
الاول لان تعارض الثاني مع الثالث يوجب الشك وكذا الاشتراك في الرابع
يوجب الشك فان كان الصدرية تناول الغاية لا يثبت خروجها عن حكم المغيا
بالشك الثبوت الدخول يقيمها وان لم يتناولها لم يثبت دخولها فيه بالشك الثبوت
الخروج يقيمها كذا في التوضيح اقول ان ماعده مذهبها خامس هو المذهب الاول
بعينه على ما يشعر به قوله الى انتهاء الغاية فيجمل عليه ما يمكن ثم قال ان
تناولها تدخل اي ثم كون الى انتهاء الغاية بحسب الوضع ان تناولها تدخل
والا فلا فصار كل من الدخول والخروج خارجا عن معناه الموضوع له مدلول
عليه يتناول الصدر وعدم تناوله وهذا هو المذهب الاول بعينه والفرق بينهم بان
الدليل على الدخول والخروج في المذهب الاول اعم من التناول وعدمه
وفي الخامس يختص بالتناول وعدمه ليس بشئ (قوله كالمراقق) لما كان
المختار عند اكثرين وجوب غسل المراقق في الوضوء مع وقوعها بعد الى
اختلفوا في طريق وجوبها فذهب بعضهم الى ان الى بمعنى مع ورد بان اليد تطلق
الى المنكب ولما توجه الخطاب بغسلها وجب غدها تمامها الى وقت البيان
وجعل الى بمعنى مع لا يدل على اسقاط البعض لانه من قبيل التخصيص على
بعض متعلق الحكم باسم وذلك لا يخرج ماعده فلا يصلح بيانها ولو اخرج كان
لهم حرم اللقب وذلك ليس بحجة عندنا وبعضهم الى انه لا دلالة في الى على الدخول
وعدمه فعمل داخل في الوجوب احتياط اولان غسل اليد لا يتم بدونه لتشابك
عظمي الذراع والعضد وهذا يرجع الى الاحتياط ايضا اولانه صار مجالا وقد ادار
النبي عليه السلام الماء على مرفقه فصار ياناه فعلا وبعضهم الى انه غاية للاسقاط
وذلك على وجهين احدهما ان صدر الكلام اذا كان متناولا للغاية ~~صكا~~ كالبير
فانه اسم للمجموع الى الابط كان ذكر الغاية لاسقاط ما وراءها لالامد الحكم
ايه لان الاستعداد حاصل فيكون قوله الى المراقق متعلقا باغسلوا وغاية له لاجل
اسقاط ما وراء المراقق عن حكم الغسل والثاني انه غاية للاسقاط ومتعلق به كانه
قبيل اغسلوا ايديكم مسقطين من جانب الابط الى المراقق فتخرج عن
الاسقاط فتبقى داخله تحت الغسل ولا يخفى ان الوجه هو الوجه الاول وهو
الظاهر من كلام المصنف ايضا لكنه فصل وقال ان الصدر ان تناول الغاية

(كالمراقق) في قوله تعالى وايديكم الى
المراقق فان اليد تتناول الابط كبقية
الصحية رضوان الله تعالى عليهم
في التيمم وقد جعلت المراقق غاية لها في
التكليم (فتنيد) الى اذا كان ما قبلها
متناولا للغاية (اسقاط ما وراءها)
اي وراء الغاية (ان كان) وراءها
(شئ) كالمراقق بخلاف الرأس اذ ليس
وراء شئ (لان) الغاية قبل التكليم
تدخل في المغيا حينئذ قطعها فاذا دخلها
الى جاء الشك في خروجها عند ولا شك ان
(الخروج) الذي هو ضد الدخول
القطعي (لا يثبت بالشك والا) اي
وان لم يتناول الصدر الغاية (فلا تدخل)
الغاية تحت المغيا سواء (قامت)
الغاية (بنفسها كخايط البستان)
فان البستان لا يتناول الخايط وهو غاية
لبستان بحسب الوجود قبل التكليم
(اولا كلاليل) في قوله تعالى ثم اتوا
الصيام الى الليل فان الصيام لا يتناول
الليل اذ مطلقه ينصرف الى الامسالة
ساعة بدلين مسألة الخلاف وقد جعل
الليل غاية له في التكليم (فتنيد) الى
اذا لم يكن ما قبلها متناولا للغاية (مد)
الحكم) الى الغاية لا تدخلها في المغيا
(لان) الغاية قبل التكليم لم تدخل
في المغيا حينئذ قطعها فاذا دخلها الى جاء
الشك في دخولها فيه ولا شك ان
(الدخول) الذي هو ضد الخروج القطعي

(لا يثبت بالشك) فان قيل المساعدة
الاولى تنتقض بقولنا قرأت الكتاب
الى باب القياس فانه يتناول باب
القياس ولم يدخل في الغاية وكذا القاعدة
الثانية تنتقض بقوله تعالى الى المسجد
الاقصى فان سطاقي الاسراء لا يتناولونه
دخول في الغاية قلنا عن الاول ان
ما ذكرناه معدول به عن الاولى بقريضة
التقصير في ذكر الغاية او الافتضار به
الغاية لان مقام الافتضار يقتضي عدم
الغاية لوقوعه من الثاني ان دخوله
في الغاية ثبت بالاحاديث لا يوجب الى
فلاقتض وللقاضي الامام ابو زيد ههنا
بحث وهو انه اذا قرن بالكلام غاية
او استثناء او شرط لا يعتبر الاطلاق ثم
التقييد بل يعتبر التقييد مع القيد جملة
واحدة للايجاب لا للايجاب والاسقاط
لانهما ضدان فلا يثبتان الا بخصيص
والنص مع الغاية نص واحد واجب
بان ما ذكره تحقيق لما وضع له مجموع القيد
والقيد وضعاً نوعياً باعتبار معاني
مفردة لانه اعتبار كل منهما منفرداً
(وفي الظرف) بان يشتمل الجور على
ما قبلها اشكالاً زمانياً او مكانياً فالزمانى
للمعاني والمكاني لها والذوات حقيقيين
فحققت في يوم الاثنين وزيد او جلوسه
في الدار او مجانبين فخطاب الحال في
دولة فلان اذ لم يدر صف ونظرت في
الكتاب او زيد في نعمة وحقيقة كانت
الظرفية

تدخل في حكم الصدر سواء كانت غاية بحسب الوجود فبطل انتظام كراس
السكة او بحسب التكلم كما مرافق وعلى التقديرين فبعد الى اسقاط ما وراءها
لا مقابل ان كان وراءها شيء كما مرافق ثم على الدخول بانه قطعي لان القرض
ان الصدر يتناولها والمخرج مشكوك فيه فلا يثبت بالشك وعلى الخروج
في صورة عدم تناول الصدر بان الخروج قطعي على القرض والدخول مشكوك
فيه فلا يثبت بالشك (قوله عن الاولى) اي المساعدة الاولى وهي ان الغاية
تدخل في الغاية ان تناولها الصدر فوضيحه ان تناول الصدر الغاية يقتضي دخول
الغاية في حكم الغاية الذي يمكن دليل اقوى منه يقتضي خروجها وما اذا وجد
ذلك فلا تدخل في كافي المثال المذكور فانه لا يتخلو من ان يكون في مقام التفسير
بعدم قرأته باب القياس او في مقام الافتضار بقرأته وكل منهما دليل اقوى من
التناول في الاول يكون خارجاً وفي الثاني يكون داخلًا وظهر منه ان الاولى
ان يقول او الافتضار بذكر الغاية لان محل كل من التفسير والافتضار هو الغاية
بقرأته وعدم قرأته لا ذكر الغاية هذا ولما ذكره المصنف وجه ايضا بما علم من
تعليله تأمل (قوله لا يعتبر الاطلاق ثم التقييد) اي لا يعتبر المطلق على اطلاقه ثم
يخرج عنه بعض مشاؤله بالتقييد بل يعتبر مجموع القيد والتقييد بنص واحد لا يجاب
الحكم قط لا للايجاب والاسقاط لانهما ضدان فلا بد في ثبوتهما من النص
والنص مع الغاية نص واحد فلا يثبت به الحكم المتضادان (قوله بان ما ذكره)
اعني ان الى لا تدخل المرافق في الحكم واسقاط ما وراءها في صورة لتناول (قوله
بمجموع القيد والتقييد) والمراد بالتقييد قوله الى المرافق وبالتقييد قوله فاعلموا اليكم
هذا واجيب عنه بوجهين آخرين ايضا احدهما ان مراد القوم انه لو لم يذكر الى
المرافق لا فاد الكلام ايجاب غسل المجموع ومع ذكره افاد ايجاب غسل بعضه
وهو من الكف الى المرافق فكانه اسقط ما اوجب في الكلام ايجاب واسقاط بهذا
الا اعتبار لان فيه ايجابا واسقاطا حقيقة كما ذكره القاضي الامام وانما في ان
المراد بقواهم ان الغاية ههنا للاسقاط ليس انها للاسقاط عن الحكم بعد انسحابه
عليه حتى يلزم ان لا يثبت بنص واحد بل المراد بالاسقاط ان يستحب على الغاية
حكم الصدر وذلك معنى فاقول الكلام على آخره اذا كان فيه ما يغير اوله من
الاستثناء والغاية حتى يثبت بالكلام حكم واحد وهو الحاصل من جميع الكلام
مع الغير (قوله وضعاً نوعياً) اشارة الى ما سبق من ان وضع المركبات نوعي
لا شخصي (قوله اذ لم يدره صاف) اي في زمان دولة فلان ولا يخفى عليك ان

الاولى ترك هذا القيد بعد تصريح كون طاب الحال في دولة فلان مجازا لان لكل مجاز حقيقة البينة ولا حاجة الى تقييده بتقدير حقيقة على ان القيد المذكور يخص المثال المذكور بصورة مجاز الحذف وقد امكن فيه المجاز بوجه آخر ايضا اعني جعل لفظ دولة مجازا عن الزمان (قوله كالقدر المختص بالمضروف) يشير الى ان المكان عبارة عما يمنع المكين من النزول وهو مذهب الظاهرية ومذهب اهل التحقيق انه عبارة عن السطح الباطن للجسم الحاسي المماس للسطح الظاهر من المحوى (قوله اي في عدم اقتضاء الاستيعاب) اقول هذا زيادة غير مرضية والاولى تركه كما في سائر الكتب لانه يلزمه ان يصدق في قوله نويت آخر الوقت حين قال انت طالق في غم مع انه لا يصدق فيه قضاء عندهما (قوله يصدق قضاء) اي عند ابي حنيفة خلافا لهما فانه لا يصدق قضاء عندهما لعدم الفرق بين اثبات في وحذفه عندهما فكما لا يصدق عند حذفها لانه حينئذ لما شابه المفعول به اقتضى استيعابه فيقع الطلاق في كله ويتعين الجزء الاول فاذا نوى آخره فقد غير موجب كلامه الى ما هو تخفيف عليه فلا يصدق القضاء لكنه يصدق ديانة لانه نوى محتمل كلامه (قوله مثالا) يشير الى ان اضافة النكاح والعتاق والبيع الى المكان مثل الطلاق حتى لو قال زوجتك بنفي في الكوفة وقال تزوجت وقع النكاح في الحال ويكون في الكوفة لغوا (قوله لا يفيد) اي لا يفيد الطلاق في ذلك المكان ولا يفيد ذلك القيد فائدة ويحتمل ان يكون من التقييد بالقاف اي لا يخص ذلك القيد الطلاق بذلك المكان وهو الظاهر مما ذكره صاحب الكنف حيث قال اذا اضيف قوله انت طالق الى المكان قبل انت طالق في الكوفة مثلا طلقت في الحال حينما كانت لان المكان لا يصلح ظرفا للطلاق اذا الظرفية بمعنى الوصف وما كان وصفا لشيء لا بد وان يكون مخصصا والمكان لا يصلح مخصصا للطلاق بمكان لانه اذا وقع في مكان كان واقعا في جميع الامكنة وانصفت به في جميعها واذا لم يصلح مخصصا له لا يمكن ان يجعل بمعنى الشرط فلا يكون تعليقا قابل تقييدا انتهى (قوله ولانه موجود) اي لان المكان موجود بجميع اجزائه والتعليق لا يتصور الا في امر غير موجود عند التعليق فلا يتصور التعليق بشيء من اجزاء المكان فيكون تقييدا بخلاف زمان لان اجزائه لا توجد شيئا قسما فيصح التعليق بجزء من اجزائه الاتية لاسيما قبلية (قوله لا يتقدر بفعل) اما بطريق حذف المضاف فيكون مجازا في الحذف او بطريق اطلاق المحل على الحال فيكون مجازا مسيلا وكذا

كالقدر المختص بالمضروف في الاشارة المذكورة او اعتبارية كالقدر الاشمل فهو زيد في البلد والصلاة في يوم الجمعة فالاقسام اثنا عشر (وسقيا) اي الامامان (بين اثباتها وحذفها) اي في عدم اقتضاء الاستيعاب لان المختص من الشيء في حكم ذلك الشيء فلما لم يشترط الاستيعاب مع وجوده في لم يشترط بدونه ايضا (في ظروف الزمان) قيد به لان الخلاف انما هو فيها (وفرق) الامام ابو حنيفة بين اثباتها وحذفها (بصفة نية الاخر) من الوقت (في صورة الاثبات) اي اثبات في فتوى صحت هذه السنة يقتضي استيعاب السنة بالصوم لان الظرف صار بمنزلة المفعول به لانتصا به بالفعل فيقتضي الاستيعاب كالمفعول به يقتضي تعلق الفعل بمجموعه الابدليل بخلاف صحت في السنة فانه يصدق بصوم يوم بل ساعة لان الظرف قد يكون اوسع فلو نوى في انت طالق قدا آخر النهار يصدق ديانة لا قضاء وفي انت طالق في الغد يصدق قضاء ايضا لكن اذا لم ينو شيئا كان الجزء الاول اولى لسبقه مع عدم المزاحم فان قيل ما نقل عنهما مخالفا لما روى ابراهيم عن محمد انه اذا قال امرتك بيدك رمضان او في رمضان فهم اسوأ في الاستيعاب وكذا غدا او في غده قلنا كون الاصل عدم اقتضاء الاستيعاب لا يثبت في الاستيعاب بعراض فان اتفقوا على ان كان جماعته في نفسه ويستوجب الترتوي والتفكير من المقتضى اليها

انتهى مدة مدته فإذا انعاق مدة محروقة
لا ترجع لبعض اجزائها على بعض بالنظر
الى التفويض اقتضى استيعابها بالضرورة
سواء ذكرت كلمة في اول الجمل أو في آخره
ليس كذلك كما لا يخفى (وتفصيل) في اذا
دخلت (في المكان التحيز) يعني ان اضافة
المسلاق مثلا الى المكان لا يفسد بل يقع
في الحال لان نسبته الى الامكنة سواء ولانه
موجود فالتعليق به تحيز بخلاف الزمان
فاذا قيل انت طالق في الدار تطلق حالا
(الابتعاد ففعل كالدخول) حتى يكون
معناه انت طالق في دخولك الدار بمعنى
وقت دخولك على وضع المصدر موضع
الزمان فانه شائع (فيصير) الفعل الذي
بمعنى الوقت (شرطا) حقيقة لان كل منهما
ليس بمؤثر ويتعاقب الطلاق مثلا به (وقيل)
لا يصير شرطا حقيقة بل يصير (كالشرط
وهو) اي كونه كالشرط هو (الاصح) اذ
المشروط يجب ان يكون معاقبا للشرط
لا مقارنا له كسبق (ادلا معاينة) بين الطرفين
والظسوف لان من قضية الظسوف
الاحتواء على المظروف بجوابه ولذا ينفيد
به فلا يكون بينهما الامتسارنة وهو شافي
الشرطية (و) اذا (لانطاق اجنبية قيل لها
انت طالق في نكاحك فتزوجت) كما لو قال
مع نكاحك ولو كان مستعارا للشرط طلقت
كما نطاق في ان تزوجتك (ولذا) اي ولو كان الفعل
الذي بمعنى الوقت بمنزلة الشرط في عدم الوقوع
قبله (لانطاق بان طالق في مشيئة الله)

الحال في ارادة الوقت بالخشون (قوله فانه شائع) اي وينسب المصدر وضع الزمان
شائع فيراد بالدخول وقته ووقت الدخول غير موجود فيصير انت طالق في بعض
الفعل الذي بمعنى الوقت شرطا حقيقة عند بعض اى مستعارا بمعنى الشرط
فيصير شرطا حقيقة المناسبة بينهما من حيث ان كل منهما غير مؤثر في هذا يقع
الطلاق متأخرا عن الدخول اي تعقبه على ما هو رسم الشرط كما قال ان
دخلت الدار فانت طالق وكذا الشرط عند بعض وهو العجيب لوجوب احدهما
ان الشرط يجب ان يكون معاقبا للشرط انوقفه عليه لا متسارنا ولا معاينة
بين الطرفين والمظروف لان من قضية الظسوف الاحتواء على المظروف بجوابه
والتقييد بمظروفه فلا يكون بينهما الامتسارنة والمتسارنة تنافي الشرطية فلا
يكون شرطا حقيقة والثاني انه لو قال لاجنبية انت طالق في نكاحك فتزوجتها
لانطاق كما لو قال مع نكاحك ولو كان مستعارا للشرط وجعل شرطا
حقيقة لطلقت تلك الاجنبية كطلقت في ان تزوجتك فلم انه ليس بشرط حقيقة
فاذا لم يكن شرطا حقيقة بل كالشرط وقع مع الدخول لا متأخرا عنه كقول
الشرط حقيقة (قوله اي ولو كان الفعل الذي) شروع في تفريع مسائل
الزيادات على القول الاصح (قوله لان التعليق به امتع ارف) اختلاف في ان تفيد
الطلاق بمشيئة الله تعالى نحو انت طالق ان شاء الله او في مشيئة الله هل هو تعليق
او ابطال فقال ابو حنيفة ومحمد ابطال المصدر بمنزلة الاعداء واعدام حكمه من
الاصل وقال ابو يوسف تعليق بالشرط لان المشيئة بما يصح وصفه تعالى بوجوده
وعدمه يقال شاء الله ولم يشأ الا ان الشرط بما لا يوقف عليه فلا يقع به شيء من
المعلق كـ الوعاقبة بمشيئة الله عن البصر من الجن والملائكة وامه ذاب الشرط
الاتصال كسائر الشرط فاشار بقوله لان التعليق به امتع ارف الى مذهب
ابي يوسف وبقوله بما يصح وصفه تعالى بوجوده وعدمه الى وجه كونه تعليقاً
وبقوله فلم يعلم قطعا الى عدم وقوع المعاق لكن الاولى ولم يعلم بالاراد وقوله
كافي العباد قيد للنفي وهو ظاهر وكذا فيما اذا علمه بمشيئة فلان بان قال انت
طالق ان شاء فلان فانه حينئذ تعليق افلان ويقتصر على الجملين وهو ايضا
تعليق بما لا يوقف عليه واهم ان التعليق بالشرط وان كان اعداما للحال لكن له
عرضية الوجود عند وجود الشرط وهذا اعدام للحكم اصلا اذ لا طريق للوصول
الى معرفة مشيئة الله تعالى فكان ابطالا فابو يوسف اعتبر الصيغة وهما اعتبار
المعنى وثمره الخلاف في مواضع منها انه اذا قدم الشرط ولم يأت بالقاء مثل ان شاء

الله انت طالق فعندهما لا يقع اذ لا فرق بين التقديم والتأخير فيما كان ابطالا
ويقع عند ابي يوسف لعدم النفاء فلا يصح تعليقا بل يكون تحيزا ومنها اذا جمع بين
يمينين بان قال انت طالق ان دخلت النار وعبدى حر ان تكلمت بهذا ان شاء الله
ينصرف الى الجلالة الاخيرة للقرب عند ابي يوسف كسائر الشروط وعندهما الى
الكل لعدم الاولوية لانه ابطال ولو اتصل بالابقاعين نحو وانت طالق وعبدى حر
ان شاء الله ينصرف اليهما جميعا لان اتفاقهما عندهما فلما ذكرناه واما عند ابي
يوسف فلا نه كالمشروط عند الشرط اذا دخل على ابقاعين ينصرف اليهما جميعا
وسمى الله يمين عندهما لانه ابطال ولا يقع به شئ ايضا لانه ابطال او نه لم يقع
بالا يوفى عليه وكذا قوله انت طالق ان لم يشأ الله ابطال او تعليق وعلى
التقديرين لا يقع الطلاق اما على الاول فظاهر واما على الثاني فلان لزوم الحكم
على تقدير وجود المعلق عليه انما يلزم لو كان ممكنا ووقوع الطلاق هيئنا على تقدير
عدم مشيئة الله تعالى مجاز واخرا في شرح الطحاوي انه ابطال وكذا في التوازل
حيث قال فيه لو قال انت طالق اني يوم واحدة ان شاء الله وان لم يشأ الله فثنتين
فان طلقها واحدة قبل مضي اليوم لم يقع الا تلك الواحدة لان وقوع الثنتين
معلق بعدم مشيئة الله تعالى الواحدة اليوم وقد شاء وان لم يطقها قبل مضي
اليوم يقع ثنتين لوقوع المعلق عليه اعني عدم مشيئة الله تعالى الواحدة اذ لو شاء
الله الواحدة لطلقها قبل مضي اليوم ولو لم يقيد باليوم فقال انت طالق واحدة
ان شاء الله تعالى وانت طالق ثنتين ان لم يشأ الله فلا يقع شئ اما الواحدة فلا بد من تمام
واما الثنتين فلان قوله انت طالق ثنتين ان لم يشأ الله كلام باطل اذ لو صح لبطل
من حيث صح لانه لو وقع الطلاق ثبت مشيئة الله تعالى لان وجود الاشياء
كأشياء مشيئة الله تعالى انتهى وبواقعة ما ذكره في المنتقى انه لو قال انت طالق ان لم
يشأ الله طلاق لا تطلق ابدا لهذا اليمين فان قيل قد ذكر في المنتقى بعد هذه المسئلة
انه لو قال انت طالق اليوم ثنتين ان شاء الله وان لم يشأ الله في اليوم فانت طالق
ثلاثا فمضى اليوم ولم يطلقها طلقت ثلاثا ولو لم يقيد باليوم في اليمينين فهو الى
الموت سبي لو لم يطقها طلقت ثلاثا قبيل الموت بلا فصل انتهى ولا يخفى عليك ان
هذه المسئلة مخالفة لما في النوازل وما يوافقها وعلى كلام النوازل وما يوافقها يدل
في صورة عدم التقييد باليوم على عدم وقوع المعلق بالشرط الثاني اصلا وبابدا
وكلام المنتقى يدل على عدم وقوعه الى قبيل الموت اجيب بان هذا ليس مخالفا بل

لان التعليق بهما متعارف وهو مما يصح وصفه
تعالى بوجوده وعدمه فلم يعلم وتوقف قطعا
كافي العباد (ونطاق يفي) اي بقوله انت
طالق في (علم الله) اما لان المشهور استعماله
في المعلوم فانت طالق في معلوم الله تفجير
لان معلومه واقع اولان اضافة تعالى بضده
محال فيكون تفجيها كسما في (وفي القدرة
روايتان) يعني اذا قال انت طالق في قدرة
الله ففيه روايتان الاولى انه يقع كافي العلم
فذكرها في الكافي والثانية انه لا يقع
كافي المشيئة قال صاحب الهداية في شرح
الزيادات اذا قال انت طالق في مشيئة الله
او في ارادته او في رضاه او بحبه او في امره
او في اذنه او في حكمه او في قدرته لا يقع الطلاق
اصلا الا في علم الله فانه يقع الطلاق فيه
في الحال فان كلمة في الظرفية حقيقة الا اذا
تعذر حملها على الظرفية بان صعبت الافعال
فتمحل على التعليق لمناسبة دينهم امن حيث
الاتصال والمقارنة غير انه انما يصح حملها
على التعليق اذا كان الفعل على ما يصح وصفه
بالوجود وبضده ليصير في معنى الشرط فيكون
تعليقا ومشية والارادة والرضى والمجبة
بما يصح وصف الله تعالى به وبضده فانه يصح
ان يقال شاء الله تعالى ولم يشأ كذا فكان
اضافة الطلاق اليها تعليقا والتعليق بها بحقيقة
الشرط ابطال لا يجاب فكذا هذا اما العلم
فلا يصح وصف الله تعالى بضده لان علمه
شمط بجميع الاشياء فكان التعليق به تحقيقا
وتفجيها فوقع الطلاق في الحال

من باب اختلاف الجواب لا اختلاف وضع المسئلة في مسئلة انتفى عانت
 الثلاث بعدم مشيئة الله تعالى التعليلتين وقد وجدنا على غاية قبيل الموت
 اذ لو شاء الله التعليلتين لا وقعهما الزوج وفي مسئلة التوازل عانت التعليلتين
 بعدم مشيئته اياهما فلا تقعان ابدا (قوله وتطابق) ان في الحال لعدم
 صحة كونه تعليلها اذ لا يصح انت طلاق ان علم الله (قوله فانت طلاق
 في معلوم الله تخير) اي هذا المعنى ثابت في جملة معلوماته قبل واخبرني انه
 لا حاجة الى جعل العلم بمعنى المعلوم بل المراد انه ثابت في علم الله بمعنى ان علمه
 محيط بذلك وانما اختار المشهور لان علمه تعالى شبيه بما يقع في المستقبل
 فلا يستلزم وقوعه للعال (قوله لان معلومه واقع) اي في الحال تأهو المسائل من
 صيغة المفعول (قوله مناسبة بينهما) اي بين الظرفية المقارنة والاتصال بغير انما يقع في
 التعليل الاتصال ومن قضية الظرفية المقارنة والاتصال بغير انما يقع في
 اعم منها كافي اتصال المشروط بالشرط لا يضر (قوله فانه يصح ان يقال شاء الله
 ولم يشأ) وكذا يصح ان يقال اراد الله ولم يرده ورضي الله وكرهه واحب الله
 ولم يحب (قوله والتعليل بينهما حقيقة الشرط) بان يقال انت طلاق ان شاء الله
 او ان اراد الله (قوله ابطال) اي على قوله او اما على قول اي يوصف فهو تعليل
 لكن الطلاق غير واقع (قوله لا يوصف الباري بغيرها) والمميز بجزء (قوله
 يوصف به وبغيره) يقال يقدّر الله ولم يقدّر (قوله ومن اسماء الظروف) لما كان
 بعض الظروف لازم للاضافة لا يفيد معناه الا بالضماع الغير جعله من جنس
 حروف المعاني والحديثها ذكره عنهم الا انه يعمل الخبر كالحروف والكون اممية
 مثلها وقدم معنى مع لاطلاق حكمه بالكنية وعدمها وفي الطلاق في الماوسة
 وغيرها (قوله مع المقارنة) اي موضوعاتها واللام صلة الوضع وغيره يعمل
 مجازا بمعنى بعد كما قال الله تعالى فان مع العسر يسرا وكذا اللام في قوله وقبل
 للتقديم (قوله لان فاعل الظرف ضمير عائدها) لانه في تقدير انت طلاق واحدة
 حصلت قبل واحدة (قوله لانها) اي الواحدة اعلم ان وقوع اثنين بقوله انت
 طلاق واحدة قبلها واحدة مبنى على مقدمتين احدهما ان الظرف اذا قيد
 بالكنية كان صفة لما بعده والا كان صفة لما قبله واليه اشار فيما سبق بقوله
 لان فاعل الظرف ضمير عائدها وبقوله ههنا لانها فاعل الظرف والثانية ان
 الاشاع في الماضي ايضا في الحال واليه اشار بقوله جعل ايضا في الحال اي
 جعل الثانية ايضا في الحال وكذا الضمير في قوله فيثبت راجع الى الثانية (قوله

تخصيصا

اذا عرفت هذا فاعلم ان القدرة تستعمل
 تارة بمعنى الصفة القديمة وتارة بمعنى التقدير
 ولذا قرئ قوله تعالى قدرنا نعم القادرون
 بالتخفيف والتشديد وكذا قوله تعالى قدرناها
 من الغابرين والتندرة بالمعنى الاول
 لا يوصف الباري تعالى بغيره وهو
 ظاهر وبالمعنى الثاني يوصف به وبغيره
 فبالنظر الى المعنى الاول يكون التعليل
 بهما تخيرا كالعالم فيقع الطلاق وهو وجه
 الرواية الاولى وبالنظر الى المعنى الثاني
 يكون التعليل بهما تغييرا فلا يقع وهو وجه
 الرواية الثانية (ومن اسماء الظروف
 مع للمقارنة) سواء وصف به ما قبله
 او ما بعده (فيقع) طلقان (ثنتان في)
 انت طلاق (واحدة مع واحدة او معها
 واحدة مطلقا) اي سواء دخل بها او لا
 (وقبل للتقديم فيقع) طلاق (واحدة في)
 قوله انت طلاق (واحدة قبل واحدة)
 اذا قيل هذا الكلام (غيرها) اي غير الموطوءة
 وذلك لان القبليّة قائمة بالوحدة السابقة
 لان فاعل الظرف ضمير عائده اليها فلم يبق
 محل للاخر (و) يقع (ثنتان قبلها) اي
 بقوله انت طلاق واحدة قبلها واحدة لان
 القبليّة هنا قائمة بالوحدة الثانية لانها
 فاعل الظرف فتكون هي المتصفة بالقبليّة
 ولما وصفت الثانية بانها قبل السابقة
 وليس في وسعه تقديم الثانية جعل ايضا
 في الحال لان من ضرورة الاسناد الى
 تاسبق الوقوع في الحال فيثبت

تصحیحاً للكلامه) لانها لو لم تثبت لم الكذب (قوله فيقنعان معا) فصار كانه
قال انت طالق ثنتين او قال اوقعت عليك اثنتى طائفتين وفي الاول خلاف الحسن
قانه قال اذا قال انت طالق ثنتين به واحدة لا الى عدة اكبر من اربعة دخول بها وقوله
ثنتين بصادفها وهي اجنبية فلا يقع به شيء (قوله لما ذكر في قبلها واحدة) يعني
ان البعدية ههنا قائمة بالواحدة الاولى لان فاعل الظرف ضمير راجع اليها
فتكون هي المنصفة بالبعدية ولما وصفت الاولى بالبعدية وليس في وسعه تأخير
الاولى جعلت الاولى ايقاعاً في الحال والثانية قبلها فثمة ثمة في الحال
على عكس ما في قبلها واحدة (قوله لما ذكر في قبل واحدة) من ان البعدية
قائمة بالواحدة الثانية لانها فاعل الظرف فلم يبق لها محل بعد وقوع الاولى
(قوله فيدل على الحفظ لا لزوم) لانه في اصل وضعه للقرب فيحتمل القرب
من يده فيكون امانة ويحتمل القرب من ذمته فيكون ديناً فلا يثبت الا الاقل
وهو الحفظ امانة (قوله لانه محتمل في الجملة) يعني ان الدين محتمل في الجملة فيحتمل
عليه ترجيحاً للامانة على الموجب بكون اللفظ محكما بذكر الدين (قوله عمهها)
حيث قال كلمات الشرط دون حروف الشرط كما في كلام غير الاسلام لان بعضها
اسماء وحروف غير شاملة لها (قوله ونحوها) مثل الوقت يعني ان ما عدا
ان ليس لمحض الشرط بل فيه معنى آخر غير الشرط مثل الظرفية في اذا والوقت
في حتى (قوله اي لتعليق اه) تفسير للشرط اشار به الى ان لفظ الشرط يشتمل
على ثلاثة معان حصول مضمون الجزاء وحصول مضمون الشرط وتعليق الاول
بالثاني ولكنه ترك في تفسيره قيد الايد من ذكره اعني في المسئلة قبل لانه لتعليق
حصول مضمون الجزاء بحصول مضمون الشرط في المسئلة قبل لكونه
معلوماً من قوله وتدخل امر اعلى خطر الوجود وقوله لكنه على خطر الوجود
دفع لما يشوبهم من قوله تدخل امر اعدوما من انها اذا دخلت امر اعدوما لزم
ان تدخل على قطع الانتفاء وحاصل الدفع ان المراد بالاعدوم ليس المعدم
المتنوع (قوله اي متردد بين اه) فيه اشارة الى ما قاله بعض المحققين من ان اصل
ان عدم الجزم بوقوع الشرط وبلا وقوعه وكذا الاصل في اعدام الجزم بلا
وقوعه الا ان عدم الجزم بلا وقوع الشرط في ان باعتبار التردد فيه وفي اذا باعتبار
الجزم بانتفاء اللا وقوع لكن التردد بعدم الجزم فيه اتمامه وفي اعتقاد المتكلمين
لا في نفس الامر ولذا لا يقع في كلام الله الاعلى طريق الحكاية او على ضرب
من التأويل (قوله في شيء منهما) اي فيما هو قطعي الوجود او قطعي الانتفاء

تصحیحاً للكلامه كما اذا قال انت طالق
امس حيث يقع طالق طالق طالق
بالضرورة (وبعد بالعكس) اي لو قال
غير الموطوءة انت طالق واحدة بعد
واحدة يقع ثنتين لما ذكر في قبلها واحدة
ولو قال لها انت طالق واحدة لما ذكر في قبل
واحدة لا يقع الا واحدة لما ذكر في قبل
واحدة (وعند الحضرة) الحقيقية
فيدل على الحفظ لا لزوم في الذممة
(فمن يدى الب ودبعة) لادين الا اذا
وصل به المقردين فيجعل عليه لانه محتمل
في الجملة او الحكمة فتعوان الدين عند الله
الاسلام اي في حكمه (ومن كلمات
الشرط) عمهها لان بعضها اسماء (ان
وهو اصل فيه) اي في الشرط لانه
لمحض الشرط من غير ظرفية ونحوها
اي لتعليق حصول مضمون جزئية
بحصول مضمون اخرى (وتدخل) ان
(امراً) معدوماً لكنه (على خطر
الوجود) اي متردد بين ان يكون وان
لا يكون ولا تسمة ممل فيما هو قطعي
الوجود او قطعي الانتفاء الا على تنزيلهما
منزلة المشكوك لئلا يمتنع اد المنع او الخلل
المقصود ان من اليقين لا يتحقق في شيء
منهما (قال شرط في) قول الزوج
لها (ان لم اطلقك فانت طالق لا يوجد
الا عند الموت) اي موت الزوج او الزوجة

لان المنع عن قطعي الانتفاء والحمل على قطعي الوجود انفر (قوله بوجود الشرط
اعني عدم تعلقه (قوله الا عند) اي قبيله على وجه لا يسع فيه انت طالق
ويسع انت طالق (قوله حقيقة) قيد للايقاع (قوله للقرار) لانه تطبيق
في مرض الموت (قوله وكون التعليق) دفع لما يقال ان التعليق لما كان
كالهجز عند وجود الشرط لزمه الايقاع حقيقة عند وجود الشرط فكذلك محال
لهجز عنه لعدم قدرته عليه في تلك الحالة اعني قبيل الموت (قوله فان قيل سلنا
وقوعه بموته) قال في النوادر لا يقع الطلاق اذا ماتت الزوجة لانها لم تمت ففعل
التعليق من الزوج ممكن وانما الهجز بموته اذ وقع وقع بعد الموت بخلاف الزوج فانه
لما اشرف على الموت وقع اليأس من التطايق انتهى واجاب عنه بما سألناه لان
ان فعل التعليق من الزوج ممكن فيما اذا ماتت بل الهجز عنه محقق قبيل الموت لان
من حكم الايقاع ان يقع الوقوع عقيب ولا يتصور ذلك لعدم تمام فعل بموت المرأة
اذ لا يقع الطلاق على الميت وانما يتصور الوقوع بموت المرأة لان الانتفاء
اللازم يستلزم انتفاء الملزوم (قوله ولولا مضى لغة) اي التعليق حصول مضمون
الجزء بحصول مضمون الشرط في الماضي فخرض مع القطع بانتفاء الشرط فيلزمه
انتفاء الجزء آه وهذا معنى قوله لانه لا انتفاء الثاني لان انتفاء الاول في قولك لو دخلت
الدار ماتت تصير معلقا العتق بدخوله الدار في الماضي مع القطع بانتفاء الدخول
في الماضي فيلزمه انتفاء العتق لكن جعل قوله هذا تعليلا لان دخول الوعد
في الماضي وكونه لا امتناع كل منهما بحسب الوضع واللغة ولا يصح تعليل احدهما
بالآخر فالاول ان يقول وانتفاء الثاني لان انتفاء الاول ثم دلالة على انتفاء الاول
بالمطابقة وعلى انتفاء الثاني بالالتزام اعلم ان لو عند اهل اللغة لا امتناع الثاني
لا امتناع الاول سواء كانا اثباتا او نفيا واحدهما اثباتا والاخر نفيا فامتناع الثاني
اثبات وامتناع الاثبات في في نحو لو لم تأتني لم أكرمك لا امتناع عدم الاكرام
لا امتناع عدم الاثبات فيفيد ثبوت الاكرام لاثبات الاثبات واعترض عليه بان
الشرط اما سبب للجزء او ملزوم له وعلى التقدير لا يلزم من انتفاء السبب والملزوم
انتفاء السبب والملزوم لان السبب قد يكون اعم من السبب كالاشراق الخواص
من النار والشمس وكذا اللازم قد يكون اعم من الملزوم وانتفاء الخاص لا يستلزم
انتفاء العام بل الامر بالعكس فالحق انه لا انتفاء الاول لا انتفاء الثاني كما في قوله
تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا فانه سبق استئذان بامتناع العبادة
امتناع تعدد الالهة دون العكس اذ لا يلزم من انتفاء تعدد الالهة انتفاء الفساد

لان الشئين بوجود الشرط لم يحصل الا
عنده لانه حال الهجز عن الايقاع حقيقة
في موت الزوج له وطوق الميراث للفرار
ولغيرها الا في موت الزوجة لا ميراث له
لان الفرقه من قبله وكون التعليق
كالهجز عند وجود الشرط امر حكومي
فلا يشترط فيه ما يشترط لمقتضى التخيير من
القدرة كما اذا وجد الشرط حال الجنون
بعد ما علق عاقلا فان قيل سلنا وقوعه
بموته لكن ينبغي ان لا يقع بموته لان
التطابق ممكن ما لم تمت والهجز انما يتحقق
اذا ماتت وحينئذ لا يتصور الوقوع قبلها بل
يتحقق الهجز عن الايقاع قبيل الموت
لان من ~~كان~~ ^{كان} ان يقع الوقوع
ولا يتصور ذلك (ولولا مضى) لغة
لانه لا انتفاء الثاني لان انتفاء الاول في
لو دخلت الدار اعتقت ولم يدخل فيها
مضى ينبغي ان لا يعتق (و) ^{لكن}

اى خروجه عن هذا النظام وفناؤه لجواز ان يفعل الله تعالى بسبب آخر ويؤيد
 ما قال المنطقيون ان رفع التالى يوجب رفع المقدم ورفع المقدم لا يوجب رفع
 التالى فقولنا لو كان هذا انسانا كان حيوانا لكنه ليس بحيوان ينتج انه ليس
 بانسان وقولنا لكنه ليس بانسان لا ينتج انه ليس بحيوان واجيب عنه بانه ليس
 معنى قول اهل اللغة ان لولا امتناع الثانى لامتناع الاول انه يستدل بامتناع
 الاول على امتناع الثانى حتى يرد عليه ان انتفاء السبب او المزموم لا يستلزم انتفاء
 المسبب او اللازم بل معناه انه للدلالة على ان انتفاء الثانى فى الخارج انما هو
 بسبب انتفاء الاول الا ترى ان معنى لو شاء لهداكم ان انتفاء الهداية
 انما هو بسبب انتفاء المشيئة فكأن لو عندهم تستعمل للدلالة على ان علة
 انتفاء الجزاء فى الخارج هي انتفاء الشرط من غير التفات الى ان علة العلم بانتفاء
 الجزاء ما هي واما المنطقيون فقد جعلوا الوان ونحوهما اداة للتلازم دالة على
 لزوم الجزاء للشرط من غير قصد الى القطع بانتفاءهما واهذا صرح عندهم استثناء
 عين المقدم فهم يستعملونها للدلالة على ان العلم بانتفاء الثانى علة للعلم بانتفاء
 الاول ضرورة انتفاء المزموم بانتفاء اللازم من غير التفات الى ان علة انتفاء الجزاء
 فى الخارج ما هي لانهم يستعملونها فى القياسات لا كتساب التصديقات والعلم
 بانتفاء المزموم لا يوجب العلم بانتفاء اللازم بل الامر بالعكس واكثر استعمالها على
 قاعدة اهل اللغة فان قيل ان ما ذكره اهل اللغة لا يصح فى نحو قوله عليه السلام
 نعم العبد صهيبي لولم يخف الله لم يعصه والا يلزم ثبوت عصيانه على تقدير الخوف
 لان الى النفي اثبات وهذا فاسد لان الغرض مدح صهيبي بعدم العصيان اجيب
 بان لو قد تستعمل للدلالة على ان الجزاء لازم الوجود فى جميع الازمنة فى قصد
 المتكلم وذلك اذا كان الشرط مما يستبعد استلزامه لذلك الجزاء ويكون نقيض
 ذلك الشرط انسب واليق باستلزام ذلك الجزاء فيلزم استمرار وجود الجزاء على
 تقدير وجود الشرط وعدمه فيكون دائما سواء كان الشرط والجزاء مثبتين نحو
 لو اهتمتى لاثبت عليك او منفين نحو لولم يخف الله لم يعصه او مختلفين نحو لو ان
 ما فى الارض من شجرة اقلام والجمر يدم من بعدهم سبعة اجمر ما فدتى كلمات
 الله ونحو لولم تكرمى لاثبت عليك فى هذه الامثلة اذا دعا لزوم وجود الجزاء
 لهذا الشرط مع السبب عاد لزومه له فوجوده عند عدم هذا الشرط بالطريق
 الاولى وهذا ما قال فى المعنى بان لو قد بين الله تقرير الجواب وجود الشرط او فقد
 وان كان مع تقدمه الاولى وذلك كما فى لولم يخف الله لم يعصه فى خبر صهيبي فانه

يدل على تقدير عدم العصيان على كل حال وعلى ان انتفاء المعصية مع ثبوت
الظروف اولى فان قيل هل يجوز ان يعمل لولم يتحقق الله لم يصح على قاعدة على
الالفة بناء على ان الجزاء هو عدم العصيان المرتبط بعدم الظروف لاسمطاق عدم
العصيان فيجوز ان يكون هذا مستقيا وعدم العصيان المرتبط بالظروف ثابتا لان
انتفاء انفسا لا يستلزم انتفاء العظام وانتفاء المقيد لا يستلزم انتفاء المقتضى
اجيب بان الارتباط بالشرط ليس معتبرا في مفهوم الجزاء وانما يجري في زمان من
قبل ذكر الشرط والالكان تقييده بالشرط تكرارا في مثل لوجتي لا كرمك
اكراما من تبطا بالجيء ونعلم قطعا ان الثاني في قوله لوجتي لا كرمك هو نفس
الاكرام لا الاكرام المرتبط بالجيء وابس كل ماله دخل في لزوم نهي نهي او بونه
له بحسب ان يكون ملا حظا في العقل عند الحكم وقيد ذلك الشيء بالجزاء فيها
نحن فيسه هو عدم العصيان مطاقا لعدم العصيان المرتبط بعدم الظروف
فلا يجوز حله على قاعدة اهل العربية ثم اعلم ان قواهم انها لا انتفاء الثاني لانتفاء
الاول ليس معناه انها تفيد امتناع الشرط وامتناع الجزاء على ان يكون
انتفاء الاول عل في الخارج لانتفاء الثاني كما زعم بعضهم بل معناه انها تفيد
امتناع الشرط وضعها خاصا ولا دلالة لها على امتناع الجزاء ولا على ثبوته
ولكنه ان كان من اربا للشرط في العموم كافي قوله لو كانت الشمس طامعة كان
النهار موجودا لزم انتفائه ايضا لاستلزام انتفاء السبب المساوي انتفاء مسببه
وان كان اعم منه لا يلزم انتفائه وانما يلزم انتفاء التدر المساوي للشرط كافي
المعنى وقيل انها لا تفيد الامتناع اصلا لامتناع الشرط ولا امتناع الجزاء بل
تفيد تعليق الثاني على الاول في الماضي وهو باطل كما بين في محله (قوله استعاروه
لان كافي قوله تعالى ولواحبك) اقول ههنا بحث لانهم قالوا في تفسير قوله تعالى
قل لا يستوى الخبيث والطيب ولواحبك كثرة الخبيث ان قوله ولواحبك عطف
على مثلها المقدرا والوالواللحال والمعنى على التقديرين قل لا يستوى الخبيث
والطيب لولم تعجبك كثرة الخبيث ولواحبك وكاف الخطاب لكل واحد من
الذين امر النبي عليه السلام بخطابهم وكتبا الجملتين في موقع الحال من فاعل
لا يستوى اى كان عدم استواء الخبيث والطيب ثابتا في كل حال سواء تسرك
كثرة الخبيث او لم تسرك كافي قوله احسن الى فلان ان لم يسرك ولان اساءة الى
احسن اليه في كل الحالتين الا ان الجملة الاولى حذفت حذفا مطردا لدلالة الثانية
عليها فان الشيء اذا تحقق مع المعارض فلا ان يتحقق بدونه اولى وعلى هذا السير

(استعاروه لان) كافي قوله تعالى
ولواحبك ولواحبك الكافرون كرمك
نفي قوله تعالى

ان كنت قلته فقد علمته فاذا قال انت طالق
لودخلت الدار لا يقع حتى تدخل (هو المروي)
في نوادر ابن جماعة (عن ابي يوسف) ولا نص
عنهما (و) قد تدخل الام في جوابه (فحو
افسدنا وقد لا تدخل نحو جعلناه اجابا
(لا افاء اصلا) حتى قالوا اذا قال لودخلت
الدار فانت طالق يقع في الحال كما يقع في ان
دخلت الدار وانت طالق طالق بالواو (ولو لا في المنع
كالاستثناء) يعني ان لولا لم يدل على امتناع
الشيء لوجود غيره جعل ما منع من وقوع
ما يرتب عليه فصار كاستثناء (حتى) قال
محمد (لا تطلق) المرأة (في) قول الزوج لها (انت
طالق لولا دخولك الدار) اذ معناه ان عدم
وقوع طلاقك لوجود دخولك الدار ذكره
الكرخي في مختصره (واذا عجز الكوفيين)
مشاركه لفظا لانه موضوع (للظرف) فقط
بحيث لا يجازاة ولا جزم للمضارع ويستعمل
في القضي كقوله (واذا تكون كريمة ادعى لها
واذا عجز الحيس يدعي جندب
(و) موضوع ايضا عندهم (الشرط) فقط
من غير ملاحظة ظرفية اصلا ويجوز به
المضارع ويستعمل في امر على خطر الوجود
كقوله (استغن ما اغناك ربك بالغنى
واذا تصدك خصاصة فتجمل (وهو
مختارة) اي ابي حنيفة قال نحر الاسلام
ولا يصح طريق ابي حنيفة الا ان يثبت ان اذا قد
يكون حرفا بمعنى الشرط مثل ان وقد ادعى ذلك
اهل الكوفة وقد احتج الفراء لذلك بقولهم
استغن ما اغناك ربك بالغنى البيت وجه
الاحتجاج ان اذا هذه قد جزم المضارع

بدور ما في لو وان الوصيتين من المبالغة والثا كيد وجواب لوفى هذه الآية اما
ما قبلها او محذوف بقرينة ما قبلها هذا ما ذكره في تفسير الآية فظهر منه ان لو
في هذه الآية وصاية لا شرطية فلا يناسب تفريع قوله فاذا قال انت طالق
لودخلت الدار لانه انما ينشئ على تقدير كون لولا للشرط في المستقبل فالاولى ان
يقال واستعاروه لان الشرطية فاذا قال انت طالق لودخلت الدار لا يقع حتى
تدخل كما استعاروه لان الوصاية كافي قوله تعالى ولو اعجبك وانكر ابن الجاهل
كونه استعاره لان وقال لا تقول لوي قوم زيد فعمرو ومنطلق كما تقول ذلك مع
ان وكذلك انكره ابن مالك وقال ونغاية ما يستدل به على ذلك كون ما جعل شرطا
للمستقبل لا في نفسه او مقيد اعم مستقبل وذلك لا ينافي امتناعه فيما مضى
لامتناع غيره ولا يخرج لوعاءهم وفيه من المعنى (قوله ان كنت قلته) يعني
ان هذه مستعارة لور (قوله لا يقع حتى تدخل) فانها التعليق الطلاق للدخول
في المستقبل (قوله على امتناع الشيء لوجود غيره) يعني لامتناع الثاني لوجود
الاول بمعنى ان وجود الاول سبب لامتناع الثاني لان وجوده دليل على امتناع
الثاني نحو لولا على اهلك عمر فان معناه ان وجوده على سبب لعدم هلك
عمر وقد يستعمل للدلالة على ان الجزاء لازم الوجود في جميع الارض في قصد
المتكلم نحو لولا اكرامك اباي لا تثبت عليك على معنى اثني عليك على تقدير عدم
الاكرام فكيف على تقدير وجوده ولولا في قوله عليه السلام لولا ان اشق على امي
لا مرتهم بالسؤال عند كل صلاة لرب امتناع الثاني بوجود الاول كما في لولا على
هلك عمر تقديره لولا مخافة ان اشق على امي لا مرتهم وقد يجيء لولا للتضيض
والعرض فيدخل على المضارع او ما في تاويله نحو لولا تسغفرون الله ولولا اخرتي
الى اجل قريب والفرق بين التضيض والعرض ان التضيض طلب بحيث
وازعاج والعرض طلب بلين وتأدب وقد يجيء للتوبيخ ايضا فيدخل على الماضي
(قوله ما يرتب عليه) اعني الجزاء (قوله للظرف) اي لوقت حصول
مضمون ما يدخل عليه (قوله بحيث لا يجازاة) اي لا جزاء له لانه للظرف فقط
فلا جزاء له ومقصوده اني كونه للشرط لكنه اتخذ الطريق البرهاني فاستدل
بانتفاء اللازم على انتفاء المزموم وهو الشرط (قوله ولا جزم للمضارع) لان الجزم
من آثار الشرطية (قوله واذا تكون كريمة) الكريمة الحرب والحيس الخلط
ومنه معي الحيس وهو قمر يخلط بسمن واقط يقال حاس الحيس اخذه وجندب
عم شخص (قوله فيجيب) عطف على يرد (قوله وههنا ان تحققت اه)

ودخل الفاء في جوابها ودخلت على امر متردد وهو اصابة الخصاصة
وهذه علامة ان خاصتها فتكون بمعنى ان واليه ذهب شمس الانثة وسائر

علماء الأصول وما ذكرناه هو وجه الاستدلال ولا يحتج بمجرد دخوله على أمر متكرر حتى يرد عليه ان المشكول منزل منزلة المقطوع للتبعية على ان شية الزمان هو رد المواهب وحط المراتب حتى كانه لاشك في اصابة المكارة ليوطن النفوس عليها ويوجب عنه بان القول بالتزويل انما هو عند عدم الحقيقة والاصل تحققه فانه ليس بصواب لان تحقق الحقيقة انما يكون اصلا اذا لم يستلزم خلاف الاصل كالاشتراك كائنت في موضعه وههنا ان تحققت يلزم اشتراكه بين الظرف والشرط الذي هو معنى ان (و) اذا (عند البصريين) موضوع (الظرف) يضاف الى جملة فعلية في معنى الاستقبال (و) لكننا (قد تستعمل بمجرد) اي مجرد الظرفية من غير اعتبار شرط وتعليق ~~كقوله تعالى~~ والليل اذا يغشي اي وقت غشيانه على انه يدل من الليل (و) تستعمل ايضا (الشرط بلا سقوطه) اي سقوط معنى الظرف مثل اذا خرجت خرجت اي اخرج وقت خروجك تعليقا لخروجك بخروج وجه بمنزلة تعليق الجزاء بالشرط الا انهم لم يجعلوه لسكال الشرط ولم يجز مواهب المضارع لغوات معنى الابهام اللازم بالشرط فان قولك آتيتك اذا احمر البسر بمنزلة آتيتك الوقت الذي يحمر البسر فيه ففقه تعيين وتخصيص بخلاف متى تخرج اخرج فانه بمعنى ان تخرج اليوم اخرج اليوم وان تخرج غدا اخرج غدا الى غير ذلك ولا يلزم الجمع بين الحقيقة والجزاء لانه لم يستعمل الا في معنى الظرف لكنه تضمن معنى الشرط باعتبار افادة الكلام تقييد

فان قيل ان لم يتحقق يلزم الجواز وهو خلاف الاصل ايضا قلنا نعم ان الجواز خبر من الاشتراك (قوله كقوله تعالى والليل اذا يغشي) ومن هذا القبيل والتجزم اذا هوى ونحوه مما وقع بعد القسم وانما مجرد عن معنى الشرط الذي كانت شرطية كان ما قبله اجوابا في المعنى كما في قولك آتيتك اذا تبتني فيكون التقييد بالليل والليل اذا هوى التجزم اقصت وهذا يمنع لو سمعنا من القسم ان القسم انشائي لا يقبل التعليق والثاني ان جواب الشرطية خبري فلا يدل عليه الاقسام التبيين حقيقة ثمة وانما في التلويح من انه ليس المراد تعليق القسم بغشيان الليل وتقييده بذلك الوقت فليس على ما ينبغي لانه يشعر بجوار معنى الشرطية فيسهل وقد عرفت انما هي جائزة (قوله بلا سقوطه) هذا مذهب الجمهور وانهم ذهبوا الى ان اذا اخرج عن الظرفية خلافا لابي الحسن فانه قال قد تخلو اذا عن معنى الظرفية فان اذا في حتى اذا جازها بخروج حتى بلا معنى الظرفية وفي اذا وقعت الواقعة الاية ان ذا الاولى مبتدأ والثانية خبر وشافسة رافعة حالان واجاب الجمهور بان حتى في حتى اذا جازها حرف ابتدأ داخل على الجزاء ولا يدل له واما اذا وقعت الواقعة فاذا الثانية بدل من الاولى والاولى ظرف وجوابها محذوف (قوله ولم يجز مواهب المضارع) يعني انه لو جعل لسكال الشرط يجز به المضارع ففقه اشارة الى ان العامل في الشرط والجزاء هو كلمة الشرط على ما ذهب اليه السيرافي لاقتضائهم اتفاقا مع ما ربطا احدهما بالآخر فصار كالابتداء العامل في المبتدأ والخبر وباب ظننت في الاقتضاء وذهب الخليل والمبرد الى ان كلمة الشرط تعمل في الشرط وهما معا يعملان في الجزاء وقال الانفث ان الشرط مجزوم بالاداة والجزاء بالشرط وحده وقال الكوفيون الشرط مجزوم بالاداة والجواب مجزوم بالجوار كالجار بالجوار (قوله الابهام اللازم للشرط) وجد اللازم ان كلمات الشرط غير انما تجزمت لتضمنها معنى ان الموضوع للابهام فلا تستعمل في المعلوم المتيقن (قوله لانه لم يستعمل الا في معنى الظرف) فيه ان منشأ السؤال استعماله في الشرط مجازا بلا سقوط معنى الظرف كما صرح به آنفا فكيف يصح ان يقال انه لم يستعمل الا في معنى الظرف لكنه تضمن معنى الشرط بل المناسب لذلك ان يقال انه لم يستعمل الا في الشرط لكن معنى الظرف غير ساقط عنه بالكلية بل مدلول عليه ضمنا والتماسا وان لم يرد المتكلم فلا يلزم الجمع بين الحقيقة والجزاء وانما يلزم في الدلالة اذا جاز وتظهر هذا سبق في حتى ايضا وقد اجيب عنه بوجهين آخرين

احدهما

حصول مضمون جملة يضمنون جملة بمنزلة المبتدأ المتضمن معنى الشرط مثل الذي يأتي في كذا ولم يلزم من ذلك استعمال اللفظ في غير ما وضع له اصنام

(وهو) أي كونه للظرف فقط (قولهما)
 أي الامامين (ففي إذا لم اطلقك فانت طالق
 لا يقع الطلاق عنده) أي عند أبي حنيفة
 (ما لم يمت احدهما) أي احدهما الزوجين لان
 اذا كما عرفت مشتركة بين الطرفين والشرط
 فاذا اجل على الشرط لم يقع الطلاق حتى
 يموت احدهما كما في ان وان اجل على الوقت
 يقع في الحال كما في متى فلا يقع بالشك (ويقع
 عندهما كإفراع) مثل متى لم اطلقك لانه
 اضاف الطلاق الى الوقت حال عن التطليق
 واذا شك بوجود ذلك الوقت فتطابق (وتشوه
 اذا ما لا في تحضه للجحارة) فان حصول
 ما يحقق معنى الجحارة باتفاق الفتاة وتسمى
 ما هذه مساطرة لجعلها الكاملة التي لا تعمل فيها
 بعدها عاصلة قيمة تقول اذا ما تأتني اكرمت
 فاهي التي سلطت اذ على الجزم لانه كان اهما
 يضاف الى الجمل غير عامل فجعلته ما حرقا من
 حروف الجحارة عاملا كتي وقيل انها عاصلة
 (ومتي للوقت اللازم المأمور) ففرع على كونه
 للوقت بقوله (فتطابق المرأة) بادي سكوت
 من الزوج (في) قوله (انت طالق متى لم اطلقك)
 فانه لما كان للوقت وقد علق به الطلاق وقع
 عقيب وقت حال عن الايقاع لوجود الشرط
 وفرع على كونه لازما بقوله (ولا يسقط حين
 الجحارة) أي اذا لم يمت معنى الوقت لم ي
 لا يسقط معنى الوقت عنه حين قصد الشرطية
 وفرع على كونه مبهما بقوله (ولا يدخل الاعلى
 خطر) أي متردد بين الوجود والعدم (ويجزم)
 الفعل فان كلا منهما اثر الايهام نحو قوله متى
 تأتني نعتني الى ضوء ناره

احدهما يمنع بطلان الاثر بان يقال ان امتناع الجمع بين الحقيقة والجواز انما هو
 باعتبار التناقض بينهما ولا تنافي بينهما لان الوقت يصلح شرطا والثاني انه من قبيل
 عموم الجواز حيث استعمل اللفظ الموضوع للوقت في مجموع الجواب والشرط
 استعمل الجزاء في السكوت ولا يخفى عليك بطلان كل منهما اما الاول فلان الجمع
 بينهما ممنوع مطاقا على المختار واما الثاني فلا يطع بامتناع اطلاق الارض على
 مجموع اسماء الارض واهذا لم يتعرض له الشارح (قوله كونه للظرف فقط قولهما)
 يعني ان اذا مثل متى عندهما في انه لا يسقط عنه معنى الظرف كما هو مذهب
 البصريين وعند أبي حنيفة مثل ان في التخصيص للشرطية كما هو مذهب
 الكوفيين ففي قوله اذا لم اطلقك انت طالق يقع الطلاق بادي سكوت كما في متى لم
 اطلقك انت طالق لانه وجد وقت لم تطابق فيه فحما لا اذا في هذا المثال على متى
 كما سجل عليه بالاتفاق في قوله طالق نفسك اذا ثبتت فانه مثل طالق نفسك متى
 شئت بالاتفاق حتى لا يتقيد بالجلس وحمل ابو حنيفة على ان لم اطلقك فانت طالق
 فاحتاج الى الفرق بين اذا لم اطلقك انت طالق وبين طالق نفسك اذا ثبتت حيث
 جعل اذا في الاول لمحض الشرط بمنزلة ان حتى لا يقع الطلاق عنده الى آخر الحجة
 وفي الثاني للظرف بمنزلة متى لا يتقيد بالمشيئة في المجلس فالفرق ان الاصل عدم
 انطلاق فلا يقع بالشك فجعله في الاول للشرط والاصل في التعليق الاستمرار
 فلا يتقطع بالشك وجعله في الثاني للظرف مثل متى (قوله فلا يقع بالشك) أي
 لا يقع في الحال بسبب الشك فيه (قوله انها عاصلة) أي زائدة (قوله فان
 كلاهما) أي من الدخول على الخطر وجزم الفعل (قوله متى تأتني نعتني)
 يقال عشوت اليه نظرت اليه بصر ضعيف وهو في محل النصب على الحال والمعنى
 متى تأتنيها مخاطب عاشبا الى ضوء ناره التي توقد للاضياف ترى ناره خير ناره
 عند تلك النار خير موقد لها وهو الممدوح (قوله غير داخل في نوع ما سبق)
 فان قيل ان كيف قد يجيء للشرط فيكون داخل في كلمات الشرط قلنا
 مراده انه ليس بداخل فيما من حيث تتعاقب به المباحث الاتية لا مطلقا (قوله
 كيف للسؤال عن الحال) اعلم ان كيف تستعمل على وجهين احدهما
 ان يكون شرطا فحينئذ يقتضي فعلين متفقين اللفظ والمعنى غير مجزومين نحو كيف
 اصنع اصنع ولا يجوز كيف تجلس اذهب ولا كيف اجلس بالجزم لهاقتها
 سائر ادوات الشرط الا عند بعضهم والثاني ان يكون استقهما وهو
 الغالب والاول ليس بمراد ههنا لانها تدل على احوال لا تكون في يد العبد

تجد خير ناره عند خيرا موقد (وانت طالق متى شئت لم يقتصر)

على الجاس وهو ايضا اثر الايهام (قوله متى) فحيث ذكر من الاحكام لانه

لأنه ادخل في الإيهام لم يصلح للاستفهام
(خاتمة) سمي المباحث الأربعة خاتمة لأن
ما يتعلق به تلك المباحث غير داخل في نوع
من سبق ولكنه مما لا بد من بيان حاله في حق
بعض المسائل الفقهية كسائر الكليات
انتهت به (كيف للسؤال عن الحال) يعني
باعتبار أصل الوضع فإن معنى كيف زيد
على أي حال هو أصح أم سقيم إلى غير ذلك
ويستعمل لتفويض الوصف بعد وقوع
الأصل (فإن استقام) السؤال عن
الحال بأن يصح تعاقب الكيفية بصدور الكلام
يعتبر ذكر كيف في جواب أن محذوف (والأ)
أي وإن لم يستقم السؤال (لغيا) ذكر كيف
(فيعتق) العبد عند أبي حنيفة (في) قول
المولى له (أنت حر كيف شئت) بلا تفويض إلى
مشيئته أما لأنه تفويض لحال العتق بعد
وقوع أصله ولا مساغ لذلك فيلغو وأما لأن
العتق لا كيفية له لأن المراد بالكيفية كيفية
شرعية بمعنى الوقوف على خطاب الشارع
ولا كيفية له بهذا المعنى فإن كونه معلما
ومنجزا على مال وبدونه على وجه التدبير وغيره
مطلقا ومقيدا بما يأتي من الزمان لا يتوقف
على خطاب الشارع بل العتق مستقل بدركه
بخلاف الرعية والبيئونة وكونه واحدة واثنين
وإلثا فإنها أمور لا مجال للعتق بدركها
كما لا يخفى على من له انصاف (و) كذا (نطلق
غير الموطوعة في) قول الزوج لها (أنت
طالق كيف شئت) بلا تفويض للكيفية
كالبيئونة والغلبة والتعديد إلى
مشيئتها في المجلس إذ لا مساغ لتفويض
حال الطلاق بعد وقوع أصله في غير
الموطوعة لانتفاء المحل

كما حجة والسقم أدق بشأن كيف زيد يعني على أي حال هو أصح أم سقيم وكل
من الصحة والسقم أبين في بدء حتى يصح التعاقب بأن يقال من الصحة والسقم
بجملته قوله كيف ما تجلس المجلس بالحق ما قلنا من تخصيصها بشرط قد يستعمل
للمسألة حيث قد تعين الثاني فيكون السؤال عن الحال من استقام السؤال عن
الحال بأن كان له حال يصح أن يسأل عنه ما يعمل عليه كيف زيد يعني أصح
أم سقيم ولا يحمل على تفويض الوصف بعد وقوع الأصل بخلاف كفاي فوه
لأمر أنه المدخول به أنت طالق كيف شئت وإن لم يستقم جملة على تفويض
الوصف أيضا لغاذا ذكر كيف عند أبي حنيفة كافي قول المولى لعبد ما أنت حر
كيف شئت وكقول الزوج لأمرأته غير الموطوعة طالق كيف شئت ويكون
التفويض الأصل عند هذا كما سيأتي ومنه ظهر أن الحال في كلامه إنما أولاه فلا قال
فإن استقام فيها أو لا تخاذل في بيان الحال على تفويض الوصف مجازا مع أنه أشار إلى
جواز هذا المحل أو لا بقوله ويستعمل لتفويض الوصف وثانياً بقوله بلا تفويض
إلى مشيئته أما لأنه تفويض لحال العتق فالأولى أن يقال فإن استقام فيها أو لا يحمل
على تفويض الوصف مجازا أو لا غاوا ما ثانياً فلا يبين استقامة السؤال عن
الحال بقوله بأن يصح تعاقب الكيفية بصدور الكلام مع أنه يصلح بيانا لاستقامة المحل
على تفويض الوصف أيضا كافي قوله لأمرأته غير الموطوعة طالق كيف شئت
فإن قيل فحينئذ يجوز أن يكون بيانا لكيفية ما عاين فيصير في كلامه إشارة إلى جواز
المحل على تفويض الوصف أيضا قلت بإيراد ظاهر عبارته لأن الظاهر حينئذ أن
يقول فإن استقام ذكر كيف بأن يصح (قوله في جواب أن محذوف) أعني قوله
يعتبر ذكر كيف (قوله أما لأنه تفويض) يعني أن قوله أنت حر كيف شئت إتيان
للعق في الحال وذكر كيف لغوا ذلك لو لم يكن كذلك استكان أما السؤال عن حال العتق
أو تفويض الكيفية للعبد وكلاهما باطل أما الأول فلأن العتق لا محال ولا كيفية
له بعد الوقوع حتى يسأل عنه لأنه معنى شرعي ثبت بدون الوصف وأما الثاني فلا
لأنه يمكن له كيفية فلا معنى لتفويضها إليه فإن قيل لأن سلم أن لا كيفية له كيف
وأنه قد يكون منجزا وقد يكون معلقا وبدون مال ومال ومقيدا بالزمان
المستقبل ومطلقا وكل منها كيفية قلنا هذه المعاني كيفيات لا اعتاق لا للعق
لأنه بعد وقوعه ثبت بكيفية مخصوصة غير مختلفة فإن قيل بثبوته بكيفية
مخصوصة بعد وقوعه لا ينافي صحة انصافه بكل من تلك الكيفيات والمولى
لا يفوضه إلى العبد بعد وقوعه حتى يقال أنه لا يتصرف بعد الوقوع بكيفية بيان

(و) أطلق (الموطوعة) وتفويض الكيفية
 الى مشيئة في المجلس (ان لم ينو) الزوج
 (وان نوى فان اتفقا) اي يتساهما فذلك
 (والا) اي وان لم تنفق الزمان (فرجعية)
 لان الكيفية ما فوضت اليها فان لم ينو الزوج
 اعتبر نيتها وان نوى فان اتفقت نيتاهما يقع
 ما نويان واختلفتا فلا بد من اعتبار النيتين
 امانيتها فلا تفويض اليها وامانيتها فلا بد
 الاصل في الايقاع فاذا عارضت ما سقطنا طبق
 اصل الطلاق وهو الرجعي (وقالا فيما لا يتأتى
 الاشارة اليه) بان لم يكن عينا (ترجع)
 كيف (الى الاصل) وتفويضه الى
 المشيئة فتوجب تفويض الاوصاف
 بالضرورة لان حملها على السؤال عن الحال
 متعذر لانه لا يكون قبل وجود الاصل ولولم
 يرجع اليه احتج الى الغائه واعماله على وجه
 من وجوه الجواز اولى من الغائه فاذا رجع
 كيف الى الاصل (فلا يقع) شيء
 في مستلحق الطلاق والعقاق ما لم يشأ كل
 من المرأة والعبد (في المجلس) فاذا اشاءت فسكها
 قال ابو حنيفة رحمه الله واذا شاء العبد عتقا
 على مال اولى اجل او بشرط او شاء التدبير
 فذلك باطل

مختلفة بل انما يفرضه قوله بواحدة من تلك الكيفيات فلما ان الوقوع معاودة
 الايقاع فاقصافه بتلك الكيفيات انما هو تبع الاصل فلا معتبر به ولو سلم فرادنا
 بالكيفية المنقبة ههنا هي الكيفية الشرعية بمعنى الوقوف على خطاب الشرع
 وتلك الكيفيات ليست كذلك وان كانت من الكيفيات الثابتة في الشرع لان
 العقل مستقل في دركها فلا يتوقف على خطاب الشرع ومن ههنا ظهر خلل
 في كلام الشارح حيث قال امالانه تفويض لحال العتق والفرق بينه وبين مقابله
 قليل بل الاولى ان يقول امالانه سؤال عن حال العتق على ما ذكرناه ليكون اشارة
 الى نفي الحمل على حقيقةه كان مقابله اشارة الى نفي الحمل على مجازه (قوله ونطاق
 الموطوعة اه) هذا مثال لاستعماله في تفويض الوصف بعد وقوع الاصل كان
 قوله انت حركت شئت وقوله انت طالق ~~ص~~ كيف شئت لغير الموطوعة مثال
 لكونه لغوا على اصل ابي حنيفة رحمه الله توضيحه لو قال انت طالق كيف شئت
 يقع واحدة قبل المشيئة فان كانت غير مدخول بها بانت فلا مشيئة لها لعدم الحمل
 فيما غود ذكر كيف وان مدخولا بها فالكيفية مفوضة اليها في المجلس بان يجعلها
 بائنة او ثلثا لبقاء الحمل ان لم تكن للزوج نية وان نوى فان اتفقت نيتاهما فذلك
 والا فرجعية فان قبل اللفظ صريح في الرجعي فيقع البتة وان لم ينو الزوج
 ولا تأثير لنيته حتى لو نوى البينونة او العدد لا يقع ما نوى بل يقع الرجعي كما صرح
 في الفروع قلنا هذا في المخبر لا في المعلق ونحن في المعلق (قوله ان لم ينو الزوج)
 فان قيل ان المعلق ان لا يحتاج الى نية الزوج لانه لما فوض الامر اليها يجب
 ان تستقل باثبات ما فوض اليها اعتبارا بعامة التفويضات اجيب عنه بانه
 انما فوض اليها حال الطلاق وهي مشتركة بين البينونة والعدد فيحتاج الى نية
 الزوج لتعيين احدهما ورد بان اختيار المرأة كاف في التعيين بلا حاجة الى نية
 الزوج ولهذا قال الرازي والطيحاوي ان نية الزوج ليست بشرط واه ان يجعل
 الطلاق بائنا او ثلثا في قول ابي حنيفة وقال بعض اصحابنا وهو الظاهر الذي
 يجب التعويل عليه ولنا ان يقول لانسلم وجوب التعويل عليه اذا لم تناسب
 بين هذا التفويض وسائر التفويضات لان المفوض ههنا متوقع الى نوعين
 دون سائر التفويضات فالقياس عليه باطل بحقيقة ان المتأخر الى المشيئة ههنا
 ليس اصل الطلاق لانه مخير بل وصفه المتنوع الميهم وبيان الميهم اما بلفظ ممي
 او من الميهم والاول منتف فتمعين الشأى فيحتاج الى نية الزوج ويمكن ان يقال
 لانسلم الايهام في الوصف كيف وانواعه معلومة وانما فيه نوع خفاء يزول بتعيين

وهو حر عنده كما سبق وعلى قياس قولهم ما
يلبغى ان يثبت ما شاء بشرط ارادة القول ذلك
وما رأيت في كتاب كذا في الكشف (وله)
اي لا في حقيقة (ان الاستبصار) الذي
معناه الوضحي لا يتصور الا (بعد) وجود

(الاصل) كما قال الشاعر
يقول خطيبي كيف صبرك بعدنا
قلبت فم صبرك نسأل عن كيف

واذا كان الاستبصار يستدعي وجود
الموصوف (فيقع) اصل الطلاق (قبل
المشقة) قضية الاستبصار لكن يثبت
ادنى اوصافه ضرورة ان اصله لا ينفك عنه
فان قيل كيف قد تدخل على وجوده فيصير
استبصارا وقد تدخل على معدوم فيصير
تفويض الاصل واوصافه بالمشقة كما
في قولك افعل كيف شئت وطاقى نفسك
كيف شئت وما نحن فيه من قبيل الثاني قلنا
الفرق باطل بل هو مطلق للاستبصار
وتفويض بعض الاوصاف من غير تعرض
للاصل وقوله افعل وطاقى لطالب الفعل
والتفويض حاصل قبل دخول كيف عليه
ولا يتعلق به بكيك بخلاف قوله انت طاقى
فانه يقع في الحال ولا يتغير بدخول كيف
فما قاله ابو حنيفة رحمه الله تعالى حقيقة
الكلام وما قاله معنى الكلام عرفا واستعمالا
كذا في الاسرار المبسوط اقول هما اشكال
وهو ان كيف شئت مثله لما قبله ومغيره
بلاسمية فكيف يعطى لما قبله حكم قبله ولعل
هذا هو المدار لكلام الامامين فليتأمل فانه
الهامدى الى سوء السبيل

المرأة (قوله) وقال فيهما لا يثنى الاشارة ليهما (تحقيق) فلاسهما ان ما لا يكون
محسوسا كالتصرفات الشرعية من الطلاق والعتاق والبيع والشكاح وشروطها
لخاله في وصفه بمنزلة اصله في تعلتهما بالمشقة حتى لا يقع العتق بلا مشقة
في المجلس في مسئلة العتق ولا الطلاق بلا مشقة في المجلس فان شاء يقع وذلك
لانه لما فرض اليه كل حال حتى الرجعية في الطلاق يكون ذلك تفويض النفس
الطلاق والعتاق اليها ضرورة ان الوصف لا ينفك عن الاصل ولان وبودملا
يسكن معينا محسوسا كان معرفته وجوده بانارة واوصافه من نبوت الحال
في الشكاح والملاك في البيع معرفة وجوده كانت مفترقة الى وصفه كالتفويض
في وجوده اليه فكان وصفه بمنزلة ادله من هذا الوجه فذا تعلق الوصف بتعلق
الاصل ايضا وبالعكس للاستواء بينهما في الاحتياج ههنا ما ذكره القوم وقال
صاحب التوضيح وان ان هذا يعني على امتناع قيام العرض بالعرض فان
العرض الاول ليس محلا للثاني بل كلاهما محال في المجلس وليس احدهما اولي
بكونه اصلا ومحلا والاخر فرع لا ينفك عن فاعله فليس له ان ينفك عن الاصل
والكيفية عرض قائمه وان الاصل موجود بدون العرض بل ههما سواء في
الاصلية والفرعية لكن لا انفكاك لاحدهما عن الاخر اذ الطلاق لا يوجد الا
وان يكون رجعية او بائنا فاذا تعلق احدهما بالمشقة تعلق الاخر انتهى واعتراض
عليه بوجوه اما اولها فانه لا جهة لتفويض ذلك بمجلس محسوس واماننا
فان الاصل فيما ليس بمحسوس لا يلزم ان يكون عرضا واماننا فلانه لما ثبت
عدم انفكاكه عن الاخر لم من تعلق احدهما بالمشقة تعلق الاخر به اسواء
قام احدهما بالاخر او قام بشئ آخر فلا مدخل لامتناع قيام العرض بالعرض
في ذلك واما رابعها فلان عدم الانفكاك انما هو بين الطلاق والعتاق
ما لا يخصوصها والتعلق بمشقة انما هو خصوص الكيفية اذا عرفت هذا فلان
الى شرح كلامه فقوله وتفويضه الفعيرة راجع الى الاصل وقوله فتوجب
تفويض الاوصاف اه لان الاوصاف تابعة الى الاصل وقوله لان حملها متعلق
بقوله ترجع الى الاصل الاولى ان يقول لان حملها على تفويض الحال والصفة
متعذر لانه لا يكون قبل وجود الاصل ولولم يحمل على تفويض الاصل لم
الانفاء فوجب الحمل على تفويض الاصل ويلزمه تفويض الوصف بالضرورة فاذا
وجب الحمل على تفويض الاصل لا يقع شئ في مسئلة الطلاق والعتاق ما لم يشأ
كل من المرأه والعبد في المجلس فاذا اشاعت المرأة تطلق كما قال ابو حنيفة في غير

الموطوعة والموطوعة وإذا شاء العبدعة أمجزا يعتق بالاتفاق وإذا شاء اعتقا على مال أو إلى أجل أو بشرط أو شاء التدبير فذلك باطل ويقع العتق عند أبي حنيفة وعلى قياس قواعدها ينبغي أن يثبت ما شاء بشرط إرادة المولى ذلك كذا ذكره في الكشف وقال وما رأيت في كتاب أقول وعلى قياس قولهما ينبغي أن يثبت ما شاء العبد بلا شرط إرادة المولى تأمل (قوله لكن يثبت أدنى أوصافه) فتثبت الرجعة في الطلاق لأنهما أدنى أوصافه (قوله اطلب الفعل والتفويض) أي تفويض أصل الفعل لأنه أمر لا يوجب وجود الفعل بل اطلب حصوله في المستقبل وتفويضه إلى الخاطب ولا تعاق لتفويض أصل الفعل وكيف بل هو لتفويض وصفه بعد وجود الأصل بخلاف أنت طالق لأنه إيقاع في الحال ولا يتغير بدخول كيف بل كيف لتفويض الوصف في المدخول بها فكان ما قاله أبو حنيفة حقيقة الكلام حيث قال إن قوله أنت طالق يوجب وقوع الطلاق في الحال قبل دخول كيف عليه فكذلك بعد دخوله ولا يغيره كيف عن حقيقة كما أن قوله طلق نفسك كيف ثبت يوجب تفويض أصل الطلاق قبل دخول كيف وبعد دخوله ولا يغيره كيف بل إنما يفيد تفويض الوصف وكان ما قال الإمامان معنى الكلام عرفا واستعمالا حيث جعله تفويض الأصل والوصف معا وقال لا يقع شيء مالم يأت في الجملتين وجعل كيف مغيرا لأول الكلام (قوله قيد لما قبله ومغيره بلاهرية فكيف يعطى لما قبله حكم قبله) كأنه يريد ترجيح قول الإمامين والجواب عنه بوجهين أحدهما أن كيف ثبت إنما يكون قيدا ومغيرا لما قبله فيما يصلح أن يكون قيدا كما في أنت طالق كيف ثبت للموطوعة بخلافه غير الموطوعة وبخلاف أنت حر كيف ثبت فإنه لغو فيهما كما تقدم لا فيد لعدم صلاحيته له وفي صورة الموطوعة إنما يصير قيدا بالنظر إلى الوصف لا بالنظر إلى الأصل ولا ينبغي عليه أن لا يعطى وصف قبل ذكره والثاني أن قواعدهما أن ما لا يقبل الإشارة بخاله في وصفه بمنزلة أصله ليس بصحيح لأن صحته تستلزم انتفاء الأحكام انقاسا وبطلانها على مذهبا واللازم باطل لأن الأحكام عند انتقاسها إلى جائز وفاسد وباطل يبان الملازمة أن الربا مثلا وسائر البياعات انقاسا مشروعة بأصلها غير مشروعة بوصفها بالاتفاق وهي مما لا تقبل الإشارة فلو كان ما ذكرناه صحيحا لكان الأصل فيه مثل الوصف والوصف غير مشروع وما كان غير مشروع بحسب الأصل والوصف باطل بالاتفاق لا فاسد أو كان الوصف مثل الأصل والأصل مشروع فكان الربا جائزا فاسدا

وحسبنا الله ونعم الوكيل (وكم اسم وضوع للعدد المهم) لم يقل للعدد الواقع كما قال القوم لأنه بالنظر إلى الطلاق فقط أما مطلقا فلا دلالة له على وقوع شيء من المعدودات (ففي) قوله (أنت طالق كم شئت لم تطلق قبل المشيئة) لأن العدد هو الواقع في الطلاق أما مقتضى كما في قوله أنت طالق إذا التقدير أنت طالق طلقة أو طلقتين واحدة وأما مذكورا كما في قوله أنت طالق ثلاثا أو اثنتين أو واحدة والما كان كذلك وقد دخلت المشيئة على نفس الواقع تعلق أصله بالمشيئة بخلاف كيف كأنه قال أنت طالق أي تعددت (و) المالم يكن في كلامه دلالة على الوقت (تقيدت) المشيئة (بالجملتين) ولما كانت هذه الكلمة للعدد المهم صارت عامة (حتى كان لها أن تطلق) نفسها (واحدة فصاعدا) أمكن لا مطلقا بل (أن طالق) فعلها (أرادته) أي الزوج (وغير يستعمل صفة للشيء) بحيث لا يعرف بالاضافة إلى المعرفة (و) يستعمل (استثناء) لمتابعية بينهما وبين الأسن حيث أن ما بعد كل واحد منهما مغاير لما قبله والفرق بين الاستعمالين بوجهين الأول أن استعماله صفة مختص بالشيء بخلاف الاستثناء الثاني أنه لو قال جاءني رجل غير زيد لم يكن فيه أن زيد جاء أو لم يجرى بل كان خبرا أن غيره جاء ولو قال جاءني القوم غير زيد بالنصب ربما يفهم أن زيدا لم يجرى سيما في التعرف وعلى هذا (ففي) قوله (له على درهم غير ذلك)

وهو ربع الدرهم (بالرفع) أي رفع غير
يلزمه (درهم) تام لأنه حيث نصف الدرهم
أي درهم مغاير للذائق (وبالنصب) يلزمه
(ثلاثة الأرباع) من الدرهم لأنه حيث
استثناء فاللزم الدرهم الخارج منه ذائق
وهو ثلاثة أرباع درهم (وأما الصريح فإما)
أي لفظ (ظهور) المعنى (المراد به ظهوراً)
بيناً أي انكشف انكشافاً تاماً بسبب كثرة
الاستعمال فخرج أقسام الظهور من جهة
البيان لأنها باعتبار الدلالة واغترل هذا
القيود اعتماداً على التقسيم وقيل لا حاجة إليه
لأن ما عدا الظاهر من أقسام الصريح فلا بد
من دخوله والظاهر قد خرج بقوله بيناً لأن
الظهور فيه ليس بتام والاول أصح
(حقيقة) كان ذلك الصريح (الوجازاً)
فإن الجواز بسبب اشتغاره أنظر هو رقر بتمه
يكون ظاهر المراد ظهوراً بيناً (وحكمه
ثبوت موجب بلا) توقف على (نية)
لأنه لو ضوحه قام مقام معناه في الإيجاب
الحكم بحيث صار المنظور إليه نفس العبارة
لامعناها كما أقيم السفر مقام المشقة
في أحكامها فصارت بحيث يثبت الحكم بأي
وجه ذكرت من نداء أو وصف أو خبر سواء
نوى أو لم ينو (قضاء) قيده لأنه إن أريد
صرف الكلام عن موجب بالنية إلى محتمله
جاز ديانة كما إذا نوى بآت طالق رفع القيود
الحكمي يصدق ديانة لا قضاء

وهو باطل بالاجتماع وأعله سائر التأمل في قوله (وإنما في جواب من سأل
الامامين والاول جواب عما ذكره الشارح (قوله) كقول النعمان (المراد بالسلام
وأما كم فاسم للعدد الذي هو الواقع في العدد لا في غيره فإما في قوله
لا في غيره إذ لا دلالة على وقوع شيء من المعدودات وأما إذا كان في وقوعه
عن العدد أما بطريق الاستثناء كما في قوله أنت طالق فإما في قوله أنت طالق
طاقة أو طاقين أو طاقات بقرينة قوله كم أنت وفي سائر الشارح أنظر وأما
بطريق الذكر كما في قوله أنت طالق واحدة وثنتين أو ثلاثاً فإما في قوله
والعدد موقوف إلى مشيئة المتكلم قبل المشيئة هنا في الاستفهامية وأما
قال أنت طالق أي عدد كنت لأن كـ الخبرية تعني كـ الخبرية أي عدد أنت طالق
بما هي التوقيف إلى مشيئة المتكلم أو لا يستتر في الاستفهامية ولا يعمد إلى أن
إلى التمييز والبناء ولزوم التصدير وقيل في الاستفهامية لا يعمد إلى أن
في الخبرية دون الاستفهامية وفي أن المتكلم في الخبرية لا يعمد إلى أن
مستفهم من الخطاب وفي أن الامم المبدل من الخبرية لا يعمد إلى أن
بجلاف المبدل من الاستفهامية يقال في الخبرية كم عبيدكم مستوفى بل ستمون
وفي الاستفهامية كم مالكم أعشرون أم ثلاثون وفي أن تمييز الخبرية لا يكون مفرد
وجعاً فهو كم عبيدكم وكـ عبيدكم وتعيين الاستفهامية لا يكون
الامم فرداً وفي أن تمييز الخبرية واجب الخفض وتعيين الاستفهامية واجب النصب
(قوله على نفس الواقع) وهو العدد (قوله) تعلق قوله (إن فصل الطلاق
(قوله) بخلاف كيف) فإنه لا تفرق بين الوصف لا الأصل كما في (قوله) بل إن طالق
فعلها ما) كذا في الكشف وعمله في النشر برهانه ما كان تعدد الميم كان له التعيين
إلى مبهم (قوله) لا يعرف بالإضافة إلى المعرفة) أشد إيهامه (قوله) اعتماداً
على التقسيم) لأن كلا من الصريح والكتابة قسم من أقسام التقسيم لأنك
باعتبار استعمال اللفظ في معناه (قوله والاول أصح) لأن مورد التقسيم يوجب
أشتر الالتماس فيه ولا يحقق ذلك في النص والمنسرد الذين هما من أقسام
التقسيم الثاني كالأمر لأن لهما بالغة لا بالاستعمال على ما في الكشف
فلا بد من خروجهما من الصريح (قوله) لأنه لو ضوحه قام مقام معناه) توضيحه
أن الحكم الصريح تعلق الحكم الشرعي بعين الكلام ووجوبه وقسام الكلام
الذي هو الصريح مقام معناه سواء كان حقيقة أو مجازاً من غير نظر إلى الزيادة
المتكلم ونيتة فصار اللفظ بحيث يثبت الحكم بأي وجه ذكر من نداء أو وصف

او خبر نوى اولم ينوفاذا قال يا حراو يا طالق او انت حرة او حررتك او طلقتك
 كان ايقاعا وكذا الوارد ان يقول سبحانه الله جفري على لسانه انت حرا وانت
 طالق وقع العتق والطلاق ولكنه لو اراد ان يصرفه عن موجه بالنية الى محلة فله
 ذلك وصدق ديانة لا قضاء (قوله واما الكناية) وهى فى اللغة ان يتكلم بشئ
 يستدل به على المكنى عنه كالرفث والغائط وفى عرف البيهاتين ان يذكر لفظ
 ويراد معناه لانداته بل اينتقل منه الى معنى ثان هو ملزوم للمعنى الاول ومتبوع
 له والانتقال من التابع الى المتبوع مما لا يخفى فيه ومناط الاثبات والتفى
 والصدق والكذب هو المعنى الثانى لا الاول فصيح ان يقال فلان طويل النجاد
 قصدا به الى طول القامة وان لم يكن له نجاد اصلا بل وان استحال المعنى الحقيقى
 كما فى قوله تعالى والسعوات مطويات بيمينه والرحمن على العرش استوى فان
 هذه كلها كليات عند المحققين من غير لزوم كذب لان استعمال اللفظ فى معناه
 الحقيقى وطالب دلالة عليه انما هو لقصد الانتقال منه الى ملزومه لانه لا يكون
 مقصود الدلالة فلا يلزم الكذب باستحالة المعنى الحقيقى او عدمه لان مرجع الصدق
 والكذب هو المعنى الثانى لا الاول فعلم منه ان امكان المعنى الحقيقى ليس بشرط
 فى الكناية وان كان مستعملا فيه وانما اشترط ذلك لو كان استعماله فيه لكونه
 مقصودا لدلالة وليس فليس وفى عرف الاصوليين ما استتر المراد به فى نفسه حقيقة
 او مجازا فالحقيقة التى لم تنجر والى هجرت وغلب معناها المجازى فى الاستعمال
 كناية والمجاز المتعارف صريح وغير المتعارف كناية عندهم وقد اشتهر بينهم
 اطلاق لفظ الكناية على الفاظ يقع بها الطلاق اعنى اعتدى استتر فى رحا
 بان يتبته الى غير ذلك كما ذكرنا فى كتب القروع واختلوا فى الطلاق الواقع بها
 فقال الشافعى انه رجبى لانها كليات عن الطلاق والطلاق يعقب الرجعة فكذا
 ما كنى به عنه لان الكناية لا تعيد الا ما يقيد المكنى عنه وقال اصحابنا انه بان لان
 تصرف الايانة صدر من اهله مصافا الى محله قصد اعن ولاية شرعية فيكون
 صحيحا لا محالة اما الاهلية والمحلية فظاهر واما القصد فلما سأتى من لزوم النية
 فيها ودلالة الحال ملحق بالنية واما الولاية الشرعية فلان الحاجة الى الطلاق
 البائن ماسة كيلا ينسد عليه باب تداركه دفع المرأة عن نفسه ولا يقع فى عهدتها
 بالراجعة من غير قصد والجواب عن قولهم انها كليات عن الطلاق والطلاق
 يعقب الرجعة اننا انما نطلق الكناية على هذه الالفاظ مجازا لا حقيقة لان معانيها
 غير مستترة بل ظاهرة فان كل احد من اهل اللسان يعرف معانيها لكنها شابهت

(واما الكناية فما) اى لفظ (استتر) المعنى
 (المراد به) والمراد بالاستتار الاستتار
 بحسب الاستعمال بان يستعمل لوه على
 قصده فانه قد يقصد لا غرض صحيحة
 وان كان معناه ظاهرا فى اللغة كما ان
 الان كشاف يحصل فى الصريح
 باستعمالهم وان كان خفيا فى اللغة
 ومن لا يشترطه فى الصريح لا يشترطه
 منها

قديم مثل فيه المشترك والمجمل ونحوهما
والصحيح ايضا هو الاول (حقيقة) كانت
الكنائية (أو مجازا) فان الحقيقة
المعجزة والمجاز قبل التمعرف بعد ان
من الكناية اعلم ان الطلاق الواقع بالفاظ
الكنائية بائن عندنا قال الشافعي رحمه
الله تعالى لا يقع بها الا الرجعي لانها كتابات
عن الطلاق فيكون الواقع بها رجعيا كما
في الصريح لان الكناية لا تفيد الا ما يفيد
المكني عنه واجاب عنه مشايخنا بان
الكنائية انما يطلق عليها مجازا لان معانيها
غير مستقرة لكن اشبهت الكناية من جهة
الايهام فيما اتصل به هذه الالفاظ ونعمل
فيه مثلا البائن معلوم المراد الا ان محل
البيئونة هي الوصلة وهي متوقعة كوصلة
النسكاح وغيره فاستتر المراد لا في نفسه
بل باعتبار ايهام المحل الذي يظهر اثر
البيئونة فيه فاستعيرت له اللفظة الكناية
واحاجت الى التنية ليزول ايهام المحل
وتعين البيئونة عن وصلة النسكاح ويقع
الطلاق البائن بموجب الكناية عن انت
من غير ان يجعل انت بائن كناية عن انت
طالق حتى يلزم كون الواقع به رجعيا ولما
ورد عليه انه ان اريد ان مفهومها اللفظية
ظاهرة غير مستقرة فهذا لا ينافي الكناية
واستتار مراد المتكلم بها كما في جميع
الكتابيات وان اريد ان ما اراد المتكلم بها
ظاهرا لاستتار فيه فمتوقع

الكنائية من جهة الايهام فيما اتصل به هذه الالفاظ ونعمل فيه مثلا فانت البائن
معلوم المعنى وهو البيئونة الا ان محل البيئونة هي الوصلة وهي متوقعة كوصلة
النسكاح ووصلة المالك وغيرهما فاستتار المراد لا في نفسه بل باعتبار ايهام المحل الذي يظهر اثر
البيئونة فيه فاستعيرت له اللفظة الكناية واحاجت الى التنية ليزول ايهام المحل وتعين البيئونة عن وصلة النسكاح ويقع
الطلاق البائن بموجب الكناية عن انت من غير ان يجعل انت بائن كناية عن انت طالق حتى يلزم كون الواقع به رجعيا ولما
ورد عليه انه ان اريد ان مفهومها اللفظية ظاهرة غير مستقرة فهذا لا ينافي الكناية واستتار مراد المتكلم بها كما في جميع
الكتابيات وان اريد ان ما اراد المتكلم بها ظاهرا لاستتار فيه فمتوقع

الاستعمال يكون اللفظ كناية سواء قصد المتكلم استناره اوله بقصد مسمى لم يستتر
بكثرة الاستعمال يكون صريحاً وان قصد المتكلم استناره لان قول الزوج انت
بائن كناية وان لم يقصد استناره ثم المناسب لقوله بان يستعملوه على قصده ان
يشول وان كان ظاهراً في نفسه بدل قوله وان كان معناه ظاهراً في اللغة واماً ثانياً
فلان قوله البائن معلوم المراد ليس على ما ينبغي ايضا بل الاولى ان يقول معلوم
المعنى حتى ينتظم التردد الاتي في الايراد لان لفظ المعنى اعم من المراد فينتظم
الترديد بكلا شتيه بخلاف المراد فانه اخص من المعنى فينتظم الشق الثاني فقط بان
يقال ابتداء في الايراد عليه لان المراد معلوم كيف ولا يمكن قوله فيدخل
فيه المشترك والمجمل لان فهم الاستنار بدون الاستعمال اما في المشترك فالتزام
المعاني واما في المجمل فلا لبهام الواقع فيه واما بعد الاستعمال فلا استنار اذ لم
يستعمل المشترك بدون القرينة الصارفة للتزام والمجمل بدون البيان (قوله
الاعتدى واستبرئ) استثناء من قوله فتعبد البيهونة ويجوز استنائه من قوله
ونسبة الكناية الى الطلاق مجازية والاخر ظاهر (قوله اما الاول) توضيحه ان
قوله اعتدى لا ينبغي عن قطع الوصلة عن النكاح اصلاح حتى يقع به بائناً لان معناه
الحقيقي الامر بالحساب ويحتمل ان يراد به عدى نعم الله او نعمي عليك او عدى
الاقرأ اي الحيف وهو المراد بقوله اعتدى من النكاح ولا دلالة فيها على قطع
الوصلة اصلاً والمراد مستتر فاذا نوى عدى الاقرأ اودل عليه الحال من مذكرة
الطلاق وغيرها زال الابهام ويثبت الطلاق بطريق الاقتضاء ان كانت مدخولاً
بها الان عد الاقرأ يقتضى سابقة الطلاق بالضرورة تصحيحاً للامر فكأنه قال
طائفة اوانت طالق فاعتدى والضرورة تندفع باثبات واحد رجعي فلا يصار الى
الرائد وفيه انتقال من اللازم الى الملزوم الذي هو لازم مقدم وهو الطلاق فيكون
كناية على الاصطلاحين وان كانت غير مدخول بها فلا جهة للاقتضاء واردة
حقيقة الامر بعد الاقرأ لئلا ينتقل منه الى الطلاق المتقدم لان طلاق غير المدخول
بها لا يوجب العدة فينتدب جعل قوله اعتدى مجازاً عن كوني طالقاً بطريق
اطلاق اسم المسبب على السبب لان الطلاق سبب لوجوب الاعتداد لاعتدائي
نفسك لانه تخيير لا تجيز فلا يقع به الطلاق ولا عن انت طالق او طائفة لانهم
يشترطون التوافق بينهما في الصيغة فلا تكون صيغة الاخبار مجازاً عن صيغة
الانشاء حتى قوله مستعار عن الطلاق نوع خفاء الحاصل انه لما جاز اعادة المعنى
الحقيقي في المدخول بها جعل اللفظ كناية ولما تعذر ذلك في غير المدخول بها جعل

كيف ولا يمكن التوصل اليه الا ببيان من
جهة المتكلم وهم مصرحون بانهم من
جهة المحل مبهمة مستترة ولم يفسروا
الكنايات الا به سواء كان ذلك باعتبار
المحل او غير قات (ونسبة الكناية) الى
الطلاق كقولهم كنايات الطلاق (مجازية)
او الكنايات عن الطلاق لانها ليست بكناية عن صريح الطلاق
بل عن الفرق بطريق الطلاق (وان
كانت) تلك (الالفاظ) في انفسها
(كنايات حقيقة) لاستنار المراد بها
كما مر يعني ان ما ذكره الشافعي انما
يصح لو كان هذه الالفاظ كنايات عن
صريح الطلاق وليس كذلك فان الاضافة
مجازية بل كنايات حقيقة عن البيهونة
عن وصلة النكاح لان اللفظ يحتلها
وغيرها وتبين عن غيرها بالنية او دلالة
الحال (فتفيد) تلك الالفاظ بالضرورة
(البيهونة) لا الطلاق الرجعي (الاعتدى
واستبرئ رجعت وانت واحدة) فان
الواقع بها رجعي لان شيئاً منها لا ينبغي
عن قطع الوصلة اما الاول فلان حقيقة
الامر بالحساب ويجتمل ان يراد به
اعتدى نعم الله او نعمي عليك او اعتدى
من النكاح فاذا نوى الاعتداد من
النكاح اودل عليه الحال زال الابهام
ووجب به الطلاق بعد المدخول اقتضاء
سكانه قال طائفة اوانت طالق فاعتدى

بحال الطريق اطلاق المسبب على السبب على اصطلاح البيان اكن هذا الاطلاق
 لما كان مشروطا بكون المسبب مقصودا من السبب ليصير بمنزلة علة غائية
 فيتحقق اصله على ما تقدم في باب المجاز قال رحمه الله ويجوز استعمال الحكم
 للسبب اذا كان مختصا به وكما به ايضا على اصطلاح الأصول لا يستلزم المراد به
 فاطلاق المشرع كونه مجازا ليس على ما ينبغي واما قوله يستبرق رحمك فلانه
 تفسير لا عتدى ونصريح ما هو المقصود من العدة لانه يحتل ان يكون للوطى
 وطلب الولد وان يصح كون التزويج بزواج فاذا نوى ذلك اودى عليه الحال بنيت
 الطلاق الرجعي اقتضاء ان بعد الدخول وشجارا ان قبل الدخول كما في اعندي
 فلا دلالة فيه ايضا على البيونة واما قوله انت واحدة فلانه يحتل انت واحدة
 في قومك او في الجمال او عتدى او تطلبة واحدة فاذا نوى ذلك وقع الرجعي اذ
 لا دلالة فيه ايضا على البيونة ولا معتبرا بآراء واحد عند عامة المشايخ وقيل
 يقع بها اذا نصبت وان لم ينو لكونه صفة لذاته ولا يقع اذا رمت وان نوى لانها
 حينئذ صفة شخص والعصم قول العامة ولم يدا استناره المشرع (قوله كفى حال
 الرضى او دلالة الحال كمال مذاكرة الطلاق) اعلم ان الاحوال ثلاثة حالة الرضى
 وحالة مذاكرة الطلاق وحالة الغضب والكتابة على ثلاثة أقسام منها ما يصلح
 جوابا ورذا لاسباب وشتما نحو ان رجعي اذهبي اعزني قومي تقضي استنري تخمري
 ومنه ما يصلح جوابا وشتما لاردا نحو خلية بربيه بائنة حرام ومنها ما يصلح جوابا
 لاردا ولا شتما نحو عتدى واستبرق رحمك في حالة الرضى لا يكون شي منها طلاقا
 الا بالنية لانها تشمل طلاقا وغيره والحالة ليست حالة مذاكرة الطلاق والغضب
 فلا بد لتعيين الطلاق من النية ويكون القول قوله في انكار النية مع عيینه
 وفي حالة المذاكرة لا يصدق قضاء في انكار النية فيما يصلح جوابا لاردا ويصدق
 فيما يصلح جوابا لاردا وفي حالة الغضب يصدق في القسم الاول والثاني لاحتمال الرد
 والشتم ولا يصدق في الثالث لان الغضب يدل على الطلاق وعن ابي يوسف انه اذا
 قال في حالة الغضب لامك لي عليك ولا سبيل لي عليك وخليت سبيلك وفارقتك
 وقال ولم اقول الطلاق صدق ما فيها من احتمال معنى السب (قوله بناء على استنار
 المراد بها وقصورها في البيان) اي استناره باعتبار اربابهم المحل كما هو ولا يخفى ان
 الاولى ان يجعل الاستنار منشأ للحكم الاول اعني وجوب العمل لان الاحتياج
 الى النية منشأ من الاستنار كما تقدم ويجعل قصورها في البيان منشأ للحكم الثاني
 اعني عدم اثبات الحدود بهذه الاقفاظ اكن الامر فيه سهل تأمل (قوله بنحو

وقبل الدخول جعل مستعارا عن
 الطلاق لانه سببه في الجلة ويجوز
 استعمال الحكم للسبب اذا كان مختصا
 به والطلاق معتق للرجعة واما الثاني
 فلانه نصريح بما هو المقصود بالعدة
 اعني طلب براءة الرحم من الحمل اكنه
 يحتل ان يكون للوطى وطلب الولد
 وان يكون للتزويج بزواج آخر فاذا نوى
 ذلك ثبت الطلاق اقتضاء وما سبق
 في اعندي يأتي مهننا واما الثالث
 فلان قوامهم انت واحدة سواء قرئت
 واحدة مرفوعة او منصوبة او موقوفة
 يحتل ان يراد به انت واحدة في قومك
 او واحدة النساء في الجمال او مفردة
 عندى ليس لي غيرك او تطلبة واحدة
 على انها صفة للمصدر فاذا نوى ذلك
 وقع الطلاق بمنزلة انت طالق تطلبة
 واحدة فلا دلالة فيه ايضا على البيونة
 (وحكمها) اي الكتابة (وجوب العمل
 بها) بالنية كما في حال الرضى (او دلالة
 الحال) كحال مذاكرة الطلاق (و حكمها
 ايضا بناء على استنار المراد بها وقصورها
 في البيان) عدم اثباتها ما يندرى
 اي يندفع (بالشبهات) فلا يجب حد
 القذف بنحو جامعة فلانة او واقعتهما
 ولا يجب اذا اقر على نفسه بموجب الحد
 بطريق الكتابة

جامعة فلافة او واقعتهما) اي بكل ما ليس بصريح في الزنى فيدخل فيه قوله
 صدقت لمن قال يا زاني لا خرفانه لاحد عليه بقوله صدقت لعدم كونه صريحا
 في الزنى ويدخل فيه ايضا قوله وانا اشهد لمن قال لا خرافته انك زاني لعدم كونه
 صريحا في الزنى ايضا بخلاف ما لو قال وانا اشهد بمثل ما شهدت به فانه يحديه
 اكونه صريحا في الزنى لعدم احتماله غيره (قوله ولا يحمد بالتعريض ايضا) وهو
 ان يذكر شيئا يدل على شيء لم يذكر فكان نوعا من الكناية فلا يحمد به وبه قال الشافعي
 ايضا وقال مالك يحمد بالتعريض لما روى سالم عن ابن عمر قال كان عمر يضرب
 الخد في التعريض قلنا ان الشارح لم يعتبر التعريض فانه حرم صريح خطبة
 المتوفي عنها زوجها في العدة وابعاح التعريض فيما حيث قال ولا تواعدوهن سرا
 وقال ولا جناح عليكم فيما عرضتم به من خطبة النساء فاذا ثبت من الشرع نفى
 اتحاد حكمهما في غير الحد لم يجز ان يعتبر مثله على وجه يوجب الحد المختلط
 في درته وما رواه يحمول على التعريض لا على الحد واللفظ الحد يجوز ان يكون مجازا
 عن التعريض (قوله كاف التشبيه تفيد العموم عندنا) كذا قاله شمس الامنة
 ثم قال وهذا قلنا في قول علي رضي الله عنه لتكون دماؤهم كدمائنا انه مجرى
 على عمومه فيما يندرى بالشبهات كالحدود وما ثبت بالشبهات ايضا كالاموال
 فكان السكاف يوجب العموم في محل يحتمله فكان نسبة الى الزنى قطعا بمنزلة
 الكلام الاول لان العام يفيد انقطع لدلوله عندنا فان قيل هذا منقوض بقوله
 لعبدما انت كالحر لان المخاطب لم يعتق به ولو كان السكاف يفيد العموم لعنتي قلنا
 ان العمل بحقيقة الاخبار يمكن في حرمة الدم ووجوب العبادات فلا يضار الى
 الجواز وهو الانشاء ولو قلنا بعمومه لم يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز (قوله في بيان
 اقسام التقسيم الرابع) وهو التقسيم باعتبار ادراك المخاطب المعنى من اللفظ
 وهي اربعة حاصلة باعتبار دلالة اللفظ على معناه مطابقة وتضمنها والتزاما (قوله
 امور لا عبرة لها) ومن هذا القبيل مفهوم الخسافة والحصر المفهوم من التقديم
 (قوله او صحة صدقه) بالرفع عطف على قوله صحته والضمير المجرور راجع الى
 الحكم المطلوب (قوله كالتملك لصحة وقوعه) فان وقوع الاعناق عن الامر
 لا يصح بدون التملك له فكانه قال ملكتك ثم اعتقت لك (قوله كالاهل) فانه
 يتوقف عليه صحة السؤال عن القرينة عقلا (قوله كالحكم) اي كلفظ الحكم
 فانه يتوقف عليه صحة صدق الحكم المطلوب وهو الخبر برفع الخطأ والنسيان عن
 الامة في قوله عليه السلام رفع عن امتي الخطأ والنسيان اذ لا بد من تقدير لصحة

ولا يحمد بالتعريض ايضا بان قال است
 انما يراد في تعريضه بان الخطاب زاني فانه
 كناية ايضا فان قيل لو قذف رجل رجلا
 فقال آخر هو كذا فقلت يحمد مع انه ليس
 بصريح قلنا كاف التشبيه تفيد العموم
 عندنا في محل يقبله وهذا محل قابل
 فيكون نسبة له الى الزنى بلا احتمال كالاول
 لما فرغ من اقسام التقسيم الثالث شرع
 في بيان اقسام التقسيم الرابع فقال
 (واما الدال بعبارة) لا يدقيل الشروع
 في المقصود من تعهد مقدمات الاول
 ان المفهوم من اللفظ المقدم في مقام
 الاستدلال اما عين الموضوع له او جزؤه
 او لازمه واللازم اما متأخر عن المزمع
 كالمعلول ومحموله او متقدم عليه كالعلة ونحوه
 او يقارن كاحد معلولي العلة الموجبة
 بالنظر الى الآخر وقد يفهم في المقام
 الخطابي امور لا عبرة لها في الاحكام
 وانما يعتبر ما عليه البيان الثانية ان
 اللازم المتأخر لا يتوقف عليه صحة الحكم
 المطلوب والا لم يكن متأخرا اما المتقدم فانه
 يتوقف عليه صحته شرعا كالتملك لصحة
 وقوع الاعناق عن الامر في اعتق عبدك
 عن يانف او عقلا كالاصل لصحة تعلق
 السؤال في اسأل القرينة او صحة صدقه
 كالحكم كالحكم المطلوب برفع الخطأ والنسيان
 الخطأ والنسيان

صدق هذا الخبر لان نفس الخطأ والنسيان واقعان لا يصح استناد المرفوع اليهما
وانما المرفوع حكمهما فبقدر الحكم لتصح خبر الصادق ومن هنا اختلفوا في ان
هذا الحديث مجمل او لا فذهب بعضهم الى انه مجمل لانه لا بد من تقدير الحكم وفيه
ازدحام التكرار والكل لا يراد تعذره ولان الضرورة تندفع بزيادة بعضه وليس
ذلك البعض بغير اعمام المراجع فلم تنتج دلالة فكان مجمل فذهب الجمهور الى انه
لا اجمال فيه لوضوح دلالة عن المقصود بشرية عرف اهل اللغة لانهم استعملوا
هذا اللفظ قبل ورود الشرع في رفع المواخذة والعقاب وهو المتبادر الى الفهم
ايضا فان قيل لو كان العرف كذلك لزم ارتفاع الضمان بالخطأ والنسيان ايضاً لانه
من المواخذة قلنا لا نسلم انه من المواخذة والعقاب لان المراد بالمواخذة ما يتعلق
بالنفس من المضار والضمان يتعلق بالمال لا بالنفس ولو سلم ذلك لكانت يجوز
تخصيص عموم الخبر الدال على نفي كل مواخذة وتخصيص اولى من الاجمال
(قوله والاول) اي ما يتوقف عليه صحة الحكم المطلوب شرعاً وقوله مقتضى
على صيغة المفعول (قوله على معناه) الجار متعلق بالطلاق والتقدير راجع
الى البعض (قوله كزوال الملك) فان بعبارة مطلقا لفظ الغيبة على الغنى فتوقف
على زوال ملكه وهو من قبيل الدال بالاشارة ~~وكذلك~~ كذا قوله وانسداد انبساط
قبيل الدال بالاشارة (قوله اي لا يتوقف فهمه على مقدمة شرعية) وذلك
من قبيل الدلالة (قوله عليها) اي على مقدمة شرعية كفاي القياس الشرعي
(قوله ان معنى الدلالة) اي الدلالة اللفظية الوضعية لامطابق الدلالة كدال
عليه قوله فهم المعنى من اللفظ واعتبر عليه بان الدلالة صفة اللفظ والفهم صفة
القائم اوصفة المفهوم واما ساكن لا يصح مجمله على الدلالة ولا التعريف به
فاولاني ان يقول كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى عند الاطلاق للعلم بالوضع
اجيب بوجهين احدهما ان الدلالة اضافة ونسبة بين اللفظ والمعنى تابعة
لاضافة اخرى هي الوضع فاذا قيست تلك الاضافة الى الدلالة الى اللفظ كانت
مبدأ وصف له وهو ~~كونه~~ بحيث يفهم منه المعنى للعلم بالوضع واذا قيست
الى المعنى كانت مبدأ وصف آخر له وهو كونه بحيث يفهم من اللفظ وكلا
الوصفين لازم للدلالة فكما جاز تعريفها باللازم الذي هو وصف اللفظ جاز ايضا
باللازم الذي هو وصف المعنى والفهم المذكور في تعريف الدلالة مضاف الى
المفعول فهو صدر المبني للمفعول وصفة للمعنى فيكون تعريف الدلالة بلازمها
بالقياس الى المعنى كما ان قولهم كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى تعريف لها

بلازمها

والاول مقتضى الاتفاق وكذا الثاني
والثالث عند جهور المتقدمين وعند
بعض المتأخرين ببيان مجمل وفافهم
ولذا قالوا بعمومها الا باليسر كسابق
ان شاء الله تعالى وقد تنوقف عليه صحة
اطلاق بعض المفردات على معنى كزوال
الملك لصحة اطلاق الغيبة على الغنى الثالثة
ان اللازم المتأخر ~~للمعنى~~ ولتسمه ذاتيا
بواسطة مناط ذلك الحكم ولتسمه ذاتيا
وقد يكون بها فذلك المنطوق امامهم وم
لغة اي لا يتوقف فهمه على القياس
شرعية او لا بل يتوقف عليها كفاي القياس
الرابعة ان معنى الدلالة عند علماء الاصول
والبيان فهم المعنى من اللفظ اذا اطلق

بلازموها بالقياس الى اللفظ والثاني ان الفهم وحده صفة للسامع والانتهاهم
وحده صفة للمعنى لكن فهم السامع المعنى من اللفظ صفة اللفظ وكذا انتهاهم المعنى
من اللفظ صفة اللفظ لان المصدر المتعدى بحرف الجر صفة المحرور وفيصح تعريف
الدلالة بالفهم سواء كان مصدرا من المبني للفاعل او من المبني للمفعول فان قيل
لو كان الفهم صفة اللفظ وعبرة عن الدلالة لصح ان يشتق منه ما يصح حمله على
اللفظ كما اشتق من الدلالة لفظ الدال يقال لفظ دال قلنا هذا انما يريد لو كان الفهم
وحده صفة اللفظ لكانه ليس كذلك بل صفة اللفظ هو الامر المركب اعني
فهم المعنى من اللفظ واللفظ المركب لا يشتق منه ما يحتمل على الموصوف وانما
يصح ذلك في الصفات المفردة مثل الدلالة واعتراض الشريف العلامة هلي
الوجه الثاني بان فهم السامع صفة له قائمة به لكنها متعلقة بالمعنى بغير واسطة
وباللفظ بتوسط حرف الجر كما يدل عليه قولك فهم السامع المعنى من اللفظ فهناك
ثلاثة اشياء الفهم وتعلقه بالمعنى وتعلقه باللفظ فالاول صفة للسامع والاخير ان
صفة للفهم فان اراد هذا الجيب ان الفهم المقيد بالمفعولين الموصوف بالتعلقين
صفة اللفظ فظاهر البطلان وان اراد ان المجموع المركب من الفهم وتعلقه صفة له
فكذلك ظاهر البطلان مع ان المستفاد من عبارة التعريف هو الفهم المقيد دون
المجموع المركب فيكون محلا للتعريف على خلاف التبادر وان اراد ان تعلق
الفهم بالمعنى او باللفظ صفة لللفظ فباطل ايضا ثم يفهم من تعلقه بالمعنى صفة له
هي كونه مفهوم ما ومن تعلقه باللفظ صفة له هي كونه مفهوم ما منه المعنى فمدعوا
ان معنى فهم السامع المعنى من اللفظ او انتهاهم المعنى من اللفظ هو معنى كون
اللفظ بحيث يفهم منه المعنى غير صحيحة اللهم الا ان يؤول بان القوم وان عرفوا
الدلالة بما ذكروا فكأنهم تسامحوا في ذلك اذ لم يقصدوا به معناه الصريح بل ما يفهم
منه مما هو صفة اللفظ اعني كونه بحيث يفهم منه المعنى واعتمدوا في ذلك على
ظهور ان الدلالة صفة اللفظ واللفظ ليس كذلك فلا بد ان يقصد بما ذكر
في تعريفهم معنى هو صفته ثم ان دلالة فهم المعنى من اللفظ على كونه بحيث يفهم
منه المعنى واضحة فالمقصود من قولهم فهم المعنى من اللفظ كون اللفظ بحيث
يفهم منه المعنى فاستقام الكلام (قوله بالنسبة الى العالم بالوضع) احترازه
عن الدلالة الطبيعية والعقلية لعدم توقفهما على العلم بالوضع والمراد بالوضع
ههنا هو الوضع في الجملة لا وضعه لذلك المعنى بعينه لئلا يخرج عنه التضمنية
والالتزامية فان قيل ان العلم بالوضع يتوقف على فهم المعنى ضرورة توقف العلم

بالنسبة الى العالم بالوضع

بالنسبة على تصور الطرفين ولو توقف فهم المعنى من اللفظ عليه لزم الدور وجيب
عنه بوجهين احدهما ان فهم المعنى في حال اطلاق اللفظ موقوف على العلم
السابق بالوضع ومن المعلوم بالضرورة ان ذلك العلم السابق لا يتوقف على فهم
المعنى في حال الاطلاق بل على فهمه في الزمان السابق فلا بد من تفسير الفهمين
والثاني ان فهم المعنى من اللفظ موقوف على العلم بالوضع وليس العلم بالوضع
موقفا على فهمه من اللفظ بل على فهمه مطابقا فتفسير الفهمين بحسب
الاطلاق والتقييد كما تفسيران في الاول بحسب الزمان (قوله لا يفهم منه معنى
اطلاق) اي مع قطع النظر عن العلم بالوضع يعني ان تقييده بالعلم بالوضع اشارة الى
ان مجرد اطلاق اللفظ واستعماله لا يكفي في الدلالة كمال تقييده بالاطلاق حيث
قال اذا اطلق اشارة الى ان مجرد العلم بالوضع لا يكفي في ما بل لابد في حقيقة ما من
مجموع الامر من اطلاق المتكلم وعلم السامع بالوضع وتحقيقه ان الدلالة اي كون
اللفظ بحيث يفهم منه المعنى صفة قائمة باللفظ ولا يتحقق ذلك في الخارج والم
يوجد الامر ان المذكور ان هذا بناء على ان قوله لا يفهم منه مرتب بقوله
بالنسبة الى العلم بالوضع وبيان لازم هذا التقييد في التعريف ولو جعل عطفها
على قوله فهم المعنى ومترتبة بقوله اذا اطلق اشارة الى انهم لم يعتبروا الطبيعة
في الدلالة كما اعتبرها اهل المعقول بل اعتبروا الجزئية واهذا الواخذ في تعريفها
الدلالة على الجزئية اكان اولي توضيحه ان اهل المعقول اعتبروا في الدلالة
الوضعية بعد اعتبارهم العلم بالوضع الكمية حيث قالوا دلالة اللفظ على معناه
بالوضع كونه بحيث كلما اطلق فهم منه معناه بعد العلم بالوضع وقال بعضهم متى
اطلق وهي دالة على الكمية ايضا فاضطرروا في الدلالة الالتزامية الى اشتراط
اللزوم العقلي بمعنى امتناع الانفكاك التام عن الكمية المذكورة ولزمهم خروج
اكثر الجازات عن الدلالات الثلاث فالتزموا خروجهما او قالوا دلالة اللفظ الاسد
مثلا وحده على المعنى المجازي اعني الرجل الشجاع بل الدال عليه هو المجموع
المركب منه ومن القرينة الحاصلة او المقابلة واعترض عليه بان الدال على
المعنى المجازي ان كان هو المجموع المركب لم يكن المجازي رأيت اسدا في الحمام
مثلا مجازا في المفرد بل لم يوجد فيه مجاز اصلا وهو خلاف ما صرحوا به واجيب
بان المجاز هو اللفظ المستعمل في غير الموضوع له ولا شك ان المستعمل في المثال
المذكور في المعنى المجازي هو لفظ الاسد ولا دخل للقرينة في ذلك الاستعمال
وانما هي لاجل فهم المعنى المجازي منه والحاصل انه لا يلزم من كون القرينة مجازا

لا يفهم منه معنى اطلاق والمعتبر عندهم
في دلالة الالتزام مطلق اللزوم عقليا كان
او غير فيما كان او غيره

من الدال على المعنى المجازي ان يكون المجاز هو المجموع المركب بل وان يكون
المجاز جزءاً من الدال واما اهل العربية والاصول فقد اكتفوا في الدلالة بالجزئية
وقالوا هي كون اللفظ بحيث اذا اطلق فهم معناه بعد العلم بالوضع فلم يشترطوا
اللزوم العقلي في الدلالة الالتزامية بل اكتفوا بمطابق اللزوم عقلياً او غيرهما ان يكون
اللزوم مما يشبه في اعتقاد مخاطب يعرف عام كما بين الاسد والجرأة او يعرف خاص
كما بين التسلسل والبطان عند الحسكة او لا هذا ولا ذلك كما بين اقدم زيد على امر
هائل وجره نه وبين اجسامه وجبته وكما بين الخجل والجود في مقام التلميح
او التحكم الى غير ذلك من التعلقات المتفاوتة المصححة للانتقال من امر الى آخر
والضابط عندهم ان يعتقد مخاطب ان بين المفهومين ارتباطاً يصبح به الانتقال
من احدهما الى الآخر سواء كان ذلك الارتباط مستنداً الى العقل او العرف
او غيرهما (قوله ولهذا) اي ولكون المعتبر عندهم في الدلالة الالتزامية مطابق
للزوم يجري فيها الوضوح والخفاء وان كانت قطعية اذ الخفاء لا ينافي القطعية
لعدم كونه ناشئاً عن دليل حتى لو كان اللزوم فيها عقلياً لم يجر فيها الوضوح والخفاء
لانه حينئذ اذا كان شيئاً واحداً لوازم متعددة فكل واحد منها يتبع انفساً كذا عن
اللزوم فيكون كل منها مساوياً للمازوم واللازم ايضا في الوجود فلا يتصور
في الدلالة على تلك الالزام وضوح بالنسبة الى بعضها وخفاء بالنسبة الى الآخر
واعترض عليه الشريف العلامة بان لازم لازم الشيء وان كان لازماً له لكن دلالة
لفظه على لازمه اظهر من دلالة على لازم لازمه لان الذهن ينتقل من اللفظ الى
ملاحظة الممازوم او لا الى ملاحظة اللازم ثانياً الى ملاحظة لازم اللازم ثالثاً
فبسبب هذه الملاحظات ولو بالذات تتفاوت الدلالات واجيب عنه بان هذا
انما يتم بناء على ان لازم لازم الشيء لازم له ولكنه ليس بلازم سواء كان اللزوم بينا
بالمعنى الاعم او بالمعنى الاخص اما في الاول فظاهر اذ كفاية تصور (ا) وتصور
(ب) في الجزم باللزوم بينهما وكفاية تصور (ب) وتصور (ج) في الجزم
باللزوم بين (ب) و (ج) لا تستلزم كفاية تصور (ا) وتصور (ج)
في الجزم باللزوم بينهما بل يحتاج في هذا الجزم الى اعتبار لزوم (ب) ل (ا)
ولزوم (ج) ل (ب) واما في الثاني فلان تصور الشيء انما يستلزم تصور لازمه تبعاً
غير مقصود والمستلزم لتصور اللازم الثاني تصور اللازم الاول مقصود ملحوظ
في نفسه اللهم الا ان يثبت لازم يستلزم تصوره ولو تبعاً غير ملتفت اليه قصداً
تصور لازم له في بعض المواد وان لم يكن كلياً (قوله واذا مهدت هذه المقدمات)

ولهذا يجري فيها الوضوح والخفاء
وان لم يكن الخفاء من قبيل القطعية وانما
يأفهم الاحتمال الناشئ عن الدليل واذا
تمهدت هذه المقدمات فنقول اما الدال
بعبارة (فأ) اي اللفظ (دل باحدى
الدلالات) الدال (على ما) اي معنى (سبقي)
والالزام (له) اي لذلك المعنى ذهب
بعض الاصوليين الى ان معنى المصوق
له هنا كونه مقصوداً في الجملة

سواء كان اصليا كالمعد في آية النكاح
او غير اصلي كالباححة النكاح فيه او المفهوم
من كلام صاحب الشرح ان المراد به
ما سبق في النص المتبادل للتأخير من كونه
مقصودا اصليا حتى ان غير المسوق له
بهذا المعنى جاز ان يكون نفس الموضوع
له كما في قوله تعالى واحل الله البيع
وسرم الربا بخلاف غير المسوق له بذلك
المعنى واقول هذا هو الصواب لان
الثابت بالاشارة على ما ذكره لا يكون
مقصودا اصلا كما مر حوايه وهو باطل
لان الخواص والمزايا التي هي اتم البلاغة
ويظهر الاشارة بالاشارة كما مر حوايه
الامام شمس الاثمة وقد عرفت في كتب المعاني
ان الخواص يجب ان تكون مقصودة
للمستحكام حتى ان ما لا يكون مقصودا اصلا
لا يعتد به قطعا على ان كثير من الاحكام
يثبت بالاشارة والقول بقوت الحكم
الشرعي بما لا يقتضيه الشارع ذلك الحكم
ظاهر الضعف وقولهم كم من شيء يثبت
ولا يقصد ليس في مثل هذا المقام مثال
الدال بالمطابقة (نحو قوله تعالى المهاجرين)
فانه عبارة (في ايجاب السم) من
الغنية لهم وهو المعنى المطابق له
(و) مثال الدال بالتضمن (نحو كل امرأة
في فكذا) حال كون ذلك الكلام
من الزوج (جواب ارضاء لقولها
فكبت على) امرأة (فطلقها) فانه
في طلاق تطلق المرأة عبارة وهي جزء
مدلول كل امرأة وان طاعت كل من قضاء

توقف كل من الاقسام الاربعة على هذه المذمومات سبعة في انشاء بيانها واعلم انهم
حصرنا التفسير الرابع في تلك الاقسام الاربعة وذلك في وجه الحصر ان الحكم
المستفاد من النظم اما ان يكون ثابتا بنفس النظم او لا والاول ان كان النظم
مستوفاه فهو العبارة والا فهو لا يشار في الثاني ان كان الحكم مفهوما مستفادا
فهو الدلالة او شرعا فهو الاقتضاء والا فهو التمسك بالظاهر المفهوم الخالصة
ويجوز ارجاع التفسير في هذه المواضع الاربعة الى الحكم المستفاد من النظم والحكم
المفهوم منه والى نفس النظم ايضا لانهم يطلقون هذه الاقسام الى العبارة
والاشارة والدلالة والاقتضاء على النظم وعلى الحكم وذكر في التوضيح وجه
الضبط ان المعنى الذي يدل عليه النظم اما ان يكون عين الموضوع له او جزءا
اولا زمه المتأخر او لا يكون كذلك والثاني اما ان يكون سوقا مستفادا فمسمى
دلالته عليه عبارة او لا يشار في الثاني ان كان المعنى لازما مستفادا فهو موضوع له
فالدلالة اقتضاء والثاني كان يوجد في ذلك المعنى على فهم كل من يعرف اللغة
اي وضع ذلك اللفظ لمعناه ان الحكم في النظم لا يشار في الدلالة فالدلالة
له اصلا والتمسك بمثلها فاصلا في عمل الاقسام المذكورة صفة الدلالة لا النظم
ولا الحكم انهم اكنه يحصل منها باعتبارها تقسيم النظم ايضا بان يقال انه
اما ان يدل بطريق العبارة او بالاشارة والاقتضاء والدلالة فالاصناف اثنان في تقسيم
النظم باعتبار تلك الدلالات حيث قال اما الدال بعبارته واشارته ودلالته
واقضاءه والباء في بعبارته لبيان جهة دلالة الدال اي اللفظ الدال بدلالة يقال
انها عبارة ثم قسم كل من الدال بعبارته والدال بشارته الى ثلاثة اقسام باعتبار
الدلالات الثلاث اعني ان المعنى المدلول عليه بطريق العبارة اما عين المعنى
الموضوع له او جزؤه او لازمه وكذا المعنى المدلول عليه بطريق الاشارة (قوله سواء
كان اصليا) فعلى هذا التقدير يكون كل من العدد وابعادة النكاح في قوله
تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء منى وثلاث ورباع مدلول عليه بالعبارة
(قوله كما في احل الله البيع وسرم الربا) فان الحل والحرم غير مسوق له مع انه
نفس الموضوع له (قوله بخلاف غير المسوق له بذلك المعنى) فانه لا يكون نفس
الموضوع له فان الموضوع له لا بد وان يكون مقصودا في الجملة (قوله تلك المرأة)
اي التي طلبت القديعة تطليقها (قوله ذاتيا) احتراز عن الدال بدلالته على
ما سيأتي وفي تفسيره الدال اشارته الى المقدمة الثالثة والى ان المراد بالذاتي ههنا
ليس مصطلح المعقول بل ما ينسب الى الشيء بلا واسطة ولا يكون جزءا منه

(قوله بشرط كون اللازم ذاتيا) أي في الدلالة الالتزامية (قوله أي إطلاق
بعض المفردات) وفيه إشارة إلى ما ذكره في المقدمة الثانية (قوله مثال الدال)
أي بإشارته (قوله إشارة في أن النسب إلى الآباء) بيان الإشارة أن المولود له
والذي ولده له الولد وهو الولد فاختيار الأطلاق مع حصول المقصود بدونه من
الحكم لا يكون إلا الحكمة وهي أن النسب إلى الآباء وذلك لأن اللازم الاختصاص
ولا يصير الولد مخصوصا به من حيث الملك بالإجماع فيكون مخصوصا به
بالنسب وهذا النسب لازم فمعنى الموضوع له أعني الولادة للاب فيدل عليه
اللفظ بإشارته بالالتزام ومتأخر عنه اتوقعه عليه فلا يكون مقتضى ولا واسطة
بينهما أصلا فلا يمسكون دلالة ولا قياسا بل يكون لازما ذاتيا بالمعنى المذكور
لأنه إذا خلا في المعنى الموضوع له كما ذكره صاحب التحقيق وفيه أيضا إشارة
إلى أن للاب حق التلا في مال ولده عند الحاجة مع كون حقيقة الملك للولد
وإلى أن الولد لا يحد بوطء جارية ابنه وإن قال علمت أنها حرام على والي أنه
لا يجب العقر عليه وإلى أنه إذا استولد جارية ابنه ثبت النسب منه بلا ردقية
الولد إليه وإلى أنه لو اتفق ماله على نفسه عند الضرورة لا يؤخذ بالضمين وإلى
أن الوالد منفرد بتحمل نفقة الولد لأن الشرع أوجب النفقة على الأب بهذه
النفقة ولا يشارك الأب أحد في هذه النسبة فكأن في حكمهما ولا يخفى عليك
أن هذا لا يقيس على لا يجب نفقة الزوجة على الأب فتصكون عبارة فيه
وذلك لأن الصغير في رفقته وكسوته من أم المطلقات أو الممكوبات فإن كان
الأول فمأسيقت هي له إيجاب أصل الرزق والكسوة على طريق الإجرة
لاحتياجهن إلى ما تقوم به أبدانهن إذ الولد يغتذى من اللبن واللبن يحصل لها
من الغذاء ولاحتياجهن إلى ستر البدن أيضا فكان هذا من الخواص
الضرورية وإن كان النسب في مأسية هي له إيجاب فضل الطعام والكسوة
التي يحتاج إليها حينئذ حالة الرضاع لأصل النفقة والكسوة لأن ذلك واجب
بالسكاح القائم وعلى التقديرين يصحكون مسوقا لإيجاب أصل النفقة أو فضلها
على الأب فيكون عبارة فيه (قوله إشارة في زوال ملكهم) وذلك لأن قوله
تعالى للفقراء المهاجرين الذين أخرجوا من ديارهم وأموالهم سبق لاستحقاق
من وقع قوله تعالى للفقراء المهاجرين بدلائله وهم ذو القربى وإنما هي
والمساكين لا ما قبل ذلك وهو قوله تعالى قل الله رسول لأن الله تعالى غني عطاء
ورسوله عليه السلام أجل قدرا من أن يطلق عليه اسم الفقير سيما من الغنية

(و) مثال الدال بالالتزام (نحو)
أحل الله البيع وحرم الربا) فانه عبارة
في التفرقة بين البيع والربا اللازمة
للمعنى المطابق وقد سبق لها الكلام لأنه
جواب أقول الكفار إنما البيع مثل الربا
(ولما الدال بإشارته بخلافها) أي
بإحدى الدلالات الثلاث (على ما ليس له
السياق) بمعنى كونه مقصودا أصليا
فلا ينافي كونه مقصودا في الجزئية كما سبق
(بشرط كون اللازم ذاتيا) أي متأخرا
لا يكون بواسطة المناط حتى لو كان
بواسطة لا يكون ثابتا بالإشارة بل
بالدلالة أو القياس (أو) فتقدم
(محتاجا إليه لجهة الإطلاق) أي إطلاق
بعض المفردات على معناه أدلواحتج
إليه لجهة الحكم أو صدقه يكون
مقتضى أو محذوفا كما سبق مثال الدال
بالمطابقة (كأية الربا) فانه إشارة
(في) بيان (الحل والحرم) وهو المعنى
المطابق لها (و) مثال الدال بالتضمن
(نحو كل امرأ على فكذا) فانه إشارة
(في) طلاق (مريدة الطلاق) أي
طلاق ضررها حيث قالت فكبت على
امرأة فطلقها (و) كما كان اللازم مسبق
أحدهما الذاتي والآخر المحتاج إليه لجهة
الإطلاق وأوردت الدال بالالتزام مثالين
الأول (نحو) قوله تعالى (وعلى المولود له)
الآية فانه إشارة (في) أن النسب إلى

(الآباء)

وفيه إشارة الى زوال ملكهم عما خلفوا في دار الحرب اعنى مكة لان الله تعالى
وصفهم بالفقر مع انهم كانوا يأسرهم بكماله تعالى اخرجوا من ديارهم واهوالهم
والفقر حقيقة من لا ملك له لان الفقير من انصف بالفقر والفقير لا يتحقق الا بزوال
الملك لا بان تبعد يده عنه لان من بعدت يده عنه ابن السبيل لا الفقير فكان زوال
الملك لازما قدما للفقر لا جزأ منه على ما زعمه صاحب التنقيح وقال الشافعي
اطلاق الفقر آ عليهم بطريق الاستعارة حيث شبهوا بالفقر لا احتياجا لهم
وانقطاع طما عيتهم بالكلية عن اموالهم بخلاف ابن السبيل فانه مسافر له
طماعية الوصول الى ماله واستدل عليه بالكتاب وهو قوله تعالى وان
يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا في السبيل على المؤمنين وابس المراد به
السبيل الحسى بالاجماع بل السبيل الشرعى وانك بالانتهى اقوى جهات السبيل
فيكون منفيا ونحو قوله تعالى اخرجوا من ديارهم واهوالهم لان الاضافة
اليهم تفيد الملك وبالسنة وهي ما روى ان عيينة بن حصين انار على سرج
المدينة وفيها ناقة رسول الله عليه السلام واسر امرأة الراى قالت المرأة فلما
جن الليل قصدت الفرار لها وضعت يدي على بعير الارواح حتى وضعت يدي على
ناقة رسول الله فركت الى فركبتها وقات ان نجاني الله تعالى قلته على ان
انخرها فلما اتيت رسول الله وقصصت عليه القصة قال لا نذر فيما لم يملكه ابن
آدم قلنا ان الاصل هو الحقيقة فيحمل الفقراء على الحقيقة فيلزمه زوال ملكهم
لازما قدما على المازوم والجواب عن الآية الاولى بوجود الاول انها تدل على
نفي السبيل علينا لا على اموالنا ونحن نقول به فانهم بالاسيلاء لا يملكون رقابنا
ويعملون اسوانا والشأن ان المراد نفي السبيل في الاخرة لا في الدنيا كما روى
عن ابن عباس والثالث ان المراد نفي الحجة كما قاله السدي وعن الآية الثانية بان
الاضافة في ديارهم واهوالهم مجاز بالكون لان في جهاتها على الحقيقة
وجل الفقراء على المجاز مصيرا الى الخلف قبل تعذر الاصل وانما كانت مجازا
لا يصح الاحتجاج بها على المدعى ورد بان المعبر في الحقيقة والمجاز كون المعنى
المراد من افراد الموضوع له في الحقيقة وعدم ذلك في المجاز حالة اعتبار الحكم من
التيوت والانتفاء لاحالة الحكم والتكلم مع الالفة بان قولنا قتل زيد في السنة
الماضية قتيلا مجازا بالاول وقولنا خلف هذا الرجل ابوه طفلا يتيمنا حقيقة
مع ان القتل حال التكميل بهذا الكلام قتل حقيقة والرجل ليس بطفل ثم
المعتبر هو الذي جعل ذلك اللفظ من متعلقاته للقطع بان قوتنا اكرم الرجل الذي

وهو لازم للولادة لا جيل الاب ووثائق
عنه ولا واسطة بينهما فيكون لازما
ذاتيا لا جزا للوضع له كما زعم صاحب
التنقيح (و) الثاني (نحو) قوله تعالى
اللفظ اعم للمهاجرين فانه إشارة الى زوال
ملكهم

عما خافوا في دار الحرب لان الفقر به لا يبعد اليد عن المال وهو لازم لعدم ملكهم شيئا ومقدم عليه لانه يجب ان يزول ملكهم اولا حتى يتحقق معنى الفقر وعدم ملك شيء لاجزائه كما زعم صاحب التنقيح ٧٧ وقال الشافعي اطلاق الفقراء عليهم بطريق

الاستعارة حيث شبهوا بالفقر آلا احتياجهم وانقطاع اطعامهم عن اموالهم بالكلية بقريشة انه لم يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا والمراد السبيل الشرعي لا الحسبي بقريشة اضافة الديار والاموال اليهم وهي نفيد الملك قلنا الاصل هو الحقيقة ومعنى الآية نفى السبيل عن انفس المؤمنين حتى لا يملكونهم بالاستيلاء لاعتنا اموالهم والاضافة لا تصلح قريشة لما ذكرنا غاية ما يلزم من ذلك ان يكون الديار والاموال ملكا لهم حال اخراجهم وهو لا ينافي فقرهم حال استحقاقهم مما من النسيئة وهو المطلوب (وحكم الاول) اي الدال بالعبارة (الله

من حيث هو هو) مع قطع النظر عن العوارض الخارجية (يفيد القطع) حتى اذا كان الدال بالعبارة عاما خص منه البعض لا يفيد القطع (وكذا الثاني) اي الدال بالاشارة من حيث هو هو يفيد القطع كالاول (مطلقا) من غير تفرقة بين اشارة واشارة (في الاصح) ذهب الامام ابو زيد الى ان الاشارة قسمان ما يكون موجبا للعلم قطعا بمنزلة العبارة وما لا يكون موجبا له وذلك عند اشتراك المعنى الحقيقة والمجاز في احتمال الارادة بالكلام وتبعه شمس الائمة واختاره صاحب الكشف حتى جعل عبارة نفي الاسلام عليه وذهب سائر المتأخرين الى ان الاشارة من حيث هي هي كالعبارة لان دلالة كل منهما نفية وهي نفيد القطع وما ذكره في بعض الصور قائمها وبسبب العوارض فلا يقدح في قطعية الاشارة من

خلافه ابو حنيفة وقوله عليه السلام من قتل قتيل فله سلبه مجاز مع ان الرجل حال اكرامه ليس بطفل والقتيل حال استحقاق قاتله سلبه مقتول فيكون المراد بالحكم في الاول هو التخليف لا الاكرام وفي الثاني هو وقوع القتل من انقضاء لا كون السلب لقتل ففي هذا اضافة الديار والاموال ايضا حقيقة لانها كانت ملكا لهم حال اخراجهم وان لم تكن كذلك حال استحقاقهم المسم من الغنية ولهذا جعل رحمه الله الاضافة حقيقة حيث قال والاضافة لا تصلح ان تكون قريشة ودليل على ما ذكرنا ان اقامتها الملك لهم على وجه بدعيه الخصم لا غاية ما يلزم من ذلك ملكهم حال اخراجهم الذي جعل قوله من ديارهم واموالهم من متعاقبه وذلك لا ينافي فقرهم حال استحقاقهم مما واجيب عن الحديث باننا لانسلم ان عينة احرزها والموجب للملك هو الاحراز ولو سلم ذلك فنفي الملك عنها لا يستلزم نفه عن عينة ولو سلم ذلك فهو معارض بما روى عن علي رضي عنه انه قال للنبي عليه السلام يوم فتح مكة ألا تنزل دارك يعني التي ورثها من خديجة فقال عليه السلام وهل ترك لنا عقيل من دار وكان استولى عليها عقيل بن الحارث لا ابن ابي طالب (قوله عما خافوا) اعلم بصيغة الجمع ولانهم لما خرجوا بغير اختيار ومتعوا عن ديارهم واموالهم صاروا كأن مالهم ودارهم تركهم لانهم تركوا مالهم (قوله وهو لازم لعدم ملكهم) فان قيل هذا يخالف لما سبق من ان المعنى المطابق لقوله تعالى للفقراء المهاجرين ايجاب المسم من الغنية لهم وقد قال هنا هو عدم ملكهم شيئا قلنا ان ما سبق هو المعنى المطابق لقوله للفقراء المهاجرين بلام الملك وما ذكره هنا هو المعنى المطابق لقوله فقراء المهاجرين فعلى هذا يتوجه ان يقول انه اشارة في عدم ملكهم شيئا ايضا لعدم السوق له (قوله لانضمامه بالسوق) لا يخفى عليك ان انضمامه بالسوق على الترجمه على الثاني لا ترجمه مطلقا فالاولى ان يقول بترجمه على الثاني لانضمامه بالسوق دون الثاني (قوله فان قوله عليه السلام في حق النساء) هذا الحديث مشهور في الكتب واستدل به الشافعية على ان اكثر الحيض خمسة عشر يوما لكنه طعنه النووي في شرح المذهب بانه موضوع لا اصل له وابن الجوزي بانه لا يعرف والبيهقي بانه لم أجد (قوله كما ذهب اليه الشافعي) وقال اكثر مدة الحيض خمسة عشر يوما بدليل اشارة الحديث المذكورة وقال اصحابنا انه معارض بحديث ابي امامة الباهلي فانه صرح بان اكثرها عشرة ايام ورجحناه بكونه عبارة في العشرة فان قيل لا تعارض لجواز

٢٠ في حيث هي هي (و) حكم الاول ايضا انه (يترجح) لانضمامه بالسوق (على الثاني) لانضمامه بالسوق (اذا تعارضت) فان قوله عليه السلام في حق النساء قد وجد احدا في قعر بيتها شظيرة دهرها

أي تصف عمرها الأنصلي ولا تصوم بعد قوله عليه السلام أنهن ناقصات العقل والدين سيق آياتنا تفصّل دينهن وفيه الإشارة إلى أن أكثر مدة الحيض خمسة عشر يوماً كما ذهب إليه ٧٨ الشافعي وهو معارض بما روى أبو أمامة الباهلي رضي الله عنه عن النبي

أن يكون المراد بالشطر البعض مطلقاً لا النصف فلا ينافي ذلك الحديث كون أكثرها عشرة حتى يثبت التعارض ويصار إلى الترخيص بالعبارة ولو سلم أن المراد به النصف لكنه لا يلزم منه المعارضة أيضاً لأن أكثر أيامها خمسة وستون يوماً أيام العصبى وربعمها أيام الحيض في الأغلب فكانت لا تصوم ولا تصلي في نصف العمر ولكنه لا يلزم منه أن يكون أكثر أيامها خمسة عشر حتى تثبت المعارضة لأن الربع الذي عد من أيام الحيض هو ثلث ما بقي من أيام العصبى أعني خمسة وأربعين فيلزم أن يكون ثلث عمرها بعد إخراج أيام العصبى أيام حينها وبه تقول لانا نقول أن ثلث الشهر أيام حينها فيلزم أن يكون أكثرها عشرة أي وهو مدعانا والحاصل أن حمل الحديث على النصف الحقوقي لا ينافي ما ذهبنا ولا يلزم منه المعارضة وإيجاب عنه الشافعية بأن الشطر حقيقة في النصف فلا يبرأ البعض المطابق للضرورة وما ذكرتم على تقدير أن يراد به النصف من أن أكثر أيام الأمة ستون ربعمها أيام العصبى وربعمها أيام الحيض ولا يصح تخصيصاً في الصوم والاصلاح وتركه ما لا يلزم منه كون أكثرها خمسة عشر ليس بشيء لانا لا نسلم أن أكثر أيام الأمة ستون بل بين السبعين والستين وتركه الصوم والاصلاح في مدة العصبى مشترك بين الرجال والنساء فلا يصلح سبباً لتفصّل دينهن فلا يناسب سوق الحديث فبعد تسليم كون المراد بالشطر النصف لا بد أن يكون أكثرها خمسة عشر من كل شهر حتى يتنظم الحديث أجيب باننا لا نسلم أن الشطر حقيقة في النصف ولو سلم ذلك فلا نسلم أن المراد معناه الحقوقي لجواز أن يراد به البعض مطلقاً شجراً وذلك لأن جملة على النصف الحقوقي يستدعي اعتباراً بالمجاز في أنهن ناقصات عقل ودين باعتبار إطلاق الكل وإرادة البعض الذي جمع النساء من ذوات حيض خمسة عشر يوماً بل بعضها نقص وليس أحد المجازين أولى من الآخر فحملنا قوله أنهن ناقصات عقل ودين على الحقيقة وللشطر على المجاز لانه أهون ولأن حمل الشطر على الحقيقة يستلزم المجاز في موضعين أحدهما أنهن ناقصات عقل ودين والناسي في تعدد أحدهن شطر عمرها لأنصلي ولا تصوم فحمل الشطر على البعض المطلق أولى فلا ينافي الحديث ما ذهبنا من أن أكثرها عشرة (قوله كافي القياس المستنبط العلة) احتريزه عن القياس المنصوص العلة فإنه خرج بقوله المفهوم (قوله ذاتي) أي لا بواسطة منطاط الحس (قوله اخرج القياس) أي بكلا قسميه منصوص العلة ومستنبط العلة الأول بالاول والثاني بالثاني (قوله ومعنى مقصود) عطف على قوله صورة معلومة

عليه السلام أنه قال أقل الحيض ثلاثة أيام ولياليها أو أكثره عشرة أيام وهذا دل على عبارته فرجع واعترض بأنه لا معارضة لأن المراد بالشطر البعض لا النصف على السواء ولو سلم فأكثر أيام الأمة ستون ربعمها أيام العصبى وربعمها أيام الحيض في الأغلب فاستوى النصفان في الصوم والصلاة وتركهما واجب بان الشطر حقيقة في النصف وأكثر أيام الأمة ما بين الستين إلى السبعين على ما ورد في الحديث وترك الصوم والصلاة العصبى مشترك بين الرجال والنساء فلا يصلح سبباً لتفصّل دينهن (وله أي للدال بالاشارة) (عموم صكك الاول في الاصح حتى يجهل) (التخصيص) قال شمس الأئمة اما الثابت بالاشارة النص فبعد بعض مشايخنا لا يجهل التخصيص لأن معنى العموم فيما يكون سياق الكلام لا جله فاما ما يقع الاشارة اليه من غير أن يكون سياق الكلام فهو زيادة على المطلوب بالنص ومثل هذا لا يسع فيه معنى العموم حتى يكون محتملاً للتخصيص ثم قال والاصح عندي أنه يجهل ذلك لأن الثابت بالاشارة كالثابت بالعبارة من حيث أنه ثابت بصيغة الكلام والعموم باعتبار الصيغة فكما إن الثابت بالعبارة يجهل التخصيص فكذلك الثابت بالاشارة ولهذا قلنا في اشارة قوله تعالى وعلى المولود له خنص منها اباحة الوطى للاب جارية ابنه وان كان الام يستلزم أن يكون الولد وامواله ملكاً للاب بالاشارة (واما الدال بدلالته فادل على التلزم) لا بالدال بل (بمنطاط) أي بواسطة

علة (حكمه) وقوله (المفهوم) صفة المشاط أي مناطه المفهوم بمجرد العلم باللغة (لا) المفهوم (بالرأي) الموقف (قوله على الاجتهاد كافي القياس المستنبط العلة) قوله بمنطاط حكمه اخرج العبارة والاشارة والاقتضاء لأن اللازم في كل من

الاولين ذاتي وفي الثالث متقدم وما بواسطة يجب ان يتأخر وقوله المفهوم لا بالرأى اخرج القياس فانطبق الحد في الحدود وتوضيح التعريف ان قوله تعالى مثلاً لا تقل لها اف يفيد حرمة ٧٩ الضرب والشتم بدلالته فان التأنيف اسم

افعل بصورة معلومة وهو اظهر السأمة بالتلفظ بكلمة اف ومعنى مقصود وهو الايذاء والتأنيف حكم هو الحرمة فافهم السأمة بكلمة اف هو المعنى الوضعي والايذاء هو المعنى المفهوم من ذلك المعنى والعلة للحرمة ثم ان الضرب والشتم وغيرهما فوق التأنيف في الايذاء فتثبت الحرمة فيها ايضا بطريق الاولى فالنص قد افاد بمعناه الوضعي حرمة التأنيف ومعنى معناه حرمة السابق (ولذا) اي ولا نفهم مناط الحكم بدون الرأي (يثبت بها) اي بدلالة النص (الحدود والكفارات) فان الحدود شرعت عقوبة جزاء على الجنائيات التي هي اسبابها وفيها معنى الطهارة ايضا بشهادة صاحب الشرع والكفارات شرعت ماحية للاثام الخاصلة بارتكاب اسبابها وفيها معنى العقوبة والجزاء ايضا كما سيأتي ان شاء الله تعالى ولا مدخل للرأى في معرفة مقادير الجزاء وآثارها ومعرفة ما يحصل جزاء لها وجزاء عنها وما يحصل به ازالة آثامها ومقاديرها تحيئاً (لا) يمكن اثباتها (بالقياس) المبني على الرأي بخلاف الدلالة فان مبناها على المعنى الذي تضمنه النص لغة فيكون مضافاً الى الشرع اولا ويخلاف القياس المنصوص العلة فانه ايضا بمنزلة النص (والقول) الذي قاله بعض اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي (بانهم) اي دلالة النص (قياس جلي) لما فيه من الحاق فرع باصل بعلة جامعة بينهم فان المنصوص عليه حرمة التأنيف فالحق به الضرب والشتم بجماع الاذي الا انه قياس جلي قطعي

(قوله والايذاء هو المعنى المفهوم) لغة وهو المعنى المقصود ومناط الحكم (قوله ومعنى معناه) وهو الايذاء (قوله فيكون مضافاً الى الشرع اولا) اي لا بواسطة الرأي كافي القياس قال في التلويح بحكم الدلالة حينئذ مستند الى النظم وانما عدل عنه الى الشرع اذ لا نظم في الدلالة بل المعنى فقط لانهم صرحوا بان الثابت بالاشارة مقدم على الثابت بالدلالة لان في الاشارة النظم والمعنى جميعاً وفي الدلالة المعنى فقط فبقي النظم في الاشارة سالماً عن المعارض فيقدم على الدلالة (قوله فانه ايضا بمنزلة النص) فيه بحث لانهم صرحوا ان الشبهة في القياس في ستة امور حكيم الاصل وتعليله في الجملة وتعيين الوصف الذي به التعليل ووجود ذلك الوصف في الفرع ونفي المعارض في الاصل ونفيه في الفرع ومن البين ان التنصيص على العلة لا يرفع الثلاث الاخيرة فكيف يثبت بالقياس المنصوص العلة ما يندوي بالثبوت على ما دل عليه كلامه (قوله والظاهر العموم) فالعلة لا تعط ذرة واحدة كانت او مجمعة مع الغير فعلى هذا يلزم ان يكون المنع عما فوق الذرة مثل المنع عن الذرة بلافق تأمل (قوله بالدليل) اعني قوله لان المنصوص فيها قد يكون جزءاً (قوله المنصوص عليه في وجوب الكفارة عليه بسبب الجنائية) روى عن ابي هريرة رضي الله عنه انه قال جاء رجل الى النبي عليه السلام فقال هلكت واهلكت يا رسول الله فقال عليه السلام ماذا صنعت فقال وقعت امرأتى في نهار رمضان متعمدا فقال عليه السلام اعتق رقبة الحديث فقد اوجب النبي عليه السلام على ذلك الاعراب الكفارة وما اوجبها عليه لكونه اعرابيا او صحابيا او سائلا منه عليه السلام بل لجنائته على صوم رمضان فتجب على غيره ايضا عند وجود هذه الجنائية بدلالة النص للاستواء في العلة (قوله لا تجب عليها) اي الكفارة لعدم موجبها وهو الجنائية الكاملة اي على وجه المباشرة بل انما يجب عليها قضاء ذلك اليوم فقط لفساد صومها بدخول الحشفة في جوفها (قوله فاندفع ما قيل) حاصل الاندفاع منع اختصاص الوقاع التام اي على وجه المباشرة بالرجل بل يوجد ذلك في المرأة ايضا يجعل تمكينها مباشرة وهذا منشأ خفاء الدلالة (قوله لا علم بان المقصود اه) متعلق بالمحققين قال في الكشف ان الحكم انما يثبت بالدلالة اذا عرف المعنى المقصود من الحكم المنصوص كما عرف ان المقصود من تحريم التأنيف كف الاذى عن الوالدين لان سوق الكلام لبيان احترامهما فيثبت الحكم في الضرب والشتم بطريق التنبيه ولولا هذه المعرفة

(فاسد) لوجوه اربعة اشار الى الاول بقوله (لان المنصوص فيها قد يكون جزءاً من الفرع) كما لو قال لعبد لا تعط زينة ذرة فانه يدل على منع اعطاء ما فوق الذرة مع انها جزء منه (بخلاف القياس) فان الاصل فيه لا يكون جزءاً من الفرع

اجماع الاشارة الى الاصل هو الذرة بقيد الوحدة وهي ليست جزءاً مما فوقه الا بدعة الاتباع لانه ممنوع كذب والتأخر
 ٨٠ بالاجماع والاشارة الى ان قوله (واثبتتم) ان الدلالة (قوله) ان القياس

العموم ولو لم يخله ايضا مجتمع في القياس
 لا شرعي فان كل احديهم من لا تنل له
 ان لا تضربه ولا تشبهه سواء علم شرعية
 القياس او لا وسواء شرع بالقياس او لا والى
 الثالث بقوله (ولا نفهم منطها لغة)
 بخلاف القياس فان فهم منطها يتوقف
 على مقدمات شرعية من تأثير نوع المعنى
 او جنسه في نوع الحكم او جنسه ونحو ذلك
 كما سيأتي في باب القياس ان شاء الله والى
 الرابع بقوله (ولان اقرع فيه) اي في القياس
 (ادنى) من الاصل (وهي مساو) للاصل
 (او اعلى) منه رتبة وقوله (كل) الى
 آخره ابتداء كلام لا يتعلق له بالدليل اي كل
 من المساوي والاعلى عليه ان احدهما (جلى)
 ان اتفق على تعيين طريق منطها (و) ثانيها
 (خفى) ان اختلاف فيه ولا ينبغي ان يخفاه
 بالنظر الى الجلي وان كان جلياً بالقياس الى
 القياس وقد اشار الى كل من الاقسام الاربعة
 بمثال مثال المساوي الجلي (كغير الاعرابي)
 المطلق (به) اي بالاعرابي المنصوص عليه
 في وجوب الكفارة عليه بسبب الجنابة على
 صوم رمضان فان رسول الله عليه السلام
 قد اوجب الكفارة على اعرابي جامع في نهار
 رمضان بعد اوصى بالمعالم يقينا انه عليه
 السلام ما اوجبها عليه لكونه اعرابياً او صحابياً
 ونحو ذلك بل الجنابة على صوم رمضان
 تجب على غيره عند وجود هذه الجنابة منه
 بدلالة النص ومثال المساوي المطلق (نحو)
 وقاعها) اي وقاع المرأة في نهار رمضان المطلق
 (توقاها) اي الرجل المنصوص في الجباب
 الكذارة بواسطة الجنابة الكاملة على الصوم

الزوم من تعريم التأنيف تعريم الضرب انما يقول الساقط قبل الدلالة اخرى
 بقتل لان منازع لا تنل له اف ولكن اقتله لكونه اقل اشد في دفع شذوذا النازعة
 من التأنيف (قوله لا يثبت من ضرب بعد الموت) انهم لم يفتوا في المعنى المقصود من
 الضرب وهو الاذى اهدم قابلية التلوي ولذا لا يثبت له في ضربته بعد الموت
 (قوله ويثبت بعد الشعر) لفتق المعنى المتصور وهو الايلاء (قوله بر ايجابها)
 اي ايجاب الاكل والشرب للجنابة الاولى من ايجاب الوقوع وفيه شارة الى
 تحقيق ان وجوب الكفارة ثابت بدلالة النص لا بالقياس فيلزم عليه ان
 القياس لا يثبت الحدود وتوقفه ان معنى الجنابة على الصوم في الاكل والشرب
 اكثر منه في الوقوع وذلك لان الصوم اهم الفعل له حورة لا معنى اما الدورية فهو
 الامسالة عن الشهوتين واما المعنى فهو وقعه عند الله تعالى بجمعه عن الشهوات
 ومنعه من شهوة البطن اشد قهراً له من منعه عن شهوة الفرج لان الدائبة
 اليها اكثر وشهوة الفرج تابعة لها ولهذا شرع الصوم في النهر التي هي وقت
 قضاء شهوة البطن غالباً فكان الامتناع عن هذه الشهوة هو الاصل في الصوم
 والامتناع عن شهوة الفرج بمنزلة التبع فكانت الجنابة على الصوم في الاكل
 والشرب الحش لورودها على معنى ما هو المقصود الاصل في الباب من الجنابة
 بالوقوع لورودها على معنى جار مجرى التبع ولما كانت الجنابة على التبع موجبة
 للكفارة كانت الجنابة على ما هو المقصود اولى اكونها اقوى بمنزلة التأنيف
 (قوله وههنا مباحث) الاول ان الجنابة بالوقوع تتعلق بالادى اشد من
 الجنابة بالاكل والشرب المتعلقة بالمال لكون الادى اشد احتراماً من المال
 وهذا كانت الجنابة عليه موجبة قتل النفس لدى الاحسان والضرب الشديد
 عند عدمه فلا يصح الحاقه به دلالة الثاني ان الجماع محظور الصوم والاكل
 والشرب تقيضه والجنابة عليه بالخطور فوق الجنابة عليه بالنقيض لان الجنابة
 بالخطور ترد عليه لبقائه عند ورود الخطور عليه اهدم المضادة بينهما ثم يطل
 بوروده واما الجنابة عليه بالنقيض فلا يتصور وروده عليه لان تقيض الشيء
 لا يمكن وروده عليه لامتناع اجتماع الضدين والنقيضين ولا شقاء في ان الجنابة
 الواردة على العبادة فوق الجنابة التي لم ترد عليها الثالث ان الجماع يوجب فساد
 صومين عند كون المرأة صائمة ولهذا قال الاعرابي هلكت واهلكت والاكل
 والشرب لا يوجب الافساد صوم واحد فكان الجماع اقوى الرابع ان في الجماع
 داعين طبع الرجل وطبع المرأة وفي الاكل والشرب داعي واحد فشرع الزاجر

المشتركة بينهما وقال الشافعي لا يجب عليه لانه المباشرة ومنه بخلاف الرني حيث سبها الله زانية قلنا تمكينا مباشرة وفعل
 كما في الرني لا لا يجب الحد مع نقصان فاندفع ما قبل لان تسليم ان سبب الكفارة هو الجنابة الكاملة المشتركة بينهما

ول الجناية بالوقوع لنام وهي خمسة بالرجال (و) مثال الاعلى الجلى (ك) الشرب والشتم) المقتضين (بالتأنيف) المنصوص
في الحرمة بواسطة الاذى للعلم بان المقصود من الحكم المنصوص دفع ٨١ الاذى بخلاف قول الا من يقتل عدوه

لا تؤول له اذ واقتل بخلاف الامر العلم بالمقصود
من المنصوص والضرب والشتم في ذلك المعنى
اعلى واجلى من التأنيف وهو فهم ما اقوى
ولذلك لا يثبت من ضرب بعد الموت في والله
لا يضربه ولا يبرئ لا يضربه ويثبت بعد الشتم
والخلق والعرض من حلف لا يضربه كما في لا يؤذيه

(و) مثال الاعلى الثاني (فحوا الاكل والشرب)
في نهاره رمضان المقتضين (بالوقوع) المنصوص
في ايجاب الكفارة بواسطة المعنى الذي يفهم
موجبا للكفارة في الوقوع وهو كونه جنائيا
على الصوم فانه الامسالة عن المفطرات
الثلاثة بل ايجابها كلها اولى من ايجاب
الوقوع لانهم اوجبوا الى الزاجر منه لقلته لتبصر
عنهما وكثرة الرغبة فيما سوا في النهار وهما
مباحث كثيرة تركها مخافة الاطالاب
(وحكمه) اي حكم الدال بدلالته (انه من
حيث هو هو) مع قطع النظر عن العوارض
الخارجية (يقيد القطع) لاستناد الثابت بها
الى المعنى المفهوم من النظم لغة فيقدم على خبر
الواحد والقياس (هو الصحيح) لا ما قيل ان
مقصود المنصوص الذي هو مراد الا من
ان كان معلوما قطعاً فالدلالة قطعية كآية
التأنيف والافظنية كايجاب الكفارة على
المفطر بالاكل لان عدم القطعية يخرجها
الى الاجتهاد ولا يثبت بها كفارة المفطر الغالب
فيها معنى العقوبة وقال بعض الافاضل
حكم الدال بدلالته ايجاب الحكم قطعاً
مثلها ما تم قال وحاصله امر ان التنبيه بالادنى
على الاعلى او بالادنى على ما يساويه اما الاعلى
فتدوعان قطعي جلي ان اتفق على طريق تعيين
في منطية وظنى تخفى ان اختلف فيه ثم قال ان قيل اشتهى الفهم في هذه المسائل على عقبيه مبرز في طريق
الفقه بعد ان بلغه الادلة فكيف يكون مفهومه وما يغويها من اطلاقها لاثبات ما يندري بالشبهات

فيما لا داعيان لا يكون شرعا في الداعي واحد كما قال ابو حنيفة في الواطمة مع
الزنى من ان الداعي في الزنى من الطرفين وفي الواطمة من طرف واحد الخامس
ان غلبة الجوع متى تنهت اباحت الافطار في وجود بعضها وجذب بعض المبيع
فيورث شبهة الاباحة فلا يصلح موجبا للكفارة وفي الجماع لو تنهت في السبق
لا يوجب الاباحة فوجود بعضه لا يورث شبهة فصلح موجبا للكفارة اجيب عن
الاول بان سبب وجوب الكفارة هو افساد الصوم لا اتلاف منافع البضع حتى
لو زنى عامدا تجب الكفارة لوجود افساد الصوم ولو زنى ناسيا لا تجب الكفارة
لعدم افساد مع وجود اتلاف البضع وكذا يجب في الاكل لهذا افساد
لا اتلاف الطعام حتى لو اكل طعامه عامدا تجب الكفارة لوجود افساد
ولو اكل طعام غيره ناسيا لم تجب لعدم افساد مع وجود اتلاف فاستويا وعن
الثاني ان الصوم هو الامسالة عن شهوة البطن والفرج فالوقوع ايضا تنقيض
لصوم فاستويا وعن الثالث افساد صومها بفعلها او وجوب الكفارة على الرجل
انما هو بافساد صومه حتى لو وقع غير الصائمة تجب الكفارة ايضا وعن الرابع بان
الترجيح بالقلة والكثرة يكون عند اقتصاد الجنس كما فعله ابو حنيفة في الواطمة مع
الزنى اما جنة قضاء الشهوة فيما نحن فيه فمقتلفة وهما اجناس مختلفان فلا عبرة
فيه للقلة والكثرة وانما العبرة فيه للغلبة والقوة وهما القضاء شهوة البطن دون شهوة
الفرج فانها تتجدد في كل يوم مرتين عادة وبقيت مادامت الروح في البدن وشهوة
الفرج لا تتجدد في مثل هذه المدة وتنقطع بالكبر وكذا الانسان يصير عن الجماع
دهرا طويلا ولا يصبر عن الاكل والشرب الا زمانا قليلا فكانت شهوة البطن
اغاب واقوى فكانت اولى بشرع الزاجر وعن الخامس بان المبيع هو خوف
اتلاف لا تنهت الجوع كيف والصوم انما ايسر حكمته الجوع نعم تنهت الجوع
بشرط خوف التلاف ولكن لا عبرة ببعض العلة فكيف ببعض الشرط مع عدم
العلة (قوله فيقدم على خبر الواحد) فيه ان خبر الواحد قد ثبت به الحدود
والمنع فارات فيكون قطعيا ايضا وان كان في ثبوته شبهة وكذا القياس
المنصوص به العلة قد ثبت به الحدود والكفارات على ما سبق فيكون المراد
بالقياس ههنا هو القياس المبيح على الرأي (قوله على طريق تعيين مناطه)
الاولى ان يقول على تعيين طريق مناطه تأمل (قوله فلا ينافي) ولما قيل ان
يقول مراد بعض الافاضل بقوله قطعي جلي وظنى تخفى انه جلي وخفى على ان
يكون الجلي والظنى صفة كاشفة ويناظر القطعي والظنى فيكون حاصل التفسير

في منطية وظنى تخفى ان اختلف فيه ثم قال ان قيل اشتهى الفهم في هذه المسائل على عقبيه مبرز في طريق
الفقه بعد ان بلغه الادلة فكيف يكون مفهومه وما يغويها من اطلاقها لاثبات ما يندري بالشبهات

اجيب بما اذا كان معنى لغوي يعدم توفيق فهم مناطه على مقدمة شرعية لا فهم كل احد ومعنى قطعية قطعية ففهمه
لغوي بالمعنى المذكور كالجناية من سؤال الاعراب ٨٢ لا قطعية دلائل مناطات ولا قطعية تعدى الدلائل المناطية

انما جلي وخفي على ما اختاره المصنف في اسبق فحينئذ لا شناعة بين كلامي بعض
الافاضل (قوله قد اخذنا منهما) الظاهر ان الضمير راجع الى قسمي الدلالة
لا الى العبارة والاشارة كما في مثلهما لكن في قوله على الاطلاق رتبة ولو قال انها
على الاطلاق تفيد القطع بافراد الضمير ولقد تفيد ذلك ان اولي (قوله لا يكون
المناط قطعي) فيه ان اراد ان لا يكون مفهوماً قطعية فاللازمة مجموعة
اذ لا يلزم من عدم كون دليل المناطية قطعياً عدم كون مفهومه لغة قطعياً
لجو ازان لا يكون الشيء ثابتاً بدليل قطعي وكون مفهومه لغة قطعياً وان اراد
لا يكون قطعياً بمعنى لا يثبت بدليل قطعي فاللازمة معاملة وبطلان الا لازم خذوع
(قوله لم يصح قوله اولاه) فيه ان عدم كون تعدى الحكم الى الملحق قطعياً لا يستلزم
عدم صحة القول المذكور اولاً لان الايجاب صفة الموجب والتعدى الى الملحق
صفة الحكم الموجب والحكم بكونه الايجاب قطعياً لا يستلزم الحكم بكونه التعدى
قطعياً ايضا وان استلزم قطعياً الايجاب قطعياً التعدى في نفسه ومعنى قوله
ولا قطعية تعدى الحكم ليس التصور الحكم قطعياً تعدى الحكم بل التصور
بيان قطعياً ايجاب الدال بدلالته (قوله او المفيدة) ان يكون من الرجل
وبالجماع لامن المرأة والاصغر والشرب (قوله نص ورد في الخطأ) وهو
قوله تعالى ومن قتل مؤمناً خطأ فتدبر رقبته اوجب الشافعي بدلالة هذا النص
الكثارة في القتل النعمد لانها لما وجبت في الخطأ مع وجود المقتدر المستفاد فيه
ففي العمد مع عدم ذلك العذر اولى كما وجبها في بين الغموس الحاسا فلها با ابي
المنعقدة حين كونه جائزاً فيها فان الكفارة لما كانت واجبة في المنعقدة اذا
صارت كاذبة بالحنث فلا تجب في الغموس وهي كاذبة في الاصل كان اولى
القيام معنى النص مع الزيادة فلما زاد كرم وان دل على مدعا كما يستلزم عندنا
ما ينبغي وذلك لان الكفارة عبادة شبيهة بالعقوبة فلا تجب الا بسبب دائريين
الحظر والاباحة اما الصغرى فلانها تتأدى بالصوم وتكفر الذنوب فلا تخلو عن
معنى العبادة واما الكبرى فلان ثبوت الاثام هو على وفق المؤثر ففي كان السبب
مستتلاً على جهة حظر وابطاحه امكن اضافة العبادة الى جهة الاباحة واطافة
العقوبة الى جهة الحظر والقتل العمد والي بين الغموس محظور شخص كزاني
والسرقة فلا يصلحان سبباً للكفارة كما لم يصح سبباً للكفارة كالثقل
يحق مع رجحان معنى العبادة في الكفارة فلان لا يصلح المحظور المحض اولى ولما
الخطأ فدأ ثريين الحظر والاباحة لانه من حيث الصورة رعى الى صيد اولى

ولا قطعية كونه اعلى او مساوياً قول فيه
يبحث اما اولاً فلان تقسيم الى القطعي والظني
غير مستقيم لما عرفت ان عدم القطعية
يخرجها الى الاجتهاد واما ثانياً فلانه يخالف
لما قال اولاً وحكم الدال بدلالته ايجاب الحكم
قطعه امثلها فان هذا القائل قد اخذنا منهما
على الاطلاق يفيد ان القطع واما ثالثاً فلان
دليل المناطية اذا لم يكن قطعياً لا يكون المناط
قطعياً فان قطعياً الحكم تابعة لقطعياً الدليل
ولاشك ان المراد بالمناط ليس نفس الدليل
وصف المناطية واما رابعاً فان تعدى
الحكم الى الملحق اذا لم يكن قطعياً لم يصح
قوله اولاً وحكم الدال بدلالته ايجاب الحكم
قطعه فان المراد بالحكم عند حكم الفرع لا يقال
الظن من اختلافهم في ان طريق فهم المناط
الى اى شئ يقضى مثلاً الظن في مورد حديث
الاعرابي من الاختلاف في ان طريق فهم
المناط يقضى الى انه الجناية المطلقة
او المفيدة لانا نقول الظن الشائئ من
الاختلاف انما هو بالنظر الى غير المستدل
كما لا يخفى وليس الكلام فيه وانما هو في الظن
بالنظر الى المستدل وذلك لا يفيد الصواب
ان يترك التقسيم الى القطعي والظني ويشال
في جواب السؤال ابداً استبعاد الفهم في
المسائل الجزئية لا ينافي قطعياً الاصل بل
استبعاد في الاصل لا ينافيها ايضا فان
الشافعي قد اشبه عليه قطعياً العام قبل
التخصيص ولم يضر ذلك بقطعياً عندنا
وسره ان الاحتمال اذا لم ينشأ عن الدليل
لا يعبأ به كما سبق غير مرة فكل مسألة ادعى

في احد المجهدين دلالة النص فهي عنده قطعية والاحتمال الذي اعتبره غيره ليس بشائئ عند من الدليل فلا ينافي القطعية
ثم ان الدلالة وان كانت مفيدة للقطع كالاشارة لكنهم ادعوا الاشارة) عند المعارضين فالثابت بالاشارة يقدم على الثابت بها لان

في الإشارة التام والمعنى وفي الدلالة المعنى فقط فبقى النظم سالما عن المعارض مثاله ثبوت الكفارة في القتل العمد بدلالة من
ورد في الخطأ فيعارضه قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا جزاءه ٨٣ جهنم حيث جعل كل جزائه جهنم فيكون

إشارة إلى نفي الكفارة فريحت على الدلالة فإن قيل المراد جزاء الآخرة والالكان فيه إشارة إلى نفي القصاص أجيب بان القصاص جزاء المحل من وجه والمرآة المضاف إلى الفاعل هو جزاء فعله من كل وجه ولولم فاقصاص يجب بعبارة النص الوارد فيه (ويمنع تخصيصها) بالاتفاق لكنهم اختلفوا في سبب الامتناع (قيل لعدم عمومها) لان العموم والخصوص من عوارض الالفاظ فاذا لم نعم لم يخص لان التخصيص فرع العموم (وقيل) العموم ليس من خواص الالفاظ بل يجري في المعاني ايضا فامتناع تخصيص الدلالة ليس لعدم عمومها بل لاجل انه (اذ ثبت) معنى النص (علة) للحكم (لا يتحمل ان لا يكون) ذلك المعنى (علة له) في بعض الصور لان المعنى شيء واحد لا تعدد فيه اصلا فلو قلنا بالتخصيص لا يكون علة لهذا الحكم في بعض الصور فيلزم كونه علة للحكم وغير علة له وهو محال (واما الدال باقتضائه) الاقتضاء الطلب يقال اقتضيت الدين اي طلبته وسعى المقتضى مقتضى لان النص يطلبه كما سيظهر (فادل على اللازم) هذا يتناول الدلالة والمحدوف وبعض صور العبارة والاشارة (المحتاج اليه) خرج به الدلالة وبعض صور العبارة والاشارة (شرعا) خرج به الباقي فانطبق الحد على المحدود وهذا القيد مما اعتبره نحر الاسلام وشمس الامة وصدر الاسلام وصاحب الميزان وذهب اكثر الاصوليين من اصحابنا المتقدمين واصحاب الشافعي وغيرهم الى ان المحدوف من باب

كافر وهو مباح وباعتبار ترك التثبت هو محذور لانه اصاب آدميا محترما معصوما وكذلك اليين المعقودة مشروعة لان فيها تعظيم الله تعالى وهو مندوب اليه الا انها تأخذ معنى الخطر باعتبار الخنث فيصالحان سببا للكفارة (قوله) اجيب بان القصاص يعني ان المراد ليس جزاء الآخرة فقط بل كل الجزاء ولا يضر لزوم نفي القصاص لان المراد جزاء الفعل لاجزاء المحل وكل جزاء فعله جهنم لا غير ولولم ذلك فاقصاص خارج بالعبارة (قوله) الاقتضاء الطلب اعلم ان الاقتضاء يقتضي مقتضيا ومقتضى وحكما ثابتا بالمقتضى فالكلام الذي لا يصح الا بالزيادة اعني اعتق عبدك عني بالف مقتضى وطلبه للزيادة ودلالته عليها هو الاقتضاء وتلك الزيادة هو المقتضى وهو البيع ههنا وما ثبت به حكم المقتضى اسم مفعول وهو يحكمه حكم المقتضى اسم فاعل لان المقتضى مستلزم لحكمه والمقتضى مستلزم للمقتضى ولازم اللازم لازم فحكم المقتضى حكم المقتضى فصار الثابت بالمقتضى بمنزلة الثابت بالنص فلا يعارضه القياس والثابت به يساوي الثابت بالنص لا عند المعارضه فان الثابت بالنص او بشارته او بدلالته اقوى من الثابت به لانه ثابت بالنظم او بالمعنى اللغوي لا بضرورة والمقتضى ثابت بضرورة صحة الكلام والضروري لا يعارض غيره كما سيصرح به (قوله) وبعض صور العبارة والاشارة) اعني الدال بالدلالة التضمنية والالتزامية في كل من العبارة والاشارة لان الجزء لازم ايضا لانه لازم داخل وظاهر تخصيصه بصورة الالتزامية فقط على ما دل عليه قوله المحتاج اليه (قوله) خرج به الدلالة وبعض صور العبارة والاشارة) لان اللازم فيها لما كان مؤخر لم يكن محتاجا اليه (قوله) خرج به الباقي) اعني المحدوف (قوله) لانه يحتاج الى القبول) اي مع ان القبول ليس بشرط فيثبت بالاقتضاء لعدم الضرورة فيه والضمير في لانه راجع الى تقدير صاحب التوضيح ووجه الاحتياج انه امر بالبيع ثم بكونه وكيلاله في الاعتناق وذلك يقتضي تملكه ولا يتلك بدون القبول (قوله) وانما يحتاج اليه اذا كان المملوك لان البيع حينئذ مذكور قصد احتياج الى القبول (قوله) ليتحقق في هذا البيع عدم القبول) الاولى ان يقول لتلايتهم لزوم القبول كافي تقدير الامام البرغزي لان المعتبر في الاقتضاء عدم لزوم القبول لا لزوم عدم القبول (قوله) والتحقيق) هذا توجيه ثالث (قوله) مبيحاخي) الانسب ان يقول بانها معنى حالا من الفاعل ايضا فانه لم يعمد ان يقدر المضمين في مثله على صيغة اسم

المقتضى وفسر به دلالة اللفظ على معنى خارج يتوقف عليه صدقه او صحته الشرعية او العقلية وسياق لهذا زيادة بيان ان شاء الله تعالى (كاعتق عبدك عني بالف) فان هذا الكلام (يقضي البيع ضرورة) اي لضرورة صحة العتق فان اعتناق عبدك

يدلر بقى انما يتبين الغير لا يجوز ان يتسلكه احسار منه قال مع عبدك عنى بالثبوت كى في الاماكن المتعارفين
تقبل هذا التقدير يراى مستقيم لانه يحتاج الى القبول ٨٤ ورد بالمع والتمساجتساج ليه ثا فان المتعارفين هو هذا التقدير

المقبول (قوله لانه امر شرعى) ان الاقتضاء امر شرعى والتعريف هو الذى لا يشك
ولو علمنا من الشرعى على ما هو رأى انما لا يصوابين فلا يشك ان التعريف ايضا
لان الحق العقلي والاقتضاء على تقدير اعمية بشرى احدية العقلية على ما تقدم
فلا يشك العقلية ايضا ولو جعلناه علم من العقلية لكان مستقيما ايضا لان
المقتضى يجب ان يكون لازما مما قدما على خلاف المقتضى فانه لازم من شرطه ولو سلم انه
لازم مقدم فلا يستقيم ايضا لان الحرف المذكور يجب ان يكون للفعل المتعريف
في التعريف ولا يخفى على ان الباء لا تصح في قوله لا يشك انما لا يشك انما لا يشك
الى البيع والعقوى سواء (قوله فلا يشك) اشارة الى ان ما ورد على تقدير صاحب
التوضيح وورد على هذا التقدير ايضا واخبارا بشرى (قوله واذا ثبت البيع
بطريق الضرورة) يعنى ان البيع لا يكون موقوفا عليه بشرى العقلية ولا بداهة كان
يثبت بشرى العقلية بشرى العقلية لا بشرى العقلية فان الشرع ثابت بشرى العقلية
الغيره فاعتبر بشرى العقلية في ثبوته انما لا يشك انما لا يشك انما لا يشك
والجملدى في الشرع فانهم يصحسون في تفسيره في المفسرة بنية القول والزوج والامر
في موضع التبعة لكونه التبعة لا بشرى العقلية فلهذا لا يشك مع البيع في المثال
المذكور بشرى العقلية انما لا يشك انما لا يشك انما لا يشك انما لا يشك
شرائط نفسه حتى يثبت بجميع شرائطه المعتبيرة في وجوده حتى لا يشك فيه
قبول من امر ولا يثبت خيار الرؤية والعيب ولكن يعتبر منه اهلية الاعتقاد
حتى لو كان ضياعا فلا اذن له الولى في التصرفات لم يجز منه البيع بهذا الكلام
لعدم اهليته للاعتقاد والبيع لا يثبت الاتباع للاعتقاد فان قيل لانسلم انه ثبت
فيه شرط للاعتقاد وكان معتبرا بشرى العقلية بل ثبت بشرى العقلية نفسه لان شرطه
صدوره عن الاهل مضافا الى محله عن ولا يشك شرعية ولا الاعتلال في شئ من
ذلك والقبول ليس بشرى العقلية بل هو ركن له ولا يشك بشرى العقلية ههنا فان الشئ اذا ثبت
ثبت بجميع لوازمه وقد ثبت البيع مقتضى فيثبت لازمه ايضا وهو القبول تقديره
واللازم الخلف لان اقتضاء اللازم يستلزم انتفاء المخرزم وقد فرضنا وجوده
هذا خلف قلنا ان المراد بالشرط ههنا ما هو المتوقف عليه اعم من ان يكون
مسمى بالشرط او بالركن مجازا ولا يشك ان القبول ركن البيع كيف وقد
يفتق عنه كفى البيع بالتعاطى ولو سلم ذلك لكانه ركن اعتبارى اعتبره الشرع
فان ان يعتبر عدمه في ضمن الاتلاف فان القبول واقبض يثبت في محل بقاء
المالك لا يمكن من الانتفاع بمنافع المالك واما في محل الاتلاف اعنى العتق فان

بحكائه انما اختار هذا التقدير ليحقق في هذا
البيع عدم القبول بخلاف ما ذكره الامام
البرغرى من ان الامر كانه قال اشترىته
منك فاعتقه عنى والمأمور حين قال اعتقه
حكاه قال بعته منك فاعتقه عنك فانه
يشك على الايجاب والقبول نعم هذا التقدير
ناحسن من جهة انه جعل عنى مقابلا باعتقه
على معنى اعتقه نائباعنى ووكيلا لا صلا
للبيع اذ لا يقال بعته عنك بل منك والتحقيق
ان عنى سال من الفاعل وبالف معناه انى باعتقه
على تقديره معنى البيع فانه قال اعتقه عنى
بجميعه اعنى بالف كذا في التاويح اقول في التحقيق
بجث لان البيع حينئذ يثبت بطريق التعريف
وهو غير الاقتضاء الذى كادنا فيه لانه امر
شرعى كما عرفت والتعريف لغوى ولو علم كما
هو رأى البعض لا يستقيم لان الحق العقلي
غير الحق العقلي ولو جمعت اعم لا يستقيم
ايضا لان المقتضى يجب ان يكون لازما
مقدم ما يخلف المقتضى وعلى تقدير تسليم
الاتحاد بينهما لا يستقيم التعريف الذى
ذكره لان الحرف المذكور يجب ان يكون صلا
لفعل المتعريف ولا يخفى ان الباء ليست صلا
للبيع فانها للمقابلة ونسبتها الى البيع والعقوى
سواء فالوجه ان يقدر هكذا مع عبدك عنى
بالف ثم اعتقه نائباعنى فليأمل واذا ثبت
البيع بطريق الضرورة (فلا يثبت معناه)
اى مع البيع (شرط فحتمل السقوط)
لان ما ثبت بالضرورة قد يقدره فلا يشك
بالقبول ولا يثبت خيار الرؤية والعيب نعم يعتبر
فى الامر اهلية الاعتقاد حتى لو كان ضياعا
خالف اذن له الولى في التصرفات لم يجز منه البيع
بهذا الكلام

بشئ فاذ انقضى فأنقذه انتفى اعتباره فيسقط (قوله ولذا) أي ولاجل ان البيع
 في الصورة المذكورة يثبت شرط العتق قال ابو يوسف والشافعي لو قال اعتق
 عبدا عني بغير شيء صح الامر ووقع العتق عن الاتم بآبائات المالك بطريق
 الهبة ويسقط عنه القبض الواجب في الهبة لان المالك بالهبة ثابت باقتضاء
 الاعتاق فيعتبر بشروطه لا شروط نفسها والقبض ليس من شروط الاعتاق
 فيسقط ههنا كما يسقط القبول في البيع بل هو اولي منه بالسقوط لان القبول
 ركن في البيع والقبض شرط في الهبة فان قيل لان السلم اولوية احتمال الشرط
 للسقوط من الركن لان كل واحد منهما في استلزام انتفائه انتفاء شيء آخر مثل
 الانحراف من الاولوية قلنا المقصود يحصل بالمساواة ايضا ومع ذلك لا شك ان
 اعتبار انتفاء الشيء بانتفاء ذاته اقوى من انتفائه بانتفاء الخارج وفي كون
 القبول ركنا في البيع نظر كما تقدم (قوله اسكتا نقول) شروع في جواب الامامين
 لابي يوسف حاصله ان قياس القبض في الهبة على القبول في البيع في جواز
 السقوط عند الاقتضاء فاسد لان القبول مما يحتمل السقوط كما في البيع بالتعاطي
 بخلاف القبض في الهبة لعدم قبوله السقوط اصلا لقوله عليه السلام لا تصح
 الهبة الا مقبوضة ولا نالم نجد هبة تفيد المالك بدون القبض في غير الاقتضاء
 حتى يجوز مثله فيد ايضا بخلاف القبض في البيع فاسد فانه وان كان شرطا فيه
 في افادة المالك لكنه يحتمل السقوط حتى يقع العتق عن الاتم فيما اذا قال
 اعتقه عني بالف ورطل من الخمر لان القبض في البيع الفاسد ليس بشرط اصلي
 بدليل ان الصحيح يعمل بدونه والفاسد ملحق به لا اصل بنفسه فيحتمل السقوط
 نظرا الى اصله بخلاف الهبة فان القبض فيها شرط اصلي لا تعمل هي الا به
 فلا يحتمل السقوط فلا تصح الهبة بدونه ويقع العتق عن المأمور في الصورة
 المذكورة فان قيل سلمنا انه لا يحتمل السقوط ولا نسلم انه ساقط في الصورة
 المذكورة لجواز ان يثبت تقديرا بصرف مالية العبد الى نفسه باعتاقه فصار كأنه
 مثل هبة الشيء من هو في يده فانه لا حاجة الى تجديد القبض ورقبة العبد
 في يده وبالاعتاق استغنى عن تجديد القبض فاذا ثبت القبض تقديرا صحت الهبة
 ووقع العتق عن الاتم قلنا ان رقبة العبد يحكم العتق تتلف على مالك المولى
 في يد المولى لانه في يده او يد العبد لان يده معتبرة شرعا ايضا حتى لم يكن للمولى
 استرداد ما اودعه عبده والرقبة المتلفة غير مقبوضة لا للاتم ولا للعبد لانه
 لم يحصل في يد احد منهما شيء ولا هي مما يحتمل القبض لانها هبة اسكتة فلا يصح ان

ولذا قال ابو يوسف رحمه الله لو قال اعتق
 عبدا عني بغير شيء انه يصح عن الاتم
 وتستغنى الهبة عن القبض وهو الشرط
 كما يستغنى البيع عنه عن القبول وهو ركن
 فيه اسكتا نقول انما يسقط ما يحتمل السقوط
 والقبول في البيع مما يحتمل كما في التعاطي
 لا القبض في الهبة اذ لا توجد هبة
 توجب المالك بدون القبض في الصورة
 المذكورة يقع العتق عن المأمور لا عن
 الاتم (وهو) أي الاقتضاء (ثابت)
 يعني ان الاستدلال به من جملة الاستدلالان
 الصحيحة (خلافا لغيره)

يقال ان القبح وجده تدير الصرف سائلة العبد الى نفسه كم في الشيء من هو
 في يده (قوله لا يقول بالاستدلال به) بل الاستدلال مختصر عنده في العبارة
 والاشارة والدلالة والاعتق في الصورة المذكورة يتبع عن المأمور به لا عن
 الا حرسوا بطريق البيع او الهبة صرح المأمور بالبيع اذ لم يصرح بعدم صحة
 الاستدلال بالاقتضاء واستدل عليه بان امره بالاعتق فاستدلوا فانه الى عبده
 غيره ولا يجوز اشارة التملك لان الاشارة تعبر عن اقتصر اذ لا يطاق ولو اظهر
 التملك فهو متاخر متاخر عبد الا امره لا عبده نفسه فذلك غير مأمور فانه لا يصح الامر
 لانه صدر من اهله ووقع في محله وامكن تصحيحه بانبات شرط فيجب ان لا يلاقى
 الامر اعتاق عبده لا عبده غيره ومعناه اعتق عبده لانه هو الذي في الحاصل عند
 بيعك في اياه وكذا تعني (قوله خلافاً لشافعي) حيث قال المقتضي يجوز فيه
 العموم لان الشايات به كالكليات بالنسبة فيكون في العموم كقول القس قال
 في التقرير اختلاف العلماء في جواز عموم المقتضي فذهب الشافعي الى جوازه
 وعلمنا ان الى عدم جوازه وشمل الخلاف فيما اذا كانت جهة موقوفة على تقدير
 امر وامكن تقدير امره يستقيم الكلام بكل منها كما اذا قال مطلق وتولى الملائك
 فان هذه الصيغة في اللغة لا تنبأ عن طلاق موجود في الماضي ولا يوجد قبل
 فكان كذا باعيران الطلاق بها يقع شرعا ضرورة تصحيح الفظة وهي تندفع
 بواجدة فلا حاجة الى الزيادة فتلغونها فلا تصح نية الثلاث عندنا ان لا عموم
 للمقتضي حتى يقبل التخصيص بالنية فلا يقع رأنا على الواحد خلافاً لشافعي
 فانه تصح نية الثلاث عنده بل وازعم المقتضي عنده فيقبل التخصيص بالنية
 واما اذا تعين تقدير بدليل كان عمله في العموم والتخصيص كعمله في غيرها بلا
 خلاف كما اذا قال بلساعة اعتقوا عبيدكم عني بالف درهم فانه يقتضي بيعوا
 عبيدكم وهو عام لا محالة انتهى فعلم منه ان ما ذكره بقوله فاذ اوجسد تقدير ان
 متعددة الى قوله لان مدلول اللفظ لا يتغل عنه ليس كما ينبغي ان ليس فيه بيان
 خلاف الشافعي في عموم المقتضي بل فيه بيان عدم عموم عند الشافعي ايضا
 واعلم اخذه من التلويح لانه قد كور فيه بعينه لكن هذا لا يرد على التلويح لانه
 لم يذكره لبيان خلاف الشافعي بل قال وقد ينسب القول بعموم المقتضي الى
 الشافعي يعني في المشهور ثم اراد ان يبين تحقيق القول من الشافعي فقال وتحقيق
 ذلك ان المقتضي عنده ما يتوقف صدقه الى آخر ما ذكره الشارح بعينه يعني
 ان للشافعي في عموم المقتضي قولين مشهورين وتحقيق فاما المشهور وعمومه والتحقيق

فانه لا يقول بالاستدلال به (بلا عموم)
 حال من الضعيف في ثابت اي مله مساند للثابت
 الاقتضاء الثابت بعينه عموم المقتضي
 على لفظ اسم المفعول يعني ان لا يرد
 المقتضي الذي اقتضاه الكلام لا يجوز اثبات
 اذا كان مقتضى افراد لا يجوز اثبات
 جميعه بطريق العموم (خلافاً للشافعي)
 فان المقتضي على انظام اسم المفعول
 ما يتوقف صدقه او صحته على اسم المفعول
 او لغة على تقديره او مقتضى يستقيم
 فاذا وجد تقدير واحد منها فلا عموم بل يقدر
 الكلام بكل واحد منها فلا عموم بل يقدر
 ايضا يعني انه لا يصح تقدير الجميع بل يقدر
 واحد بدليل فان لم يوجد دليل معين لا بدليل فهو
 سكان بمقالة المجهول ثم اذا تعين بدليل فهو
 سكاله كور لان المذكور والتقدير سواء
 في افادة المعنى

عنه كما قال الخليلي ويبدل عليه ما ذكر في الكشف حيث قال ورأيت في بعض
كتب الشافعية انه متى دل العقل والشرع على انحصار شيء في كلام صيغة اللفظ
الكتابي وهو صيغة تقديرية يستقيم الكلام بما كان لا يجوز انحصار الكلام
وهو المراد بقوله المقتضى لا عموم له اما اذا تعين احد تلك التقديرات بديل كان
كظهوره في العموم والخصوص حتى لو كان مظهروا عاما كان مقدره كذلك
وكذا لو كان خاصا انتهى فليبدأ بـ (قوله فان كان) اي كان المذكور من صيغ
العموم فالمراد عام الاستواء بينهما كما اذا قال لجماعة اعتقوا عبيدكم عني
بالفهم فانه يقتضي بيعوا عبيدكم وهو عام والاي وان لم يكن المذكور من صيغ
الخصوص فالمراد خاص ايضا (قوله ويكون اثباته) في المقدير (قوله وفرق ما بين
العموم والمقتضى) يعني ان المقتضى في المثال المذكور نفس العموم ولا نزاع
في جوازهما وانما النزاع في عموم المقتضى ولم يثبت بعد (قوله الى الدعوى الاولى)
وهو قوله فلا يثبت معه شروط فعمل الشروط (قوله ولذا كان رجعيا) فان
قبل لو قال لعندي في عدة عددي او بالطلاق يقع رجعيا ايضا مع انه لا ضرورة
فيه لان الامر المذكور جهة بدون تقدم الطلاق عليه اقسام عدة اجيب بانه
لا اثر لقسام عدة في تصحيح ذلك الامر لان موجب ان يجب ما يجب اعتداده
الامر وله اثر في ايجابه وجوب هذه العدة قد كان ثابتا قبله فلا يمكن ان يضاف
اليه بل انما يصح هذا الامر بجعله مستعارا لطلاق عددي لا ليعمل بالطلاق
محمدا عليه بطريق الاقتضاء لانه لو قدم عليه اقتضاء لم ان لا يجب عليه اي
دوى تبين تلك العدة مع انه يقع عليه طلاق آخر (قوله والثلاث فرق الضرورية)
اي الواحدة وكذا الباقى فوق الرجعي (قوله بل بطريق الجازم) اي يجعل مقتضى
مستعارا للطلاق لا يجعل الطلاق مقدا عليه اقتضاء لعدم لزوم العدة لغير
الموطوعة (قوله بل بطريق الجازم) اي ذكر الزوم وارادة اللزوم فيكون عبارة
لاقتضاء (قوله وبطلان ايضاية الثلاث) خلافا لشافعي فانه يقول ان قوله انت
طالق يقتضى طلاقا والمقتضى وانزلة المخصوص عليه فعمل نية الثلاث كما لو قال
انت طالق طلاقا قد قال انها طلق نفسك وفريق الثلاث ولو لم يحتمل التعميم ما صح
الحاق الثلاث به في قوله انت طالق لانها فانه منسوب على التفسير والتفسير انما
يكون بيان مقتضى اللفظ ولما انه نوى ما لا يحتمل لفظه فانت نية كما لو قال عني
ونوى به الطلاق وهذا لان المذكور وهو قوله طالق نعت المرأة لا اسم الطلاق
فلا يدل لفظ الاعلى انصاف المرأة بالطلاق الذي ليس بملائية الثلاث لاعلى
هو محل لفظها

فان كان من صيغ العموم فعمام والافلا
فعل ذلك ~~بكون~~ كون العموم صفة اللفظ
ويكون اثباته ضروريا لان مدلول اللفظ
لا يثبت عنه وانما قلنا بعدم عموم المقتضى
(لانه) اي المقتضى اسم مفعول
(ضروري) صدر اليه تحكما للخطوط
والضرورة ترتفع بالثبات فرد فلا دلالة
على اثبات ما وراءه فيبقى على عدمه الاصل
بمنزلة المسكوت عنه (و) لان (العموم
لا لفظ) اي يختص به لا يوجد في المعنى كما سبق
والمقتضى معنى لا لفظ فلا يوجد فيه
العموم فان قيل اذا قيل اعتق عبيدك
عني بكذا ثبت بيع ~~مكمل~~ من عبيده
اقتضاء قلنا العموم الثابت به نفس
المقتضى وفرق ما بين العموم والمقتضى
وعموم المقتضى من هذا وان تصرف
الدليل الاول الى الدعوى الاولى والثاني
الى الثانية (فتمتل نية الثلاث في
اعتدادي للموطوعة) هذا امر وقع في فروع
عدم العموم وانما بطلان لان الطلاق
وقع مقتضى الامر بالاعداد فيكون
ضروريا ولذا كان رجعيا اذا الضرورة
تدفع به والثلاث قوي الضرورة وانما
قيد بالموطوعة لان غيرها لا تطلق بالاقتضاء
بل بطريق الجازم (و) تبطل ايضاية
الثلاث (فانت طالق) فانه يدل
بحسب اللغة على انصاف المرأة بالطلاق
الذي ليس بملائية الثلاث لاعلى ثبوت
الطلاق من الرجل بطريق الانشاء الذي
هو محل لفظها

اتصاف المرأة بالطلاق يتوقف شرعا
على تطليق الزوج ايها فيكون ثابتا
بطريق الاقتضاء فيقدر بقدر الضرورة
والحاصل ان ما يفهم لغة ليس محلا للنية
وما هو محل لها لا يثبت لغة بل اقتضاء
يتأني العموم (و) كذا تبطل نية
الثلاث (في طاعتك) فانه وان دل لغة
على مصدر قابل لنية العموم لكنه
مصدر ماض لاحداث في الحال فكان
ينبغي ان يقع لانتفاء الطلاق في الماضي
اكن الشرع اثبت لتبطل هذا الكلام
طلافا من قبل المتكلم في الحال وجعله
انشاء لتطليق فصارت دلالة على هذا
المصدر اقتضاء لا لغة فان قيل صيغ
العقود خرجت عن الاخبارية الى
الانشائية وما ذكرته مبني على الاخبارية
قلنا ليس معنى خروجها الى الانشائية
لما لا تبقى جهة الاخبارية اصلا ولا لاحل
حال انشائها واخباريتها اذا امكنت
كقوله للمطابقة والمنكوحه احدا كما طالق
حيث لا يقع شيء فاذا بقيت تلك الجهة
صح معنى الاقتضاء وليس معنى بقائها
كون تلك الصيغ اخبارات محضة حتى
يردوا لانه لا يقصد بهذه الصيغ الحكم
بقسمة خارجية مشايعة لا يدل على بيع
آخر غير البيع الذي يقع به ولا معنى
للانشائية الا هذا وثانيا ان خاصة
الاخبار اعني احتمال الصدق والكذب
لا يوجد فيها

ثبوت الطلاق من الرجل بطريق الانشاء الذي هو نية الثلاث اعني التطليق
وانما ثبت ذلك شرعا ضرورة ان اتصاف المرأة بالطلاق يتوقف شرعا على
تطليق الزوج ايها فيكون ثابتا اقتضاء فيقدر بقدر الضرورة وهو انما هو احد الرجلين
ولا يتعدى غيره لعدم عموم مقتضى لكونه ضروريا ولان التطليق ليس بمفهوم
ولا يتصف بالعموم لان العموم من خواص المفهوم والحاصل ان كلامه
مستل على مذكور ومذكور وان كذا ليس محلا للنية وانما هو محل لنية
ولا يصح نية العموم كونه ضروريا (قوله فصارت دلالة على هذا المصدر
اقتضاء لا لغة) فلا عموم له حتى تصبح نية الثلاث لتعويض العموم قبل
ان هذا وان صح اطلاق المقتضى عليه لغة الا انه ليس بمقتضى اصطلاحا لان
المقتضى الاصطلاحي هو اللازم الخارج المتقدم الذي يتوقف عليه صحة
الكلام والمصدر المذكور اى التطليق ليس بخارج عن مدلول طاعتك فلا يكون
مقتضى اجيب بان الاشارة في هذا المصدر الى المصدر الاحداث في الحال وهذا
المصدر خارج عن مدلول الفعل الماضي وفيه بحث لان مقتضى امر ضروري
بصار اليه ليكون المنصوص عليه مغيرا للمعنى وهو ثابت بالطلاق من
قبل المتكلم في الحال لا يجعل طاعتك مغيرا للمعنى اذ لا يمكن جعل المراد من طاعتك
في الزمان الماضي على ما هو المنصوص عليه في طاعتك اللهم الا ان يقال المراد
من المنصوص عليه اعم من الماضي والتضام وهو المعنى التقضي اعني وقوع
الطلاق يتوقف على طلاق من باب التكلم اى التطليق في الحال وبالحال ان
المقتضى لا يلزم له مطابق فقط بل يجوز غيره ايضا ثم وقوع الطلاق بطريق
الاقتضاء في طاعتك هو المشهور والمفهوم من الهداية انه من قبيل الجمل
بطريق ذكر المزموم واردة اللازم فان وقوع الطلاق في الماضي يلزمه وقوع
في الحال اى في زمان التكلم فيكون عبارة لاقتضاء (قوله فان قيل)
الظاهر انه معارضة ويمكن جعله مناقضة حاصلة ان نحو طاعتك وانت طالق
من صيغ العقود خرجت عن الاخبارية الى الانشائية شرعا فلا يثبت بها
الطلاق اقتضاء لان المقتضى في اصطلاحهم هو اللازم المقدم وهو ليس كذلك
لان الطلاق ثبت بهذا اللفظ لا قبله ~~ا~~ وانه انشاء فيكون ثبوته متأخر عنه
لا متقدما عليه فيكون من باب العبارة وانما يثبت اقتضاء لو كانت باقية على
اخباريتها (قوله حيث لا يقع شيء) لا مكان حله على قصد الاخبار عن الطلاق
الواقع على المطلقة ثلاثا ودونها في العدة او بعدها (قوله وليس معنى بقائها)

هذا رد على التلويح فليراجع (قوله لا قطع بخطئة من يحكم عايبا باحدهما) لان معنى صدق الخبر عبارة عن موافقة نسبته الخارجية لنسبته الذهنية المدلول عليها وكذبه عبارة عن عدم موافقتها لها وليس لتلك الصيغ نسبة خارجية حتى يتصور احتمال موافقتها لياها وعدم موافقتها (قوله ورابعاه) حاصله انها لو كانت خبر الماصح قصد انشاء طلاق ثاني فيا اذا قالها للمطلقة الرجعية في عدتها بل يكون اخبارا عن الطلاق السابق لكن يصح قصده بالاتفاق (قوله طلق نفسك) شروع في بيان الفرق بينه وبين طلاقك وانت طالق حيث صحت نية الثلاث فيه دون طلاقك وانت طالق مع ان كلامه لا يدل على المصدر لغة ووجه الفرق ان المصدر في طلق نفسك ثابت لغة فيجتمتع العموم اما الصغرى فلا انه مختصر من افعل طلاقا من غير ان يتوقف على مصدر من جهة المتكلم مغاير لمدلول الفعل لانه اطلب الطلاق في المستقبل كسائر الاوامر فان قوله اكتب مختصر من اطلب منك كتابة واذا كان كذلك فلا يتوقف الاعلى تصور وجوده كيلا يلزم طالب الجمهور لانه محال فيكون الطلاق الثابت به هو نفس مصدر الفعل لا مغاير له فيكون ثابتا لغة لا اقتضاء بخلاف طلاقك وانت طالق فان الثابت بهما ليس نفس مصدر الفعل والمستحق لانه انشاء الطلاق في الماضي بل الثابت بهما ما اثبتته الشرع لضرورة تحججه فكان اقتضاء فان قيل ان مصدر الفعل هو التطبيق لا الطلاق فيكون الثابت لغة هو التطبيق لا الطلاق قلنا ثبت التطبيق لغة يستلزم ثبوت الطلاق لغة لانه لازمه فان قيل فلهي هذا يلزم ان يكون ثبوت الطلاق بطريق الاقتضاء لا بطريق اللغة قلنا هذا اقتضاء لغوي لا شرعي ولا يضر واما الكبرى فلان ما ثبت لغة يكون مقدرا والمقدر كالمفوض فيصح اقتضاه باوصاف اللفظ من العموم والخصوص والحقيقة والجهاز فيجتمتع العموم وان لم يكن عاما في الحقيقة بناء على ان المصدر الثابت لغة في ضمن الفعل انما يدل على الماهية من حيث هي هي دون الافراد اذ لا دلالة في الفعل على افراد اصلا بل على مجرد الماهية مع الزمان فلا يكون عاما لكنه يمتثل للعموم لان الماهية من حيث هي هي فتمتثل ان توجد في ضمن كل من الفرد الحقيقي والحكمي فاذا احتمل العموم يصح حمله على الاقل وهو موجب وعلى السكل اعني الثلاث وهو محتمل لا محذور لان الثلاث في الطلاق واحد اعتباري بخلاف الاثنين لانه عدد محض فلا يحتمل اللفظ (قوله لان الطلاق اسم اه) دفع لما يتوهم انه اذا لم يكن عاما كيف يصح حمله على الاقل وعلى السكل وحاصل الدفع ان الطلاق

لا قطع بخطئة من يحكم عايبا باحدهما
 وثالثا انه لو كان طلقك اخبارا استبان
 ماضيا فلم يقبل التعليل اصلا لانه توقيف
 امر على آخر ورابعاه ان كل احد يفرق
 فيما اذا قال للرجعية انت طالق بين ما اذا
 قصد انشاء طلاق ثاني وبين ما اذا اراد
 الاخبار عن الطلاق السابق (بخلاف
 طلق نفسك) فانه مختصر من افعل
 طلاقا من غير ان يتوقف على مصدر
 مغاير لما ثبت في ضمن الفعل لانه لطلب
 الطلاق في المستقبل فلا يتوقف الاعلى
 تصور وجوده فيكون الطلاق الثابت به
 هو نفس مصدر الفعل كالمفوض فيصح حمله
 لا اقتضاء فيكون كالمفوض فيصح حمله
 على الاقل وعلى السكل وان لم يكن عاما لان
 الطلاق اسم دال على الواحد حقيقة
 او حكم وهو المجموع والاول الموجب
 والثاني المحتمل كما سبق في باب الامر ولم
 تجزئية الثلاث في مقتضى اللفظ والمقتضى
 لانه مجاز والجهاز صفة اللفظ والمقتضى
 ليس بلفظ كما سبق وهذا لا ينافي ابتداء
 على عدم عموم المقتضى ايضا

(والبائن كالطالق) في ان البيئونة
الثابتة به انما هي بطريق الاقتضاء
(الا) ان بينهما فرقا وهو (ان البيئونة
تنوع الى خفيفة) وهي التي تقسم
انقطاع الملاك فقط كما يحصل في احد
او اثنين (وغليظة) وهي التي تقيد
انقطاع الحل بالكيفية كما يحصل بالثلاث
(فصح) اي اذا تنوعت البيئونة
الى النوعين صححت (فغير انية الثلاث)
لان اللفظ لما احتملها كانت النية انعمين
المحتمل وهو صحيح فاذا لم ينو او نوى
مطلق البيئونة تعين الاول التيقن وان
نوى انقطاع الحل ثبت العدد فيها
كما ملك في المعصوب ثبت في ضمن الضمان
(بخلاف الطلاق) فانه غير متصل بالحول
في الحساب اتفاقا لبقاء جميع احكام
النكاح فضلا عن تنوعه بل هو في نفسه
انقطاع الملة فقط والافعال قبل الحول
في المحال لا تنوع الى النقصان والكمال
كل رمي فانه في نفسه غير متنوع بل
المتنوع اثره كالجرح والقتل ولو سلم اتصاله
به فلا نسلم تنوعه ههنا كيف وتنوعه
بالعدد فيكون اصلا في التنوع فلا يثبت
مقتضى والا لكان تبعا او لن تنوع بغيره
لا يكون محتملا لالطلاق فانه حينئذ يتنوع
الى منزل الملك باقتضاء العدة والى منزل
الحل بكمال العدة وليس شئ منهما
ههنا لانه نفسه

الاثبات لغة اسم دال على الواحد الحقيقي والحكمي وهو ثلاث واول وجوبه
فلا يحتاج الى النية والاشارة في حقه لا يحتاج الى تصحيح بقوله فان قيل فانما جازية
الاثبات في الطلاق اثبات لغة في طالق نفسك بالا اعتبار المذكر مع انه ليس بعلم
فلم لا يجوز ذلك في المقتضى كما في طاعتك وانت طالق به لانه اعتبار ايضا بالاجابة
الى اعتبار المعلوم فاجاب عنه بانه ولم تجوزية الثلاث في المقتضى به لانه اعتبار
لان انية الثلاث انما تصح مجارا والمجارس من اوصاف اللفظ والمقتضى ليس باللفظ
بل هو معنى كما سبق فلا يصح انصافه بالجواز حتى تصح نية الثلاث مجارا بخلاف
المصدر الثابت لغة فانه كالمفرد لا فيصح انصافه بالجواز بل فيصح ان قيل هذا الجواب
خارج عما نحن فيه لاننا في مصدره بطلان انية الثلاث وصحتها بناء على عموم
المقتضى وعموم المصدر الثابت لغة لا بناء على عدم صحة الجواز وصحتها فاجاب
عنه بان هذا الاشارة في اقتضائه على عدم عموم المقتضى ايضا حاصله لان نية الثلاث
في المقتضى لا تصح بطريقين احدهما انه لا عموم له والثاني انه لا يجازله ولا منافاة
بين الطرفين لان عدم الجواز يستلزم عدم عموم كيان وجوده يستلزم وجوده
وتصح تلك النية في الثابت لغة بطريقين ايضا احدهما صحة استمال العموم
وان لم يكن عاما في الحقيقة والثاني صحة الجوازية (قوله والبائن كالتالي) شروع
في جواب ما يقال ان البائن في قوله انت بان صفة المرأة مثل طالق فيدل لغة على
قياس البيئونة بالموصوف ليصح بشارة عليه وهي لم تكن موجودة قبل النكاح
وانما ثبت شرعا بهذا اللفظ بطريق الاقتضاء فتصححانه كما في انت طالق فمكان
الاتقن دخول الدخول بان صحة نية الثلاث في حال وقوع العدد ما لا يصح فيها
لكنها صححت في البائن دون الطالق وحاصل الجواب انما قلنا ان ثبوت البيئونة
بانت بائن ونحوه من الكتاب مثل خلية وبرية بطريق الاقتضاء لكن لانسان
صحة نية الثلاث مبنية على عموم المقتضى حتى يقال فليكن كذلك في انت طالق بل
هي مبنية على جواز ارادة احد معني المشترك اللفظي او احد نوى المشترك
المعنوي في باب المقتضى وذلك لان البيئونة قد تطلق على الحقيقة وهي التي
تقيد انقطاع الحل الثابت للزوج فقط وهو ملك المتعة وذلك يحصل بواحد
واثنين وعلى الغليظة وهي التي تقيد انقطاع الحل بالكيفية اي حل المحلية بان
لا تبقى المرأة للنكاح له وذلك يكون بالثلاث فلفظ البائن اما مشترك لفظي
بينهما او معنوي وعلى التقديرين جواز نية الثلاث ليس مبنية على عموم المقتضى
كيف ولو كان كذلك لصح ارادة كل منهما في حالة واحدة على ما هو شأن اتمام

لانه يفيد الاستغراق لكنهم لم تجز لتباينهما والخفيفة الحاصلة في ضمن الغليظة
 ليست عين النوع المقابل للغليظة بل مبني على ما ذكر من جواز ارادة احدى معني
 اللفظ المشترك او احدى نوعي المشترك فاذا نوى الغليظة كانت الثابتة اقتضاء هي
 البيئونة لا الخفيفة ومن شروطها وقوع الثلاث فوق الثلاث شرط لا اصلا واذا
 نوى الخفيفة كانت الثابتة اقتضاء هي الخفيفة فيثبت ان كلا منهما محتمل
 ومقتضى فاذا نوى احدى ما تعين ذلك لان النية لتعيين المحتمل واذا لم ينو شيئا
 منهما او نوى مطلق البيئونة تعين الادنى المتيقن اعني البيئونة الخفيفة القاطعة
 للحل للثابت للزوج ومعنى كونها ادنى امكان رفعها لقائل ان يقول ان ثبوت
 الاقل المتيقن في انت طالق اعني الواحد يمنع نية الثلاث كما من لاندفاع الضرورة
 بالواحد الاقل فكان ينبغي ان يكون ثبوت الادنى المتيقن في انت بائن اعني
 الخفيفة مانعا من نية الغليظة لان كلا من الطلاق في انت طالق والبيئونة
 في انت بائن ثابت بطريق الاقتضاء وقوله يثبت العدد ضمنا اشارة الى ما ذكرناه
 من ان الثلاث فيما اذا نوى البيئونة الغليظة يقع شرط اي تبعا لا قصدا واصالة
 والى دفع ما يتوهم من ان البيئونة لما تنوعت الى خفيفة وغليظة بلا واسطة
 العدد صحت نية كل منهما بناء على صحة نية احدى محتملي المشترك او احدى نوعي
 الجنس الواحد في المتضمن للزوم ثبوت احدى البتة وعدم امكان اجتماعهما
 معا فن اين يلزم صحة نية الثلاث حتى يقول فصحت الثلاث تفريعا على ما قبله
 فاجاب بانه لما صحت نية الغليظة للوجه المذكور صحت نية الثلاث ايضا ضمنا
 لانه شرط البيئونة الغليظة بخلاف الطلاق فانه لا يتنوع الى نوعين ك كامل
 وناقص مثل البيئونة حتى يلزم صحة نية كل نوع بالضرورة لانه اسم فرد
 غير متصل بالمحل اي المرأة في الحال بالاتفاق كاتصال البيئونة في الحال لانه
 لو اتصل به في الحال لما بقي جميع احكام النكاح من حل الوطئ بالمراجعة ولزوم
 النفقة والسكنى فاذا لم يتصل بالمحل لم يتنوع لان الافعال قبل الحل في الحال
 لا تنوع الى النقصان والكمال لعدم قيامها بدون المحل بل هو اي الطلاق
 في نفسه انعقاد العلة اي حكمه الثابت في الحال قبل حلوله في المحل انعقاد
 علة توجب الحكم في اوانه والانعقاد غير متنوع في نفسه ولو سلم اتصاله بالمحل
 فلا نسلم تنوعه ههنا كيف ولو تنوع فانهما يتنوع بواسطة العدد فانك اذا
 اردت ان تقسمه على نوعين لا يمكن ذلك الا بالتحاق العدد به فحينئذ يصير نفس
 الطلاق مؤثرا في ازالة ملك المتعة والطلاق الثلاث مؤثرا في ازالة الحل بالكمية

(وتبطل) كما تبطل نية الثلاث في اعتقدي وانت
طاسق رطلقتك (نية تخصيص فاعل)
كما اذا قال ان اغتسل الالهة في هذه الدار
فكذا فاقوى تخصيص الفاعل بان قال
عذت فلانادون غيره فالنية باطلة قضاء
بالانفاق وديانة الا في رواية عن ابي
يوسف رحمه الله (ومفعول) كما اذا
قال ان اكلت اولا آكل ونوى طعامادون
طعام فانها باطلة كما سبق (وسبب)
قال ان اغتسلت واراد الاغتسال من
الحنابة فانها باطلة (وحال) كما اذا قال
رجل فاشترى اكلهم هذا الرجل ونوى حال
قيامه (وصفة) كما اذا قال لا اترج
ونوى كونه او بصريه (في اليقين)
متعلق بالتخصيص

كما في البيهقونية الخفيفة والغليظة واذا لم يقسم الا بواسطة العدد صار العدد
اصلا في التنوع فلا يجوز ثبوته مقتضى ولا مكان الاصل تبعها فلا تصح نية
الثلاث فيه ولونوع بغير العدد ولم يكن العدد اصلا فيه لزم ان لا يكون شتملا
للاطلاق فانه حينئذ انما يتنوع الى حزيل المالك بانتضاء العدة وهو النافض
والى حزيل الحل بالكلية بحل العدد وهو الثلاث وهو الكامل وليس شئ من
هذين النوعين شتملا للاطلاق بنفسه فلا تصح النية لان النية لتعيين المحتمل
(قوله كما تبطل نية الثلاث) اشارة الى انه نوع اخر من فروع عموم المنقضي
(قوله ان اغتسل الالهة) بصيغة المجهول (قوله فالنية باطلة) لان الفاعل
مذكور انتضاء لان المبني للمفعول لا دلالة له على الفاعل من حيث اللغة
فتبطل نيته لعدم احتمال اللفظ (قوله الا في رواية عن ابي يوسف) قال انه نوى
التخصيص في المصدر وهو ثابت لغيره فانما ذكر الفعل لا الفاعل وانما ثبت
الفاعل اقتضاء لان الفعل يقتضى الفاعل البتة ولا عموم للمقتضى على ما تقدم
بخلاف ما لو قال ان اغتسل احد في هذه الدار فكذا ونوى تخصيص الفاعل فانه
يصدق ديانة لان الفاعل المذكور وهو ذكره في موضع النفي لان الشرط بمنزلة
النفي فيعم بالاتفاق ويصح تخصيصه لكنه لا يصدق قضاء لكونه خلاف الظاهر
والظاهر العموم (قوله فانها باطلة كما سبق) وذلك لان الاكل اسم للفعل
والما كحل محل له والفعل ليس اسما للمعمل ولادليل عليه لغة الا ان الفعل لا يكون
بدون المحل فيثبت المحل مقتضى فكان ثابتا في حق ما تلفظ به من الاكل تظا
بدون صحة النية اذ هو في اراء المأخوذ غير ثابت فكانت النية واقعة في غير
المأخوذ فتلغو وكذا مسألة الشرب ونحوها (قوله فانها باطلة) فلا يصدق قضاء
بالانفاق وديانة الا في رواية عن ابي يوسف له ما تقدم آنفا في تخصيص الفاعل
وانما انه ذكر الفعل لا السبب بل السبب يثبت اقتضاء لان الاغتسال يقتضى
سدا ولا عموم للمقتضى فبطلت نية الخصوص قبل المصدر عند ذكر الفعل
مذكور لغة وهو ذكره في موضع النفي لان الشرط بمنزلة النفي فيصير عاما فيصح
التخصيص كما اذا قال ان خرجت خروجا وقال ان اغتسلت غسلا ونوى خروجا
معينا او غسلا معينا كالغسل من الحنابة مثلا فانه يصدق ديانة فكذا هذا
واجيب باناسلنا ان المصدر مذكور لغة بذكر الفعل لكنه اسم يرجع الى صفة
الفعل وحاله فلم يكن له عموم من قبل الاسباب والامكنة فان قيل ان لم يصح من
حيث انه مقتضى فليصح من حيث انه متشوق الى نقل وفرض وتبردا جيب

بأننا لا نسلم انه متوقع لانه في نفسه تظهير للبدن وثالث الاوصاف رائدة عليها
لا يتناولها اللفظ فلم تعمل النية وهذا جاري في مسألة تخصيص الفاعل ايضا
فلا تغفل وقس عليها تخصيص الحال والصفة فان قيل الخالف في هذه المسائل
يحدث بكل فاعل ومفعول وسبب وحال وصفة وذلك آية العموم اجيب بان ذلك
لا ضرورة حصول المخاوف عليه لا للعموم في مقتضى فانه لو تصور هذه الافعال
بدون الطعام والشراب يحصل الخنث ايضا وسياق مصدر حالي الكتاب
(قوله اذا جعل التوقف) اي في تعريف الاقتضاء (قوله فلا) اي لا يقب
بطريق الاقتضاء بل بطريق اللغة فيكون من قبيل المحذوف لا المقتضى (قوله
الصحة الشرعية موقوفة على الصحة العقلية) لان ما لا يصح عقلا لا يصح شرعا ايضا
لانه اصل وكون بعض ما يصح شرعا لا طريق للعقل الى الوقوف عليه لا يضر
ذلك لان بعدم الوقوف عليه لا يحكم بعدم صحته (قوله وهي على المقتضى) اي
الصحة العقلية موقوفة على المقتضى فتكون الصحة الشرعية موقوفة على
المقتضى ايضا بواسطة قياس المساواة (قوله فتكون صحة الخلف على الكل) اي
صحته الشرعية (قوله فان هاتين النيتين باطلتان) اعلم انه اذا وقع فعل متعذر
حذف مفعوله ولم يذكر مصدره في سياق النفي او معناه فحوالا آكل او ان اكل
فكذا او وقع فعل لازم لم يذكر مصدره وحذف سببه في سياقهما فحوالا اغتسل
او ان اغتسلت فكذا او كذا فحوالا اغتسل الليلة على صيغة المجهول وكذا في الحال
والصفة المحذوفتين كان عاما في جميع المفعول والسبب والفاعل والحال والصفة
عند الشافعي رحمه الله فيقبل التخصيص بالنية خلافا لابي حنيفة واصحابه
واجتج الشافعي بان هذه الافعال تدل على نفي حقيقة الفعل اعني المصدر
الذي تضمنه الفعل وكل ما دل على نفي الحقيقة يستلزم نفي كل فرد ومفعول
وفاعل وسبب وحال وصفة ولذا كان يحدث بكل منها وذلك دليل العموم قلنا
دلالاته على نفي كل منها بطريق الاقتضاء لا بطريق اللغة فلا نتم بخلاف نفي
الحقيقة فان دلالاته عليها بطريق اللغة فان قيل عموم التكرار المنفية ليس بطريق
دلالة اللفظ على جميع الافراد لغة بل باعتبار ان نفي فرد منهم يقتضي نفي جميع
الافراد ضرورة كما ان نفي الحقيقة فيما نحن فيه يستلزم نفي جميع الافراد قلنا ان
للتكرار المنفية وضعها نوعيا فتدل لغة واجتج المنفية بوجوه الاول ان
كلام هذه الامور ثابت اقتضاء ولا عموم للمقتضى الثاني انه لو كان عاما
في جميع مفعولاته وفواعله واسماياه واحواله لكان عاما في الزمان والمكان ايضا

فان قيل هذه الامور انما تثبت بطريق
الاقتضاء اذا جعل التوقف اعم من
الشرعي والعقلي واما اذا قيد بالشرعي
فلا تدبر فها من لم يعرف الشرع املا
قلنا الصحة الشرعية موقوفة على الصحة
العقلية وهي على المقتضى فتكون صحة
الخلف على الكل مثالا موقوفة على اعتبار
المأكل كقول (المسكان) كما اذا قال لا اخرج
ونوي مسكنا دون مكان (وزمان) كما اذا نوي
في المال المذكور زمانا دون زمان فان
هاتين النيتين باطلتان باتفاق بيننا وبين
الشافعي وان منعه الامدى رحمه الله ثم
سلم وبين القرق ولذا اورد هاتان الصورتان
في صورة الاتفاق بخلاف الصور السابقة
فانه يقول بجواز التخصيص في الان نفي
الحقيقة يستلزم نفي كل فاعل ومفعول
وحال وسبب وصفة ولذا يحدث بكل من
الصور وذلك معني العموم فوجب قبوله
للتخصيص قلنا منقوض بالمسكان والزمان
فان نية التخصيص فيها باطلة بالاتفاق
وانحل ما سألني على ان دليله لا يقيده الا عموم
المعنى والكلام في العموم الذي هو من
عوارض اللفظ

لان الفعل كناية عن تلك الاشياء يقتضى المكان والزمان ايضا كناية عن كثرته
 لانه لا يقبل التخصيص بالنسبة اليهما بالمتفق وتكونان عما يقبل التخصيص
 الثالث ان نحو لا آكل وان اكلت لان على اكل مطلق فلا يصح تفسيره بتقدير
 مخصوص انما فيه ما اجبت عن الاول انما لا نسلم ان مقتضى لا يعم الى هو عام عند
 انهم فيقبل التخصيص ورد بان الكلام مبني على التحقيق لا على الالتزام وعن
 الشافعي باننا لا نسلم ان الفعل لا يعم ولا يخص بالنسبة اليهما بل يعم ويخصص
 بالنسبة اليهما كما في الامور المذكورة لان ذلك لكن الفرق بينهما وبين الامور
 المذكورة حاصل لان فعل الفعل بدون الامور المذكورة لا يمكن بخلاف
 الزمان والمكان لا مكان تحريمه بدونهما لان فعلهما بعد انفساله بالامور
 المذكورة وعن الثالث باننا لا نسلم انها على اكل مطلق بل انما هي على
 اكل مقيد بمطابق للمطابق لاقتضائه وجود المطابق في الخارج بدون المقيد
 والا اكل المقيد المطابق للمطابق يجوز تفسيره بتقدير مخصص ولذا اذا حلت لا باكل
 بحيث باكل متبدل ورد بان المراد بالمطابقة اما السابقة في المذهب او فيما صدق
 عليه او المطابقة بارتفاع المخصصات والاول والثاني انهما ابطالان والثالث
 لا يخلو اما ان يكون التفسير بالتخصص قبل رفع المخصص او بعده والاول غير
 مطابق لاختلافهما اطلاقا وتقييدا والثاني كذلك لانه عينه لا مطابقتها وان
 كان المراد بالمطابقة غير ذلك فلا بد من البيان ونعم قلنا اولية كرمصدره لان حكم
 ما ذكره صدره سابقا في مصرحنا انما عرفت هذا فتقوله وان منعه الامدى يعنى
 منع الاتفاق المذكور في الاحكام وقال لان لم ان هاتين التبيين باطلتان عند
 الشافعي بل يصح لان الفعل عام بالنسبة اليهما ايضا ثم قال ولو سلم انهما
 باطمان كما قالت الحنفية لكن الفرق حاصل ووجه الفرق ما ذكرناه وقوله فانه
 اى الشافعي يقول بجواز التخصيص في الصور السابقة وقوله باطلتان بالاتفاق
 مبني على تسليم الاتفاق والتخصيص ان منعه وبعد تسليمه ان يبين الفرق على
 ما ذكرناه وقوله على ان دليلا منع لانه لا يلزم دليل الشافعي مدعاه لانه انما يبعد
 عموم المعنى لا عموم اللفظ وهو المدعى (قوله والمصدر المبنى) اى سواء كان
 متوقفا او غير متوقع مذكورا او غير مذكورا يصح كل من الاستثناء الاول
 والثاني الا تبين لكن قوله وان ثبت لغة يرتبط بالنظر الى المصدر المذكور وكذا
 الحكم بقوله لا يعم الا بعد ملاحظة الاستثناء الثاني (قوله وان ثبت لغة
 لاقتضاء) فان قيل ان قاعدة ان الوصلية ان يكون عدم العموم اولى علم

(والمصدر المبنى) كافي الصورة المذكورة
 (وان ثبت لغة) لا اقتضاء لانه جزء
 مدلول الفعل (لا يعم) كمالا يعم مقتضى
 لكن المذهب ومن ظاهر كلام الجاهل انه
 يعم حيث قال لو قال ان خرجت فماتت
 ونوى السفر خاصة صدق ديانته ووجهه
 صاحب الكشف بان ذكر الفعل ذكر
 للمصدر وهو توكيد في موضع النفي فيم
 فيقبل التخصيص (الا اذا نوى)
 ذلك المصدر

تقدير ثبوت المصدر المنقضي اقتضاء والمصادر كاملاً لا تنسب إلا لغة لا اقتضاء قلنا ان
ما ثبت لغة هو المصدر الدال على الماهية لا الأفراد مثلاً ان لا آكل دال على مطلق
الآكل وهذا المطابق لا يوجد في الخارج الا في ضمن فرد والاول مدلول لغوي
والثاني اقتضاء في كلاهما مصدر الفعل ولا يعم على ان قولنا ان المصدر ان ثبت
اقتضاء لا يعم صادق وان لم يصدق طرفاً لان صدق الشرطية لا يثبت في صدق
طرفيها (قوله لانه جزء مدلول الفعل) علة لثبوت لغة لا اقتضاء لان اللفظ
يدل على جزئه لغة لا اقتضاء وانما لا يعم هذا لانه يدل على الماهية دون الأفراد
ولا يعم بخلاف المصدر المذكور صريحاً نحو لا آكل اكل وان اكلت اكل فانه
بمعنى عام كلياً (قوله لا يعم كلاً لا يعم المقتضى) الا ان المصدر لا يعم دلالاته
على الماهية من حيث هي والمقتضى لا يعم لثبوت ضرورية فيقتصر على قدر
الضرورة (قوله كلام الجامع) قالوا المذكور في الجامع يخالف الروايات
المشهوره ولهذا جلد البعض على ما قال ان خرجت خروجاً ولا يخفى عليك ان
هذا الخلل في غاية البعد لانه لم يقع فيه لفظ خروجاً ولذا قال اكن المفهوم من
ظاهرة انه يعم (قوله وهو نكرة في موضع النفي) لان الشرط في معنى النفي قيل
الاولى في توجيه ما في الجامع ان معنى الايمان على العرف والذا قبل خرجت من
البلد يعم في العرف السفر ولا يخفى ضعفه اذ لم يذكر في الجامع لفظ من البلاد حتى
يفهم منه السفر (قوله فثبت تصح نية نوع دون نوع) وهذا ليس من
تخصيص العام بالنية ولا من عموم المقتضى بل من قبيل ارادة اعمدة مفهوم
المشتركة اللفظي او احد نوعي الجنس كافي الياس في ذلك جائز في المقتضى فثبت
بكون المستثنى المذكور منقطعاً (قوله وهي ان يسكن في بيت واحد لا بعينه)
قيده بقوله لا بعينه احترازاً عن النية بالسكنى في بيت واحد بعينه فان النية فيه
لغوم صحة النية في بيت واحد لا بعينه لا لكونه من عموم المقتضى بل لكونه احد
نوعي الجنس او احد مفهومي المشتركة اللفظي (قوله وهي ان يسكن في دار واحدة)
وان كانت قاصرة لدار المساكنة في الدار اتصال في قواعد السكنى من اقامة الماء
وغسل الثوب وغيرهما لا في اصل السكنى بخلاف السكنى في بيت واحد لانه
اتصال في اصل السكنى وهو معنى المساكنة (قوله بناء على ان فهم الكامل)
فان قيل بعد ان فهم الكامل من المطابق فاي حاجة الى النية قلنا اليقين في مثل
ذلك يقع على الدار عادة وان كانت قاصرة فان السكنى في دار واحدة تسمى
مساكنة عرفاً وان كان كل من السكان في بيت على حدة ومعنى الايمان على

النية في وضع نية نوع دون نوع بخلاف
الخاصة الى هيشم (كالمساكنة) فانها
لما تنوعت الى كاملة وهي ان يسكن
في بيت واحد لا بعينه وقاصرة وهي
ان يسكن في دار واحدة صحيحة الكاملة
اذ قال لا ساكن ولا بناء على ان فهم
الكامل من الاطلاق وان وقع على
الدار بلانية (والخروج) فانه لما تنوع
الى مدبر من شخص وغيره صح نية المدبر
بخلاف ما لو نوى في الاول المساكنة
في مكان بعينه وفي الثاني الخروج الى مكان
بعينه حيث لم تعمل نية اصلاً (هو الصحيح)
لا ما ذهب اليه صاحب الكشف
ولا ما ذهب اليه ابو هيشم اما الاول فلما
سيأتي ان نفي الحقيقة ينفي اثبات
بعض الأفراد وما ذكر في الجامع
لم يقب فيه نفس الحقيقة بل نوع منه فان
الخروج لما تنوع الى النوعين صح نية
احدهما سادانه وان لم يصح قضاء لما فيه
من التخصيص واما الثاني فلان النوعين
لا تنافيا بحيث لم يمكن اجتماعهما
واريد الجنس من حيث حقيقة لا من حيث
هو هو وجب ان يثبت احدهما (الاذا)
اظهر) استثناء مما بقي بعد الاستثناء
الاول يعني ان المصدر الغير المنتزع لا يعم
الاذا اظهر بان يقال مثلاً لا آكل اكل
ونوى اكل دون اكل يصح (كالمذكورات)
من الفاعل والمفعول وغير ذلك فانها اذا
اظهرت نعم ايضا فيصح تخصيصها

والا ورد ههنا انه في هذه المسائل
يبحث بالنظر الى كل فاعل ومفعول وغير
ذلك وهذا دليل العموم اجاب عنه بقوله
(والخشب بـكل) اي بكل حرف من
جزئيات المصدر والفاعل والمفعول ونحو
ذلك (في كل) من الصور المذكورة
للبيان (لوجود المحلوف عليه) في تلك
الجزئيات (للالعموم) المتأني للاقتضاء
ونفي نفس الحقيقة فان قلت لا شك في صحة
قولنا ان اكلت اولا اكل الاخيرا وان
اغتسلت الا من جنابة ولا اكلم فلانا
الاحمال قياسه ولا اترج الاكوفية
ولا اخرج الامكان كذا اوزمان كذا
والاستثناء فرع العموم فلو لا العموم
لما صح الاستثناء قلت هذه الامثلة من
قبيل المحذوف لا المقضى والاستثناء
قرينة للحذف فلا اشكال وتحقيق
مذهبا ان لا اكل مثلا لنفي نفس
الحقيقة فلا يحتمل اثبات بعض الافراد
للاضافة الظاهرة بين نفيها واثباتها فلو
قوى ما كولا دون ما كولا او كلا دون
اكل فقد قوى ما لا يحتمله اللفظ بخلاف
لا اكل شيئا او كلا اذ يقصد به المتكلم
بعدم التعيين لما هو معين عنده فاذا
فسره ببيان نفيه فقد عين احد محتملاته
ونظيره الفرق بين قرائتي لأرب فيه بالفتح
والرفع على ما تقرر من الفرق بين نفي
الجنس ونفي الفرد المهم

العرف لاعلى حقيقة انقضى فصار العرف مذهباً من صرف النطق الى السكامل
المنقهم منه فاحتاج الى النية بخلاف الناس فان العرف جعله مستقراً عن
النية (قوله في مكان بهينه) لوقال في بيت بهينه لكان اولى (قوله لان
ما ذهب اليه صاحب الكشف) من ان المصدر المقدر المتأني عام ينافى على ان
ذكر الفعل ذكر له مصدر فان قيل ان نفي الحقيقة وان كان ينافى اثبات بعض
الافراد لانه لا ينافى في الافراد بل يستلزم وما ذكره صاحب الكشف هو عموم
الافراد المنفية لاثبات بعض الافراد قلنا القول بعموم الافراد المنفية يستلزم
القول بجواز التخصيص بالنية فثبت المناقاة (قوله وما ذهب اليه ابيهم)
اعني انه لا يعم وان تنوع نوعين (قوله فان الترويج المتزوج) فيه انه لا يثبت
عدم نفي نفس الحقيقة تأمل (قوله صح نية الخفهم ما) اعني نية السفر وجه
الاختصاص انه بهذه النية لم يترتب الجزاء من تحرير عبده او طلاق زوجته
ونحوهما بالترويج الى السوق ونحوه (قوله الا اذا التهم) هذا الاستثناء منقول
ان عم المصدر المتأني ولو خصص بالمتدبر لكان منقطعاً (قوله لوجود المحلوف
عليه لالعموم) حتى لو تصور الاكل متلابدون الطعام لحصل الخشب ايضا ولو
كان الخشب للعموم لما حصل بدون الطعام (قوله المتأني للاقتضاء ونفي نفس
حقيقة الفعل) اما الاول فلان المتأني ثبت ضرورة فلا يعم ولان العموم صفة
اللفظ والاقتضاء صفة المعنى واما الثاني فلان العموم يقتضي ارادة الافراد وذلك
ينافي ارادة نفس الحقيقة ولان العموم يستلزم جواز التخصيص بالنية وذلك
ينافي نفي الحقيقة لانه يستلزم نفي جميع الافراد فان قيل الخشب لا يسلم كون
العموم منافياً للاقتضاء ونفي الحقيقة بل يقول بعموم المتأني ويستدل بنفي
الحقيقة في الامثلة المذكورة على العموم كما سبق قلنا الجواب بتحقيق لا الزام
لانه منع بطريق الحمل وقد يتوهم ان قوله ونفي نفس الحقيقة عطف على قوله
لعموم عطف العلة على المعلول على زعم الخصم ولا يخفى عليك بعده كيف وان
وجود المحلوف عليه في كل من تلك الجزئيات انما هو لنفي الحقيقة فلا يصح ان
يقال ان الخشب في كل لوجود المحلوف عليه لان نفي الحقيقة (قوله قلت هذه
الامثلة) اي ما ذكر فيه الاستثناء اعني ان اكلت الاخيرا اه فلا يرد عليه انه قد
ذكر انما ان هذه الامثلة من قبيل الاقتضاء لا الحذف حيث قال مفرعاً على عدم
عموم المقضى وتبطل نية تخصيص فاعل ومفعول اه (قوله بين نفيها واثباتها)
الضمير الاول راجع الى الحقيقة والثاني الى الافراد (قوله عدم التعيين لما هو

معين) ولو قال عديم تعين ما هو معين اسكان اخصر واولى والمراد عدم التعيين
 للمخاطب وكذا المراد بالاحتمال في قوله احد محتملانه هو الاحتمال بالنظر
 الى المخاطب يعني ان المخاطب يعلم ان المحلوف عليه في لا آكل شيئا او كلاما مثلا
 هو الشيء المعين والا كل المعين عند المتكلم لكنه قصد عدم تعيينه له فاحتمل عنده
 لذلك المعين والغيره فاذا فسر ببيان نية فقد عين احد محتملانه عند المخاطب
 (قوله ولذا صح ان يقال بالرفع اه) اعلم ان النكرة في الاثبات تفيد البعضية
 وتحتمل الاستغراق كافي قوله علمت نفس ولما كان قصدهم جعل النفي والاثبات
 في طرفي التقيض جعلوا النكرة في النفي للاستغراق وتحتمل عدمه مرجوحا
 كافي قولك لا رجل في الدار بل رجلان او رجل واحد وذلك يجعل النفي راجعا الى
 وصف الوحدة المفردة اي المجردة عن العدد هذا اذا كانت مجردة عن كلمة من
 لفظا او تقدير ايا كافي لا رجل بالرفع واما اذا كانت مع من الاستغراقية لفظا نحو
 من رجل في الدار او تقدير نحو لا رجل في الدار بالفتح فهي نص في الاستغراق
 لا تحتمل عدمه لانه لنفي الجنس وذلك يستلزم نفي جميع الافراد حتى لا يصح
 لا رجل بل رجلان لكن لما كانت دلالة عليه بطريق الاقتضاء لا اللغة لم يجعله
 اصحابنا من باب العام والخاص تخصيصه وذلك يسافي نفي الحقيقة فكان نحو
 لا آكل نظير نحو لا رجل في الدار ولا ريب فيه بالفتح في كونه لنفي الحقيقة ونحو
 لا آكل شيئا او كلاما نظير نحو لا رجل ولا ريب فيه بالرفع في كونه لنفي الفرد المبهم
 (قوله فاندفع ما ذكر) وجه الاندفاع ان في المصدر المذكر زيادة على المصدر
 المقدر فيكون تأسيسا لا تأكيدا لانه سائل ان يقول ان ما ذكر في التلويح مسمى على
 نصريهم بان المصدر في لا آكل كالتأكيد فانه يستلزم ان لا يكون فرق بينه
 وبين المصدر الثابت لغة في ضمن الفعل بل الواجهة في الدفع ان المصدر المذكر
 صريح في سياق النفي يفيد العموم واذا كان تأكيد للمصدر الضمني حل ايضا
 على العموم ولا يلزم منه صحة حل الضمني على العموم ابتداء بلا قرينة (قوله
 ما اضمر ضرورة صدق المتكلم) مثل قوله عليه السلام رفع عن امتي الخطأ
 والنسيان وانما الاعمال بالنيات لاصيام لمن لم يمتنع من الليل فان صدق الخبر برفع
 الخطأ والنسيان وبكون الاعمال بالنيات وبانتفاء الصيام عن لم يمتنع من الليل
 يتوقف على تقدير لان نفس الخطأ والنسيان واقعان غير مرفوعين وكذا نفس
 الاعمال تقع بلا نية وكذا الصوم يوجد بدون النية فلا بد من التقدير اصدق وهو
 الحكم اي رفع حكم الخطأ وكذلك الباقي (قوله وما اضمر لصحته عقلا) نحو

ولذا صح ان يقال بالرفع لا رجل في الدار بل
 رجلان او رجل واحد ولا يصح بالفتح نحو لا رجل
 بل رجلان او رجل واحد فاندفع ما ذكر في التلويح
 ان المصدر في قولنا لا آكل كالتأكيد
 والتأكيد تقوية الاولى من غير زيادة
 فهو ايضا لا يدل الا على الماهية (وعلامته)
 اعلم ان عامة الاصوليين واصحاب النسائي
 اصحابنا المتقدمين واصحاب النسائي
 والمعتزلة جعلوا ما اضمر في الكلام لتخصيصه
 ثلاثة اقسام ما اضمر ضرورة صدق المتكلم
 وما اضمر لصحته عقلا

وما اضمر لخصته شرعا وهو الكل مقتضى وههنا قسم رابع وهو ما اضمر لخصته انكذف المبتدأ والمجرور فعل الشرط في مثل ان زيد قام وامثال ذلك ومن هذا القبيل التخصيمات وخالفهم الامام نجر الاسلام ونسب الائمة وصدر الاسلام ابو اليسر وصاحب الميزان رحمه الله تعالى وقالوا المقتضى ما اضمر لخصته الكلام شرعا وجعلوا ما وراءه محذوفا او مضمرا ولما اخبر ههنا مختارهم احتج الى بيان علامة تميزها بالمقتضى عن غيره فتبيل وعلامته اى علامة المقتضى (ان يصح به المذكور) اى يتوقف على اعتباره صحة الكلام المذكور (شرعا) اى يصح من جهة الشرع لا اللغة بخلاف المحذوف والمضمر قال الامام خمس الاثمة المحذوف غير المقتضى لان من عادة اهل اللسان حذف بعض الكلام للاختصار اذا كان فيما يلقى منه دليل على المحذوف ثم ثبوت المحذوف من هذا الوجه يكون لغة وثبوت المقتضى يكون شرعا لا لغة وانما حذف نجر الاسلام هذا القيد لان الصحة في الاصول اذا اطلقت يراد بها الصحة الشرعية وذكر ههنا زيادة التوضيح (وشروطه) اى المقتضى (ان لا يلقى) المذكور (عند ظهوره) اى ظهور المقتضى ذكر هذه العبارة في اكثر نسخ اصول نجر الاسلام رحمه الله في بيان العلامة فتبيل في توجيهها ان لا يتغير ظاهر الكلام عن حاله واعرابه عند التصريح به باليقي كما كان قبله

واما ال القرية وحرمت عليكم امهاتكم فان الاول مقتضى اخبار الاهل والاشقي الوطني او النكاح فان الاحتكام لا تنطبق بالاعيان بل بافعال المكلفين (قوله) وما اضمر لخصته شرعا) فهو مقتضى عبد الله عني بالغ كذا تقدم (قوله) ونسبهم الامام نجر الاسلام اه) وانما خالفهم لانهم لما رأوا ان العموم متحقق في بعض افراد هذا النوع فحوظا قن وان خرجت فمبدي حركتها تقدم والمقتضى لا يتم عندنا عدلوا بالضرورة عن مسالك القدماء وفرقوا بين ما يقبل العموم وما لا يقبل وجعلوا ما يقبل العموم شيئا آخر غير المقتضى وهو محذوف ومضمر ووضعوا له علامة يعرف بها وهي ان المحذوف اذا قدر مذكورا انقطع الحديث المضاف الى المذكور عنه وبضاف الى ذلك المقدور اعدم التشابه كذا في وسأل القرية فانه اذا قدر الاهل يضاف السؤال اليه بخلاف المقتضى فانه لا يتحقق المقتضى اسم فاعل وتقريره لا ينقل الحكم عنه اية وبما حصل هذا الفرق ان الكلام يتغير في المحذوف بعد تقديره مذكورا بخلاف المقتضى حيث لا يتغير الكلام فيه بعد تقدير المقتضى ولا يثنى عليك ان هذا الفرق منقوض بقوله تعالى قلنا اضرب به صالة الجبر فان جرت اى فضرب فاشتق الجبر فان جرت فانه من قبيل المحذوف عندهم لا المقتضى لعدم كونه امرا شرعيا مع ان الكلام لا يتغير بعد تقدير المحذوف بل يتقرر كالاول كافي المقتضى بل الفرق ان المحذوف امر لغوي والمقتضى شرعي ولذا اختار الشارح هذا الفرق وقال وعلامة المقتضى ان يصح به المذكور شرعا لا لغة بخلاف المحذوف والمضمر فانه يصح به المذكور لغة (قوله) محذوف او مضمر) كلمة اول التغيير في العبارة لا تمنع الجمع (قوله) اى يصح من جهة الشرع لا اللغة) ولو قال لا اللغة ولا العقل ولا الضرورة صدق الاحتكام لكان اشبه تأمل (قوله) لان غرضه الرداء) لانه يقتل الرد لان رد هذا القيد ومتاركة يسمى طلاقا فحملنا عليه لانا لو حملناه على حقيقة الطلاق يكون لغوا لانه حينئذ يكون توكله بالطلاق وليس ذلك واسع المولى لان الشخص لا يقدر على التملك بماله وهو لا يملك هذا الطلاق فيلغو بالضرورة ولان الحل على الرد الباقى بحال العبد المتبرد لانه ادنى من الطلاق لانه دفع والطلاق رفع للقيد الثابت والدفع ادنى من الرفع فيحمل عليه بخلاف ما لو قال طلقها اطلقه تقع عليه فانه يكون اجازة لان وقوع الطلاق عاجها تختص بالنكاح النازل فيحمل عليه لعدم احتمال الرد بخلاف قوله طلقها رجعية فانه يكون اجازة ايضا لان الرجعية لا تكون الا في الطلاق الواقع (قوله هذا المعنى) اى عدم كون المذكور لغوا

لغوا عند ظهور مقتضى (قوله عليه) راجع الى المعنى المذكور (قوله
 وجوده) اى ضد المعنى المذكور اعنى كون المذكور لغوا عند ظهور
 المقدور (قوله في غيره) اى غير المقتضى اعنى المحذوف والمبارمة لى بالوجود
 وهذا لان كون المذكور لغوا عند ظهور المحذوف ليس بشرط فى المحذوف كما فى
 قوله تعالى فاضرب بعصا الحجر كما ذكرناه وفيه رد على نفي الاسلام حيث جعله
 علامة للمقتضى لاشترط ولا يخفى عليه لئلا يعم الا يدخل له فى كون المعنى
 المذكور شرطا لعلامة (قوله لا يقع الطلاق) وقال زفر والسافى يقع به
 لانه جزء مستتبع بعقد النكاح فيكون محلا لحكم النكاح فيكون محلا لطلاق
 فيثبت الحكم فيه توفيقه لخلق الاضافة ثم يسرى الى الكل كما فى الجزء الشائع
 فهو نصفك طالق بخلاف ما اذا اضيف اليه النكاح وقيل تكفى بذلك لان
 التعمد فيه ممنوع اذا حرمة فى سائر الاجزاء تغلب الحل فى هذا الجزء فلا يسرى
 وفى الطلاق الامر بالعكس قلنا انه اضاف الطلاق الى غير محله فيقولون محل
 الطلاق ما يكون انقيده فيه لانه رفع انقيده ولا قيد اليد وانما القيد فى النفس وهو
 ليس بجزء كوروه وظاهر لامة مقتضى لانه اصل المذكور فلا يكون تابعه له فى الثبوت
 والحكم ولهذا لا تصح اضافة النكاح اليها بخلاف الجزء الشائع فهو النصف
 والثلث لانه محل للنكاح عندنا لكونه محلا لسائر التصرفات كالبيع فانه يصح
 بيع النصف الشائع وبخلاف ما يعم به عن الجمله كالزينة والعنق والرأس والوجه
 والروح والجسد والعرج لانها فى حكم النفس عرفا (قوله الكفار لا يخاطبون
 بالشرايع) اى التى يراد بها وجه الله وطاعته اعنى العبادات لانهم مخاطبون
 بالاعمال الشرعية اكونهم اهلا لادائها بخلاف العبادات فانه لما لم يكن
 اهلا لتوابع الاخرة لم يكن اهلا لوجوبها ايضا فكان الخطاب موضوعا عنه
 ولزمه الايمان بالله لانه اهل لادائه ووجوب حكمه ولم يجعل مخاطبا بالشرايع
 بشرط تقديم الايمان لانه رأس امباب اهلية احكام نعيم الاخرة فلم يصح ان يجعل
 شرطا مقتضى كفاي التلويح (قوله اذا قال لعبد كفر عن عيذك ام) يعنى لو قال
 لعبد كفر عن عيذك بالمال لا يثبت اعتناق المولى هذا العبد اقتضاء بناء على ان
 التكفير بالمال لا يكون الا فى الحر فية مقتضى ثبوت العتق فى هذا العبد مقدم ما على
 تكفيره بالمال لانه ما لم يكن حرا لا يملك ما لا يحق يكفر به وانما لا يثبت ذلك لان
 الاعتناق اصل فى اثبات الاهلية لذل لان العبد ليس سائر التصرفات فلا يجوز ثبوته
 اقتضاء وتبعها ومن هنا ظهر الحل فى كلامه فى موضعين الاول انه ترك قيدها

اخول لا يخفى ان تفسير الكلام عن حاله
 واعترافه عند التصريح بالمحذوف لا يستلزم
 ان يكون المذكور لغوا غاية ما فى الباب
 ان يعمد معنى غير الاول وهو لا يستلزم
 الا لغوا فالصواب ان يقال معناه ان
 لا يكون المقدور بحيث اذا صرح به لا يبقى
 الكلام مفيدا اصلا كما اذا قال المولى
 لعبده المتزوج بلاذنه طلقها فانه
 لا يكون اجازة اقتضاء باعتبار ان
 الطلاق يقتضى سبق النكاح لان غرضه
 الرد ولو ثبت الاجازة اقتضاء يصح كون
 المقتضى اعنى قوله طلقها نكاحا كى لا يحضرا
 بالطلاق وليس ذلك فى وسع المولى فيلغو
 بالضرورة ولما كان هذا المعنى خارجا عن
 المقتضى وهو موقوف عليه ولم يشرط
 وجوده ضده فى غيره جعلته شرطا
 لعلامة (و) شرطا ايضا ان يصلح اتباعا
 للمذكور بان يكون المقدور ادى من
 المذكور او مساويا له فان تباينى قد يستتبع
 مثله لان يكون اعلى منه واصلا وهذا
 قلنا اذا قال لاحر انه يدك طالق لا يقع
 الطلاق لان اليد لا تستتبع النفس وقلنا
 الكفار لا يخاطبون بالشرايع لان فروع
 الايمان لا تستتبع الايمان ولنا اذا قال
 لعبد كفر عن عيذك لا يثبت الاعتناق اقتضاء
 لان اهلية الاعتناق اصل لسائر التصرفات
 فلا يثبت تبعها الى غير ذلك من الفروع
 (وهو) اى اقتضاء النص (كالدلالة)
 فى افادة الحكم قطعيا واشتركا الثابت
 بهما فى الاضافة الى النص ولو بواسطة

لا بد من ذكره اعني قيد بالمسال والشاقى الاولى ان يقول لان الاعتناق اصل
في اثبات الاهلية لاسائر النصرفات كذا كراهه فتأمل وكذلك الحال انه لو قال لعبد
تزوج اربعا من النساء فانه لا يثبت به اعتناقه هذا العبد اقتضاء مع ان تزوج
الارباع لا يكون الا في الحر لما ذكرنا من ان الاعتناق اصل فلا يصح ~~قول~~ مقتضى
(قوله فصار المالك بحكمه) وهو العتق (قوله بخلاف القياس) يعني ان
الثابت بالقياس ليس كالثابت بنفس النظم فان الثابت بالقياس فلتى بخلاف
الثابت بالنظم ولا يخفى عليك ان معنى الثبوت بالقياس هذا الثبوت بالنظم
بواسطة القياس وادفاه القياس مظمر لا مثبت (قوله بخلافهما) فان للدلالة
ليست بناء على الحاجة والضرورة ~~كما تقدم~~ (قوله فصل لما فرغ من
الاستدلالات الصحيحة) اعني الاستدلال بالعبارة والاشارة والدلالة والاقتضاء
اعلم ان الشافعية قسموا الدلالة الى منطوق ومعناه وخالفوا دلالة المنطوق
مادل عليه انا فظ في محل النطق وجعلوا ما سمي به عبارة واشارة واقتضاء من هذا
القبيل وقالوا دلالة المفهوم مادل عليه انا فظ في محل النطق ثم قسموا المفهوم
الى مفهوم موافقة وهو ان ~~يشتبهون~~ المسكوت عنه موافقا للحكم للمعطوف
به ويسمونه بخوى الخطاب ولحن الخطاب وهو الذي سمي به اشارة لدلالة النص كما في قوله
فعلى فلا تقل اهما الى والمعروف مخالفة وهو ان يكون المسكوت عنه مخالفا
للمعطوف به في الحكم ويسمونه بدلالة الخطاب وهو المعبر عنه بتخصيص
الشيء بالذكر ثم قسموا هذا القسم الى ثمانية اقسام وذكرناه الشرائط الخمسة
التي ذكرها الشارح وقالوا في آخر ذكر الشرائط او غير ذلك مما يقتضي تخصيص
المنطوق بالدلالة اشارة الى ان شرط مفهوم المخالفة غير مختص في الخمسة
المذكورة بل يرجع شروطها الى ان لا يظهر اختصاص المنطوق بالدلالة كقاعدة
غير نفي الحكم عن المسكوت عنه والى هذا اشار بما نقله عن الامدى بعد ذكر
الشروط بقوله وبالجمله لولم يظهر سبب من الاسباب الموجبة للتخصيص سوى
نفي الحكم ومنه ظهر اندفاع ما ذكره في التوضيح حيث ذكر اربعة من الشروط
التي ذكرها ثم قال ان موجبات التخصيص لا تنحصر في تلك المذكورة ان شئ
الجلس الطويل العريض العميق يخبر فان شيئا من الاربعة المذكورة لا يوجد
في هذا المثال ومع ذلك لا يراد منه نفي الحكم عما عدا الى آخر ما ذكره من مادة
التبعض ووجه الاندفاع ظاهر (قوله وكان مفهوم موافقة لا مخالفة) اشارة الى
ان اولوية الحكم في المسكوت عنه ليست بشرط على ما ظن ولهذا قال في محل

الدلالة

فان المنتضى مع حكمه حكم النص بمنزلة
الشرآه اوجب المالك والمالك اوجب العتق
في الترتيب فصار المالك بحكمه حكما
للشرآه فصار الثابت به كالثابت بنفس
النظم بخلاف القياس (الا عند
المعارضة) فان دلالة النص حينئذ
تترجح عليه لثبوته بناء على الحاجة
والضرورة بخلافها (فصل) لما فرغ
من الاستدلالات الصحيحة اراد ان يبين
فساد وجوه استدلال بها بعض العلماء
فقال (استدل بوجوه) اخر غير ما ذكر
(فاسدة) عندنا (منها مفهوم المخالفة)
وهو ان يكون المسكوت عنه مخالفا
للمذكور في الحكم اثباتا ونفيا ويسمى
ايضا دليل الخطاب وقد ذكرناه شروطا
منها ان لا تظهر اولوية المسكوت عنه
بالحكم او مساواته فيه والاستانتم ثبوت
الحكم في المسكوت عنه وكان مفهوم
موافقة لا مخالفة

الدلالة ان الفرع في الدلالة مساوي للاصل او اعلى منه فان قيل ان مادة مساواة
الفرع للاصل في اى قسم تدخل عند الظان اذ ليس في باب القياس لان الفرع
لا يدان يكون ادى من الاصل في القياس قلنا يلزمه اثبات الواسطة بين مفهومى
متوافقة ومخالفة لكنه بعيد على ما ذكره التفنازاني في حاشية المختصر (قوله فالتقيد
به) اى بالجور لذلك اى للغالب من حال الربائب لا يكونه شرطاً في حرمة الربائب
عليه حتى تكون الاذى ليست في مجور الزوج حلالاً ولاهذى وكون قيد الجور
خارجاً مخرج الغالب اكتفى في موضع احلال الربائب بنفى الدخول في قوله تعالى
فان لم تكونوا دخلتم بهن فلا جناح عليكم ولو كان الجور شرطاً في الحرمة لما اكتفى
بالدخول في الاحلال فعلم ان شرط الحرمة هو الدخول للام لا كونها
في مجورهم فان قيل يجوز ان تكون علة الحرمة مجموع الدخول والجور ثم تنفى
الحرمة بانتفاء احد جزئى العلة فلا يكون ثبوت الاباحة عند انتفاء الدخول
دليلاً على ان الجور ليس شرطاً في الحرمة بل خارج مخرج الغالب اجيب ببيان ان
الحكم المتعلق بالشرطين يقتضى بانتفاء احدهما لكن لانسلم ان الحرمة ههنا متعلقة
بالشرطين لان العادة في امثاله في مقام النفي نفي الجزئين معا ونفى العلة مطلقة فانه
لا يقال انتفى حرمة الربا بانتفاء العلة اعنى الجنسية او القدر بل يقال انتفى
لانتفاء العلة او يقال لا انتفاء الجنس والقدر وفيما نحن فيه لما اكتفى بنفى المعين اعنى
الدخول علم انه هو المناط وحده (قوله فنقول في الغنم الساعة زكاة) فان
وصف الغنم بالساعة حينئذ لا يدل على عدم وجوب الزكاة عند عدم السوم
وانما ثبت عدم وجوبها في غير الساعة بدليل آخر وهو قوله عليه السلام ليس
في العوامل والحوامل صدقة (قوله او ان يصكون الغرض) تمثيل لقوله
او لحادثة خاصة بالذكور على ترتيب الالف والنسب اى غرض المتكلم ببيان الحكم
لمن له الساعة لا العلوقة وذلك بان يكون المتكلم عالماً بان السامع لا يعلم وجوب
الزكاة في الساعة ويريد بيانه له فلا يدل على نفيه عن غير الساعة وان فرق بين هذا
وبين ما ذكر في الشرط الرابع ظاهر ولو جعل ما يكون ذكره لحادثة خاصة شرطاً
مستقلاً غير مندرج تحت الثالث لكان اولى (قوله وانما قلنا ان الاستدلال به
قاسد) استدلال اصحابنا على فساده بوجوه الاول لو ثبت ذلك فاما ان يثبت بلا
دليل او بدليل والا اول باطل بالاتفاق والثاني اما ان يكون بدليل عقلى ولا مدخل
للعقل في اثبات اللغة والدلالة للوضعية ثابتة على شرطه التواتر لان الاحاد تفيد
النفي وهو غير معتبر في اثبات اللغة ولو سلم كفايتهم اخلا تفيد ههنا لانها انما تفيد

وممن ان لا يكون خارجاً مخرج الغالب
المعتاد منسل وروايتكم الاذى في مجوركم
فان الغالب كون الربائب في الجور
فالتقيد به لذلك لان حكم الاذى ليس
في الجور بخلافه ومنها ان لا يكون اسؤال
سائل عن المذكور او لحادثة خاصة
بالمذكور منسل ان يسأل هل في الغنم
الساعة زكاة فنقول في الغنم الساعة
زكاة او ان يصكون الغرض ببيان ان
له الساعة لا العلوقة ومنها ان لا يكون
بلهالة الخطاب بان لا يعلم وجوب زكاة
الساعة ويعلم وجوب زكاة العلوقة
فيقول عليه السلام في الغنم الساعة زكاة
فان التخصيص حينئذ لا يكون لنفي الحكم
عما عداها بل للاعلام ومنها ان لا يكون
لدفع توهم التخصيص بالاجتهاد لولا
التقيد بالوصف مثلاً اذا قيل في الغنم زكاة
يحتمل ان يخرج المجتهد الساعة من
عموم الغنم ويخص الوجوب بالعلوقة لدليل
يقضى ذلك فيقال في الغنم الساعة زكاة
له لا يخص قال الامدى رحمه الله
وبالجملة لولم يظهر سبب من الاسباب
الموجبة للتخصيص سوى نفي الحكم في محل
السكوت فهل يجب القول بنفى الحكم
في محل السكوت تحقياً فانما لفظة التخصيص
اولا يجب وانما قلنا ان الاستدلال به
قاسد (فانه لو ثبت فيه نفي)

النان عند سلامتهم عن المعارضة بمثلهما وهم ناغیر سالمة عنهم انان أئمة اللغة قد
 اختلفت في كل نوع من انواع المفهوم فتعارضت فلا تنفید الا الشك واللغة لا تثبت
 بالشك بالاتفاق والتواتر ونحوه غیر متعققی ههنا والامسا وقع الخلاف فیسه
 فلا یثبت المفهوم واجیب عنه بمنع اشتراط التواتر في افادة الآحاد العلم فان
 الآحاد مقبولة في اللغة كالاسمی والخایسل وسبویه ورد بان نقل الآحاد انما
 يكون معتبرا اذا نقلوا انه لغة كل عرب ولم يتفق ذلك وحيداً يجبوزان يكون ذلك
 لغة بعضهم فلا يكون حجة الاعلى من التزمه الثاني انه لو ثبت ذلك في الامر لثبت
 في الخبر ايضاً وهو باطل اما الملازمة فتشبيد كل من الامر والخبر بالوصف يعني
 ان المعنى الذي ثبت به المفهوم في الامر وهو الحذر عن عدم الفائدة قائم في الخبر
 ايضاً فالفرق تحكمكم واما بطلان الملازم فلان من قال في السام الغنم الساعة لم يدل
 على خلافة لجواز ان يكون ثمة غنم علوفة ايضاً وهذا معلوم من اللغة قطعاً
 واجیب عنه بوجهين احدهما بمنع انتفاء الملازم مستقداً باننا نلتزم ان الخبر
 في الدلالة على المفهوم مثل الامر وما ذكرتم من المثال ظاهر في اني العلوفة
 الابدليل والثاني بمنع الملازمة مستنداً بانه قياس الخبر على الامر ولا مدخل
 لقياس في اثبات اللغة ورد اما الاول فلانه لم ينقل عن من ينسب المفهوم الاتزام
 المذكور فلا يصلح سند المنع واما الثاني فلانه ليس بقياس في اللغة لان القياس
 الحاق مسمى باسم اسمي آخر باسم لم يسمع للاول من اهل اللغة وسمى به الثاني لمعنى
 يستلزم الاسم وجوداً وعدماً ووجد في الاول ومعلوم انه ليس ههنا كذلك ثم قيل
 بل الحق في الجواب الفرق بين الامر والخبر وان الخبر وان دل على ان المسكوت
 عنه غير مخبر لكن لا يلزم منه ان لا يكون ما تضمنه الخبر حاصلًا للمسكوت عنه
 لجواز حصوله بدون الخبر لان له خارجاً فيجبوزان يحصل ذلك الخارج للمسكوت
 عنه بخلاف الامر فانه اذا دل على ان المسكوت عنه غير محكوم به لزم ان لا يكون
 حاصلًا للمسكوت عنه اذا خارج للحكم فيجبري فيه ما يجبري في الخبر ورده هذا
 ايضاً بوجه الاول ان المانعين للمفهوم ذهبوا الى بطلان الفرق بين الامر
 والخبر فلا يلتزمونه الثاني ان المسكوت عنه اذا جازان يحصل له ما تضمنه الخبر من
 الخارج كان اولي بالنفي لان السلب يستلزم تصور الايجاب واما اذا لم يجز ان
 يحصل للمسكوت عنه ذلك لعدم الخارج فهو معدوم فيه والمعدوم لا ينفي
 الثالث ان المسكوت عنه اذا جازان يحصل له ما تضمنه الخبر من الخارج فالمنطوق
 به كذلك فتخصيصه بالوصف تخصيص للخاص الرابع انه لو صح المفهوم ثلثاً

صح أن زكاة الأبل السائمة والعلوفة لا يجتمعان ولا متعزفا كما لا يصح لا تقل له أف واضربه واللازم باطل وهو ظاهر وبيان الملازمة أن وزانه في مخالفة مفهوم كل منهما المنطوق الآخر وزان قولك في مفهوم المواظقة لا تقل له أف واضربه ولا شك أن ذلك غير جائز فكذلك هذا وانما لم يجز ذلك لوجهين أحدهما أن منطوق كل منهما مع مفهوم كل منهما متعارضان والمنطوق أقوى من المفهوم فيندفع المفهوم فلا يبقى لذيتك القيسدين السائمة والعلوفة فائدة إذ فائدة التقييد المفهوم فيكون بمثابة قولك أدرك الغنم فيضيع ذكر القيسدين والثاني أنه تناقض فإن مفهوم كل مناقض لمنطوق الآخر جيب أولا بأننا لانسلم أنه وزان لا تقل له أف واضربه لأنه صريح بتركه بالمفهوم وثانياً بأن الفائدة في ذكر القيسدين يجوز أن تكون عدم تخصيص أحدهما عن العام وهو الغنم فإنه ظاهر في تناول الخاصين ويمكن إخراج أحدهما عنه بالأجناس تخصيصه على ما تقدم في الشرط الخامس وإذا ذكرهما بالخصوصية لم يمكن ذلك فإن في العلوفة زكاة عند الخصم أي الجيب وثالثاً بأنه لا تناقض في الظواهر مع إمكان الصرف عن معانيها لدليل ودفع التناقض أقوى دليل عليه والدلالة على المفهوم ظاهر لا قطعي فترك بالمنطوق القطعي فلا تناقض قلنا يجوز أن يكون المصريح به لفظاً عاماً وهو أيضاً ظاهر عندهم لأنص فلا يندفع التناقض والرابع لو كان المفهوم حقاً لما ثبت خلافه واللازم باطل ببيان الملازمة أنه يلزم التعارض بين المفهوم ودليل خلافه والاصل عدم التعارض وأما بطلان اللازم فلأنه قد ثبت في نحو لا تأكلوا الربا ضعفاً مضاعفاً إذ مفهومه عدم التمسك بالقليل من الرباع أن النهي ثابت في القليل والضعف كثير أجيب بمنع الملازمة وقوله ويلزم التعارض منوع فإن دلالة قوله تعالى لا تأكلوا الربا على إباحة القليل منه ظاهر لا قطعي ودلالة دليل خلافه وهو قوله تعالى وحرم الربا على الظاهر فيترك به (قوله لأن الخصم لا يدعي الوضع) ولو سلم أنه يدعيه لكنه لا يلزم من عدم الوضع عدم الدلالة اللفظية مطلقاً كيف وإن قوله تعالى لا تقل لهما أف لم يضع حرمة الضرب مع أنه يدل عليه بالدلالة اللفظية (قوله الأول مفهوم اللقب وهو نفي الحكم عمالم يتناول اسم الجنس أو اسم العلم) فالأول نحو الماء والثاني نحو زيد موجود وذهب أبو بكر الدقاق والمروزي وغيرهما إلى أنه لا يوجب بعض الحنفية بين ما كان مقرراً بعدد وبين ما لم يكن كذلك وجعل الأول موجباً دون

يعني أن مفهوم المخالفة لو ثبت فاما ان يثبت بلا دليل وهو باطل بالاتفاق أو بدليل عقل ولا مجال له في اللغة فتعين أنه لو ثبت ثبت بترك ذلك التعليل لا يجوز أن يكون بطريق الاتحاد (أذا الاتحاد معارضة) فلا تفيد الظن لأنها انما تفيد معارضة عن المعارضة بتركها والمختلف إذا سلمت في كل نوع من أنواع المفهوم أمة اللغة في كل نوع من أنواع المفهوم لم يقدّر إلا الشك واللغة لا تثبت بالشك (ولا متواتراً وشبهه) لخصال العلم أو طمأنينة الظن والامتناع في ذلك الاختلاف (فلا مفهوم مخالفة) أصلاً الاختلاف في وجه فساد الاستدلال بالمفهوم (قبيل) في وجه فساد الاستدلال بالمفهوم (لأن الأنبيات لم يوضع للنفي وبالعكس فلا يدل) أحدهما (عليه) أي على الآخر أقول فيه بحث لأن الخصم لا يدعي الوضع حتى يدعيه كيف ولو ادعاه لبطل قوله بالمفهوم لأنه حيث لا يكون من قبيل المنطوق (وهو) أي مفهوم اللقب وهو (أنواع) الأول (مفهوم الجنس) وهو نفي الحكم عمالم يتناول اسم الجنس أو العلم في حديث التمسك الذي سيأتي أو العلم بتدويره وجود ومنعه الجمهور

الثاني اخرج المشبهون بالنقل والعقل اما العقل فبقوله عليه السلام الماء من الماء
 ووجه الاستدلال به ان الانصار فهموا الاختصاص منه واستدلوا به على نفي
 وجوب الاغتسال بالاكسال وهو ان يجامع امرأته ثم يفتري ذكره بعد
 الايلاج فلا يزل وتفسير الشارح تفسير بالام ولولم يكن موجبا للمصحح
 الاستدلال منهم بهذا الحديث لانهم من اهل المسان واما العقل فلانه لولم يوجب
 ذلك الاكسال للتخصيص فائدة واللازم باطل فاللزم مثله اما الملازمة فظاهرة
 واما بطلان الملازم فاعدم جواز ان يتلو كلام الشارح والله اعلم عن الفائدة
 واجتج الجمهور بالكتاب والسنة والاجماع والمعقول نعم الكتاب فبقوله تعالى
 ذلك الدين القيم فلا تظلموا فيهم انفسكم اي في ادشهر الحرم الاربعة والتخصيص
 بذكرهن لا يدل على التخصيص فيهما فان اظلم حرام في جميع الاوقات واما السنة
 فبقوله عليه السلام لا يورث احدكم في الماء الدائم ولا يغتسل فيه من الجنابة
 فانه لا يدل على التخصيص بالجنابة فانه لا يجوز الغسل في الماء الدائم مطلقا
 بالجنابة او غيرها واما الاجماع فلانهم اجمعوا على جواز القياس وتعليل النص
 ولو كان مخصوصا الاسم اي مفهوم الاقب اثر في المنع عن غيره لادى الى نفي الجمع
 عليه وهو القياس واللازم باطل فاللزم مثله اما بيان الملازمة فلان القياس لا بد
 له من اصل وحكم الاصل لا بد وان يكون منصوفا عليه فلو كان النص على الحكم
 في الاصل يدل على نفي الحكم في الفرع فالحكم في الفرع ان ثبت بالنص اراجماع
 فلا قياس ثمة وان ثبت بالقياس على الاصل فهو ومنع لمافية من اثبات الحكم
 في الفرع على مضادة النص لانه دل بمفهوم المنة افة على نفي الحكم عن الفرع
 فكيف يثبت ذلك فيه بالقياس وقد يجاب عنه بان القياس جائز مطلقا او قيدا
 لا يكون الاصل منصوفا عليه باسم العلم الثاني مسلم ولا يفيد حكم شيا
 والاول ممنوع لجواز ان يكون جوازه في غير محل النزاع اعني غير ما ثبت فيه
 مفهوم المخالفة واما المعقول فلانهم ان ارادوا بنفي الحكم عن المسكوت عنه ان
 هذا الحكم غير ثابت في غير المسمى بالنص فهو مسلم ولا يفيدهم لانه كذلك عندنا
 لانه عندنا ليس بثبت بالنص في غير المنصوص عليه بل بقوله النص على تقدير
 ثبوته وان ارادوا ان الحكم لا يثبت في غير المنصوص لكون النص مانعا عن ذلك
 فهو غلط ظاهرا لان النص لم يتناول غير المنصوص عليه لكونه موضوعا للاثبات
 في المسمى لا للنفي عما عداه فلا يثبت ولانه لو كان مفهوم الاقب حقا يلزم الكفر
 والكذب في قوله محمد رسول الله وزيد موجود واللازم باطل فاللزم مثله بيان

الملازمة

وقال به ابو بصير الاتفاق وبه
 الحنابلة والاشعرية (فهم الانصار
 عدم) وجوب الاغتسال بالاكسال
 وهو ان يجامع ارازال (من قوله عليه
 السلام الماء من الماء) اي الغسل بسبب
 المني وهم من اهل اللسان فلو لان
 التخصيص بالام يفيد نفي الحكم عما سواه
 لما فهو ذلك (فلسا) بطريق القول
 بموجب العلة (ذلك) الفهم منهم ليس
 من التخصيص بالاسم بل هو (من اداة
 العموم) وهي اللام في الماء بمعنى ان كل
 فرد من افراد غسل الجنابة ثابت من
 وجود المني بقرينة ورود الحديث
 في غسل الجنابة والاجماع على وجوب
 الغسل من الحيض والنفاس (وهو)
 اي عموم الماء (صحيح) مسلم (لكن الماء)
 لا يجب ان يكون عينا ثابتا بل (قد ثبت
 عيانا) سكالزال (وقد ثبت دلالة
 حكم في التثاء المتكاثرة فانه لما كان سببا له
 اقيم مقامه لمخالفته وعدم انطباقه
 كالسفر والنوم

الملازمة فلا يستلزمه ان لا يكون غير محمد عليه السلام نبيا وان لا يكون الله
موجودا وكذا سائر ما ثبت وجوده بالضرورة العقلية او الشرعية او الحسية
اللهم الا ان يقال النزاع ليس فيما ثبت وجوده ضرورة والجواب عن دليل الخصم
لما انهم فهموا ذلك التخصيص لكن منشأ فهمهم ليس التخصيص بالاسم
بل الاسم في الماء الاول لانه للاستغراق بمعنى ان كل فرد من غسل الجنابة ناشئ
من المني لا بمعنى ان كل الغسل من المني لان هذا الحديث ورد في غسل الجنابة
وخصوص المورد معتبر عندكم فيكون الماء الاول خاصا بغسل الجنابة من
غيره. رخص الى المفهوم في الماء الثاني ولان الاجماع على وجوب الغسل من
الحيض والنفاس مع انه لا منى فيه فان قيل لانسلم ان كل غسل جنابة من
المني كيف وان الغسل عند التقاء الختانين واجب وان لم ينزل اجاب بقوله وقد
يثبت الماء دلالة اقامة السبب مقام المسبب ك السفر مقام المشقة والنوم
مقام الحدث ولوسلم منشأ فهمهم ذلك لكن الحديث منسوخ عند العصاة
ومن بعدهم بالامر بغسل الالتقاء ولوسلم انه ليس بمنسوخ لكن محمول
على نفي وجوب الغسل بالرقيا في النوم ولم ينزل على ما روى عن ابن عباس
لا على نفي وجوب الغسل بالاكسال لكن غير مفيد لان فيه تسليم
مدعى الخصم ووجه الفصل سيأتي فيما بعد (قوله الثاني مفهوم الصفة)
اختلفوا فيها فذهب الشافعي الى ان تعليق الحكم باحدى صفي الذات يدل
على نفي ذلك الحكم عما عداها نحو في سائمة الغنم زكاة فان تعليقهما
بصفة السوم يدل على نفيها عما عداها ومراهم بالوصف مطلق قيد الذات
لانعت النحرى وذهب ابو حنيفة واصحابه الى انه لا يدل على ذلك وفصل
ابو عبد الله البصري ومن تبعه وقال ان ورد الخطاب للبيان نحو قوله عليه
السلام في سائمة الغنم زكاة او للتعليم نحو قوله عليه السلام اذا اختلف
المتبايعان فحالفوا وراى او كان ما عدا الصفة داخل تحت الصفة كالحكم
بالشاهدين فان الشاهد الواحد داخل تحت الشاهدين فانه يدل على نفي وان
لم يكن ورود الخطاب بشئ من الامور الثلاثة فلا يدل عليه احتج المثبتون بوجوده
الاول انه لو قيل انهماء الخنعية فضلاء نفرت الشافعية ولو لم يكن ذكر
الوصف الا على نفي الحكم عما عداها لما نفرت الشافعية اذ لا مقتضى للتخصيص
مما ذكر من الاغلبية والسؤال والخادثة المختصة بهم وجهه ان الخطاب اجيب
عنه باننا لانسلم الملازمة لجواز نفرتهم لتركهم على الاحتمال فان تخصيص الخنعية

(والنوع الثاني مفهوم رخصهم)

بالدكريوجب القطع بفضلهم وتزل الشافعية فيجب الاحتمال وذلك يوجب
 التفرقة منهم لالاستلزامه في الحكم عما عدا اولفهم من اعتقاد الفادة التي عن
 عدم قصد المتكلم ذلك النبي في تلك الصورة فتعذر بسبب اعتقاده ذلك من ان
 يذكر المتكلم عبارة يتوهم منها بعض الناس في الفضل عن انفسهم وهذا الجواب
 تحقيق لا الزامى اولانفهم ذلك في الجملة ولو من انقراض هذا ولا يفتني عليك ان
 ان الاول ان يقول لوقيل الفقهاء الشافعية فضلا زهت الخيرية لان المقام
 مقام الاستدلال على الخيرية لالزامهم والالزام في تنفير الخيرية من ذلك حيث
 يلزم منه اقرارهم بذلك بعد ان كسارهم لافي تنفير الشافعية بل وان يكون
 تنفيرهم لاعتقادهم في الحكم عما عدا الثاني ان اهل اللغة كابي عبيد فهم ذلك
 من قوله عليه السلام في الواجد يجعل عقوبته وعرضه وقال ما يدل على ان في
 غير الواجد لا يجعل ذلك والى هو المثل والواجد الغني وكذلك من قوله عليه
 السلام سئل الغني ظلم فهم ذلك ايضا والجواب يجوز ان فهمه ذلك من اجتهاد
 لا لغة والسلام في اللغة او علمه من دليل آخر لا من مشهور الحديث الثالث
 انه لو لم يدل على ذلك لم يكن تخصيص محل النطق بالذكر فائدة لان الغرض عدم
 شيء غير هذا مما يوجب التخصيص من الامور المتقدمة ولان الاصل عدم غيره
 واللازم باطل لان تخصيص آحاد البلغاء بغير فائدة ممتنع فالشارع اولى واجيب
 باننا لانسلم ذلك بل وان تكون فائدته بيان محل الحكم لا النبي عما عداه فانه باق
 على عدمه الاصل وبانه لو كان الاصل عدم غيره لزم انتفاء النبي ما عداه على تقدير
 فرض وجوده وهو باطل لا محالة وذلك لان من ذلك الغير بيان محل الحكم كهم
 ولو فرضناه معدوما لانتفى ما يدل عليه اللفظ في محل النطق وهو يستلزم انتفاء
 نفي ما عداه لتفرعه وقائل ان يقول فعلى هذا يرجع دليلكم هذا الى اثبات
 اللغة بالفائدة وليس بصحيح لاستلزامه الدور لانه حينئذ تتوقف الدلالة على النبي
 عن الغير على الفائدة توقف المدلول على دليله والفائدة تتوقف على الدلالة
 على النبي عن الغير والا فلا فائدة في التخصيص وهذا دور والجواب لان سلم انه
 اثبات اللغة بالفائدة وانما هو اثباتها بالاستقرار فاننا نعلم بان اللفظ اذا لم يكن له
 فائدة سوى فائدة واحدة تتعين ان تراد من اللفظ ولزوم الدور ممنوع ايضا لان
 ما تتوقف عليه الدلالة على النبي عن الغير هو الفائدة عقلا وهو ان يعلم انه لودل
 على ذلك لكثرة الفائدة لانفس الفائدة عينا وهو حصولها في الواقع والمتوقف
 على ذلك هو الفائدة عينا لا عقلا اي حصولها في الواقع لا تعقل حصولها عند

الدلالة الرابع ان تعليق الحكم بالنفي المذكور صفته مشعر بعليّة الوصف
 للحكم فيقتضي عدم الحكم عند عدم ذلك الوصف لانقضاء المعلول بانتفاء العلة
 والجواب ان عدم الحكم في المسكوت عنه بناء على العدم الاصلى عند عدم العلة
 لا بناء على ان عدم العلة في المذكور علة العدم في المسكوت عنه وثمرّة الخلاف
 انه اذا كان الحكم في المذكور حكماً عدمياً لا يثبت الحكم الثبوتى في المسكوت
 عنه عندنا كقوله عليه السلام ليس في العلوقة زكاة فانه لا يلزم ان الابل اذا
 لم تكن علوقة كان فيها زكاة عندنا لان الحكم الثبوتى لا يثبت بناء على العدم
 الاصلى وعنده يثبت في المسكوت عنه بعلة العدم قلنا انما ثبت الحكم في السائمة
 بدليل آخر اعنى في السائمة زكاة لا بالعدم الخامس ان نفي الحكم عن
 المسكوت عنه هو المتبادر الى الفهم عرفاً ولهذا يستعجّل نحو الانسان الطويل
 لا يطير وليس استعجابهم بالنسبة عدم الطير ان الى الانسان الطويل لانه لو
 قال الانسان الطويل وغيره لا يطير لا يستعجّل مع وجود النسبة المذكورة فعلم
 ان علة الاستعجاب لانفهام ان غير انطويل يطير والجواب ان الاستعجاب انما
 هو لعدم فائدة التخصيص في هذا المثال مطلقاً لانه افاد نفي الحكم عن المسكوت
 عنه ولو سلم فالمثال الجزئى لا يصح القاعدة الكلية بل يستلزم الدور السادس
 انه لو لم يكن في التخصيص بالوصف الدلالة على نفي الحكم عما عداه لكان ذكر
 الوصف ترجيحاً بالامرجح لان الفرض عدم شئ مما يوجب التخصيص غير افادة
 النفي عن الغير من الاشياء المتقدمة واللازم باطل لما تقدم في الوجه الثالث
 ولا يخفى عليك ان هذا الوجه لا فرق بينه وبين الثالث في الحقيقة السابع انه
 لو لم يقد نفي الحكم في غير محل النطق لزم ان لا يكون السبع في قوله عليه السلام
 طهوراً واحداً كما اذا وقع فيه الكلب ان يغسله سبعة مطهر لان التخصيص اذا
 لم يدل على نفي الحكم عما عداه تحصل الطهارة بمادون السبع لعدم المخالفة واذا
 حصل ذلك بمادون السبع لا تحصل به والا لزم تحصيل الحاصل اجيب بان كون
 مادون السبع غير مطهر يجوز ان يعلم بدليل آخر لا بمفهوم العدد ولو سلم قال كلام
 في مفهوم الصفة لا في مفهوم العدد ولو سلم فالمثال الجزئى لا يثبت القاعدة
 الكلية واحتج المانعون بوجه يظهر منه بطلان قول المثبتين وهو ان التخصيص
 بالوصف يدل على اثبات الحكم في محل النطق بالاتفاق وانما النزاع في النفي عما
 عداه وهما مفهومان متقابلان بالضرورة فدلالة الوصف عليهما اما ان تكون
 بطريق الحقيقة او انجاز وهو ايضا كذلك لبطول الجمع بينهما (قوله

لا يراد بهما النعت بل كل قيد في الذات فهو
سائغة الغنم ولي الواحد ونظر في الزمان
والمكان وغيرهما منه عناه وقال به الشافعي
ومالك واحد والاشعري رحمه الله (لان
قولنا النقص بالصفة فضلاء ينفر
الشافعية) فلو لان التقييد بالوصف يدل
على نفي الحكم عما عداها ما تنفروا اقول
قد وقعت العبارة في الاحكام والمختصر
وغيرهما هكذا ولعل الاحسن ان يقال
قولنا النقص الشافعية فضلاء ينفر
الحنفية لان تنفر الشافعية لا يصلح
للاستدلال بل هو ان يكون التنفر
لا يمتداهم ذلك وانما الالتزام في تنفر
الحنفية رحمه الله حيث يلزم منه الاقرار
بعد الانكار (قلنا) لان الملازمة بل
القرآن (انكم هم على الاحتمال) ونصرح
غيرهم باتصافه بالفضل (اولفهم البعض)
اي انهم المعتقدين لافادته التي عن
الغير قد ذلك التي في الصورة المذكورة
فيتنفر من ان يذكروا عبارة توهم منها
بعض الناس نفي الفضل عنهم (اولفهم امه
في الجملة) ولو من القرآن وفي المقام
الخطابي المحض (و) النوع الثالث مفهوم
(الشرط) وهو اقوى من مفهوم الصفة
ولذا قال به كل من قال بمفهوم الصفة لانه
صفة معنى وبعض من لا يقول به كالكرخي
وابي الحسين البصري وعبد الجبار من
المعتزلة وابن سريج من الشافعية (لان
عدمه) اي عدم الشرط (يوجب عدم
المشروط) والا لا يكون شرطا

لا يراد بهما النعت) يعني ليس المراد بهما بالصفة النعت القوي بل مطابق
التقييد بالشيء سواء كان نعتا فهو في الغنم السائغة كذا وضايفا فهو سائغة
الغنم او ضايفا اليه فهو الواحد ونظر في الزمان والمكان فان كلا من
السائغة والواحد والزمان والمكان تقييد لما اضيف اليه وليس بدقة له قال
الامام في البرهان حصر الشافعي مفهوم المخالفة في وجوه من التخصيص
التخصيص بالصفة والعدد والغاية والتخصيص بالزمان والمكان ثم قال لو عبر
عن جميعها بالصفة لكان ذلك مقبولا (قوله وهو اقوى من مفهوم الصفة)
لقوة دليل يختص به وسيأتي ذكره ولان الوصف بمعنى الشرط عندنا انما هو
لان الشرط لما دخل على ما هو موجب لولا ما صارنا فيا ومؤخر الحکم
الايجاب فان قول الرجل انت طلاق موجب لوقوع الطلاق لولا دخل عليه
الشرط وحين دخل اخر الوقوع الى زمان وجوده والوصف لولا ان كان الحكم
ناشئا بطريق الاسم فان قوله انت طلاق ان دخلت الدار راكبة لا يوجب الوقوع
ما لم يوجد الركب وبدون الوصف كان يقع بمجرد الدخول فصار الوصف
انرا لا اعتراض بمنزلة الشرط فالخلق به ولا شك ان الملق به اقوى من الملق قيل
ان ما ذكره يدل على ان الوصف قد يوقف عليه الحكم كالشرط والعلة
في هذا المعنى اولى واقدم فالخلق الوصف باله كان اولى من الخلق بالشرط
واجيب بان بين الوصف والشرط بجهة خاصة ليست في العلة موجودة فان العلة
لا تبدأ الايجاب لالا اعتراض على الموجب فيتم علق بها الوجود عند الوجود
ولا توجب العدم عند العدم فالخلق بالشرط دون العلة (قوله والا لا يكون شرطا)
لان الشرط هو الخارج الموقوف عليه المشروط فبالضرورة يلزم من انتفاءه
انتفاءه ولا يخفى عليك ان هذا دليل يتقدم به مفهوم الشرط والافهم مع ما ذكر
في الصفة جاري هذا ايضا واعتض عليه بمنع الملازمة مستندا بقوله تعالى
ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا فان الاكراه على البغاء منتف
وان لم يردن تحصنا فلم يدل عدم الشرط على عدم المشروط واجيب عنه
بوجهين احدهما ان وقوع الاكراه بحسب الاغاب عند ارادة التحصن فيثبت
يكون التخصيص وقوعه بحسب الاغاب والكلام فيما لم يوجد مخصص
سوى مفهوم المخالفة والثاني ان الآية بحسب الظاهر دلت على انتفاء
حرمة الاكراه عند عدم ارادة التحصن والاجماع القاطع عارض
الظاهر فاندفع الظاهر لان الظاهر يندفع بالقاطع فلم يتحقق مفهوم

(قلنا) ما ذكرته إنما هو في الشرط الاصطلاحي (وهذا الشرط) الذي نحن بصدد (تقوى) وهو الذي دخل عليه حرف الشرط وهو لا يجب أن يكون شرطا اصطلاحيا بل هو أن يكون سببا أو علة وانتفاء شيء منهما لا يوجب انتفاء الحكم بل هو ازاء تعدد الأسباب والعلة (و) النوع الرابع مفهوم (الغاية) وهو أقوى من مفهوم الشرط لقوة دليل يختص به ولذا قال به كل من قال بمفهوم الشرط وبعض من لم يقل به كالتقاضي إلى بكر وعبد الجبار (لأنهما) أي الغاية (آخر) واللا تكون غاية (فلو) لم يكن ما بعدها مخالفا لما قبلهما في الحكم بل (دخل ما بعدها) في حكم ما قبلها (لا تكون) الغاية (آخر) وهو خلاف المفروض والواقع (قلنا الكلام في الآخر) نفسه (لا فيما بعده) يعني سلمنا أن ما بعد الغاية لو دخل في حكم ما قبلها لم تكن الغاية آخر لكن النزاع لم يقع فيه إذ لم يقل أحد بدخول ما بعد المرافق في الغسل وإنما النزاع في نفس الغاية ~~كأن~~ ما من غيبوبة الشمس ونقص المرافق واعتراض على هذا الجواب بأن النزاع إذا كان في حكم مدخول حرف الغاية وهو مذكور لم يصح عده من المفهوم أقول كونه مذكورا لا ينافي عده حكمه من المفهوم كافي الاستثناء وإنما ينافيه لو لم يكن ذلك الحكم مخالفا لحكم ما قبل الآخر (وهذا) أي مفهوم الغاية (قد يعدم من قبيل الإشارة) قال صاحب البديع هو عندنا من قبيل الإشارة لا المفهوم

الشرط لما نعية انقطاع لا عدم اعتباره في نفسه ولقائل أن يقول أن الإجماع لم يكن حجة في عصر النبي عليه السلام فيكون الإكراه على البغاء إذا لم يردن تحصنا حلالا بمقتضى الظاهر السالم عن المعارض القطعي وهو باطل قطعاً وقد يجاب عن الاعتراض المذكور بأن الآية الكريمة دلت على عدم حرمة الإكراه عند عدم إرادة التحصن وأنه ثابت إذ لا يمكن الإكراه حينئذ لأنهم إذا لم يردن التحصن لم يكره البغاء والإكراه إنما هو الزام فعل مكروه لا الزام المراد بالبغاء مراده عن عدم إرادة التحصن فلا يمكن الإكراه عليه حينئذ وإذا لم يكن الإكراه عليه لم يتعلق التحريم بالإكراه لأن شرط التكليف الإمكان ولا يلزم من عدم التحريم الإباحة (قوله قلنا ما ذكرته) إنما هو في الشرط الاصطلاحي وهو الخارج الموقوف عليه كالشمادة لا كالحاكم والوضوء للصلاة يعني أن أردتم في قولكم أن لم يوجب عدمه عدم المشروط لا يكون شرطا للشرط الاصطلاحي فاللازمة مسلمة لكنه لا يفيد لأن النزاع في الشرط اللغوي لا في الشرط الاصطلاحي الذي هو الشرط المحض قلت المانع أن يمنع الملازمة لأن عدم المشروط عند الشرط بناء على عدم الأصلي يكفي في الشرطية ولا يلزم أن يوجب عدمه عدمه فإن الصلاة تنقضي عند انتفاء الوضوء البتة ومع هذا لا نقول أن عدم الوضوء علة موجبة لعدم الصلاة بل نقول تنقضي الصلاة عند انتفاء الوضوء بناء على عدم الأصلي وإن أردتم به الشرط اللغوي فاللازمة ممنوعة لأن الشرط اللغوي يجوز أن يكون سببا بخلافه خضر شهر رمضان فالصوم واجب عليه وإن يكون علة فتحو أن كانت الشمس طالعة فأنه بار موجود ولا يلزم من انتفاء شيء منهما انتفاء الحكم بل هو ازاء تعدد الأسباب والعلة وانتفاء الأعم لا يستلزم انتفاء الأخص ولقائل أن يقول أن أردتم لا يلزم من انتفاء نوع السبب ونوع العلة انتفاء نوع الحكم فهو باطل لأن البيع والهبة والارث وغيرهما من أسباب الملك إذا انتفت انتفى الملك بالضرورة وإن أردتم لا يلزم من انتفاء شخص العلة والسبب انتفاء شخص الحكم فباطل أيضا لأن البيع مثلا إذا انتفى انتفى الملك الثابت به بالضرورة وخواتم ثبوت الحكم بعلة وأسباب متعددة إنما هو باعتبار النوع لا باعتبار الشخص واللازم أن تورد علتين مستقلتين على معلول واحد بالشخص وذلك باطل على ما بين في محله مثلا أن الملك يجوز بثوبه بالبيع والهبة وغيرهما من الأسباب المتعددة لأهم ما علوا أن أردتم لا يلزم من انتفاء نوع العلة والسبب انتفاء شخص الحكم فكذلك باطل أيضا بالضرورة وإن أردتم لا يلزم من انتفاء شخص

ولعل هذا هو العمل لكلام التلويح في
بحث المعارضة والترجيح ان مفهوم
الغاية متفق عليه (و) النوع
الخاص مفهوم (الاستثناء) فانه يفيد
حكما للمستثنى فحقا لحكم المستثنى
منه عند جمهور الشافعية واكثر منكرى
المفهوم (لدلالة) قولنا (لا فاضل الا زيد)
على نفي كل فاضل سوى زيد (واثبات
كونه فاضلا قلنا هو) اي كونه دالا على
ذلك انما هو (من خصوصية المقام) وهو
كونه مقام المدح فلا يلزم منه الدلالة
مطلقا وهو المطلوب وسيأتي تمام تحقيقه
ان شاء الله تعالى (و) النوع السادس
مفهوم (انما) ذهب القاضى ابو بكر
والغزالي وجماعة من الفقهاء رحمهم الله
تعالى الى انه ظاهر في الحصر وان احتمل
التأكيدي لقوله عليه السلام (انما الولاة)
اعتق (و) قوله عليه السلام (انما الاعمال)
بالنيات اذ يقادرنه عدم صحة العمل
بلائية وعدم الولاة لغير المعتقد (قلنا هو)
اي الحصر لم ينشأ الا (من عموم الولاة
والاعمال) اذ معناه كل ولا للمعتقد وكل
عمل بنية وهو كل واجب فينتقي مقابله
الجزئي السالب وهو بعض الولاة ليس لمن
اعتق بل لغيره وبعض العمل بغير نية فان
قيل لا نسلم ان مجرد عموم الموضوع كالولاة
مثلا بدون انما يفيد الحصر غاية ان كل
الولاة للمعتقد وهو لا ينافي ثبوت بعضه
بل كانه لغير المعتقد بطوار اشتراكهما
في الاضافة اليهما قلنا انه يفيد نفي الولاة
عن غيره نظائرا

العلة والسبب انتفاء نوع الحكم فصحيح لكن لا نسلم ان ما نحن فيه من هذا القبيل
لان كل مثال يدعي فيه العدم من العدم فهو متعصى اي يلزم من عدم هذه العلة
عدم هذا الحكم ولو قال وانتفاء شئ منها لا يوجب انتفاء الحكم اذ لا اثر للعلة
والسبب في النفي على ما وقع في البردوى لكان اولي انتفاضة عن هذه الترددات
لان المراد بعدم اثر هذه العلة والسبب في الحكم ان عدم الحكم عند عدم العلة يبقاه
الحكم على العدم الاصل لا عدم العلة والترددات المذكورة مبنيّة على ان عدم
الحكم لعدم العلة وقوله رحمه الله بطوار تعدد الاسباب والاعمال ظاهري هذا
المعنى وهذا لاننا نقول ايضا بعدم الحكم عند عدم العلة لكنه بناء على كونه عدما
اصليا لا بناء على ان عدم العلة علة لعدم الحكم حتى يكون حسبا شرعيا ومغرة
الخلاف تظهر فبما اذا كان الحكم المذكور حسبا عدليا كما تنقسم في مفهوم الصفة
فلو قال ان كانت الابل عارضة فلا ركة فيها لا تجب الزكاة في السائمة عندنا خلافا
للشافعي (قوله اقوة دليل يختص به) يعني ان انا نقول بمفهوم الغاية يتجسج بخاص
في مفهوم الصفة والشرط متبولا ومزيفا ويوجه يختص به وهو الاشارة ذكره
في الكتاب واقوة الوجه المختص به صار اقوى من مفهوم الصفة والشرط
ووجه اختصاص هذا الدليل بمفهوم الغاية ووجه قوته ظاهري (قوله والا
لا تكون غاية) لان معنى الغاية هو آخر المغيا (قوله فلو لم يكن ما بعدها محال) لان
اي اذا ثبت انها آخر فلو لم يكن ما بعدها محال لما قبلها في الحكم بل دخل ما بعدها
في حكم ما قبلها لا تكون الغاية آخر اذ ذلك باطل مثلا ان قوله صوموا الى ان
تغيب الشمس معناه آخر وجوب الصوم وقت غيوبة الشمس فلو فرضنا ثبوت
الوجوب بعد غيوبة الشمس لم تكن الغيوبة آخر اذ هو خلاف المنطوق (قوله
يعنى سلمنا) اشارة الى ان الجواب المذكور على طريقة القول بموجب
دليله يعني سلمنا ان الغاية هي الجزء الآخر من المغيا وان ما بعدها غاية غير داخل
فيما قبلها لكن النزاع لم يقع فيه وانما النزاع في نفس الغاية كزمان غيوبة
الشمس ونفس المرافى اي هل هي داخل في حكم المغيا او غير داخل فيه بل حكم
المغيا منتقي عنها فحين نقول انها داخل في حكم المغيا او غير داخل في حكم
الشمس والمرافى داخلان في حكم المغيا عندنا وغير داخلين عندهم فان قيل قد
تقدم ان من اصحابنا من يقول بمفهوم الغاية وهذا يقتضى خروج المرفق من
الغسل مع انه داخل عندهم قلنا دخوله عندهم بدليل آخر من اجماع اوفعل
رسول فان قيل ان الغاية اذا دخلت في حكم المغيا فكيف يصح نفيها عما اضميما

اذ لو ثبت له ولأه المأثبات للمعتق لا يحتاج
قيام الصفة الواحدة بمجاين فيه مدق ليس
الولاء للمعتق وقد كان كل ولاه لا يقال هذا
انما يتم لو تغير الولاء ان بحسب الوجود
وهو ممنوع لم لا يجوز ان يتغير بمجرد
الاعتبار فان الشيء الواحد قد يمرض
له اضافات متعددة فحسب جميع هذا
الكتاب سمعنا زيد وكاه او بعضه سمعنا
لعمر ولانا نقول لا يحال له هنا فانه
وجودي لان الادم للاختصاص
والاستحقاق ويستتبع اجتماع الاستحقاقين
كما في ملكية الدار زيد فانه ظاهر
في الاستقلال اذ مال عمر وغيره ما غيره على
تقدير الاشتراك (و) النوع السابع مفهوم
(العدد) وانما افاد التخصيص (لان
التعميم) بحيث يشمل الحكم المعدود وغيره
(يبطل نص العدد) فانه لا يحتل الزيادة
والانقصان كما علم في ثلاثة قروء (قلنا
التعميم) الذي نقول بجواز اعم
(بعلته) لاسيما اذا كانت مفهومة لغة اذ
الثابت بدلالة النص في حكم المخصوص
كما سبق (لا به) اي لا بالعدد نفسه حتى
يلزم ابطال الخاص ولا شك ان عدم
المرض اشئ ليس تعرضا لعدمه
(والمذهبان) اي القول بمفهوم العدد
والقول بنفيه مرويان (عن مشايخنا
رحمهم الله تعالى) فنقول صاحب
الهداية بعد حديث الفواسق ولان
الذنب في معنى الكلب العقور في انه
يتدنى بالاذى وكذا قوله للمعتق غير
مستثنى لانه لا يتدنى بالاذى

الى الليل قلنا ليس النزاع في ان جميع الغاية داخل في حكم المغيا بل النزاع
في ان جميع الغاية خارج عن جميع المغيا على الايجاب الكلي وهو مدعى الخصم
فذهبنا الى ان بعض الغاية ليس خارجا عن حكم الغاية على طريقة السلب
المتزني على ان الليل غاية لانعام الصوم لانفس الصوم ودخوله في الانعام
لا يستلزم دخوله في الصوم نفسه تأمل ولو سلم نعمنا ما اتوا الصيام الى ان تغيب
الشمس ووقت الغيبة داخل في حكم المغيا (قوله قد يعذر من قبيل الاشارة)
لا يخفى عليك ان القائل بكونه من قبيل الاشارة ان كان من اصحابنا فيكون
قوله تعالى الى المرافق دالباشارته الى اسقاط ما وراء الغاية اي المرافق
وان كان ممن لم يدخل المرفق في الغسل يكون دالباشارته الى اسقاط المرافق
الى المنكب وقد يقال كل من الغريقين قائل بسقوط المرفق الى المنكب
بطريق الاشارة لكن اصحابنا يقولون انما دخل المرفق في الغسل بدليل آخر راجع
على الاشارة من اجماع او فعل رسول او قوله (قوله وان احتمل التأخير) اشارة
الى ما ذكره الشارح المحقق في شرح المختصر من انه قد اختلف في انما قيل
انه لا يفيد الحصر فهو ان وما مؤكدة فتوالت انما كانت نذير في قوة انك نذير والظاهر
انه يفيد الحصر (قوله نقوله عليه السلام انما الولاء اه) وقد استدلل البعض
بهذين الحديثين على عدم افادة انما الحصر بان قال انه لا يفيد الحصر اذ لو افاد
لا فاد في هذين الحديثين ايضا لكنه غير مفيد فيما لان الولاء ثابت لغير المعتق
ايضا والعمل بقرينة واقع ايضا والظاهر ما اختاره رحمه الله من الاستدلال
بهما على الحصر كما اختاره الشارح المحقق في شرح المختصر (قوله فان قيل
لانسلم ان مجرد اه) حاصله ان القول بعدم افادة انما الحصر في نحو انما الولاء لمن
اعتق يستلزم القول بعدم الحصر في نحو ذلك المثال او القول بغيره من الخلاف
(قوله لجواز اشتراكهما) اي اشتراك المعتق وغيره في نسبة الولاء اليهما فينسب
كل الولاء الى المعتق بوجه من وجوه التسبب والى غيره بوجه آخر (قوله قلنا)
انه) اي عموم الموضوع (قوله لو تغير الولاء ان) اي لو تغير ولاه المعتق
لولا غيره بحسب الذات والوجود حاصله ان قولك فيصدق ليس الولاء للمعتق
غير مستقيم لانه انما يستقيم ان لو كان ولاه المعتق متغيرا لولا غيره بحسب الوجود
والتحقق ولكنه ممنوع لجواز ان يتغير بالاعتبار والاضافة مع اشتباه حقيقة قهوما
بان يقال هذا ولاه المعتق وهذا ولاه غيره مع اشتباه حقيقة قهوما واذا تحددت
حقيقة قهوما يصدق قولنا الولاء للمعتق مع صدق قولنا الولاء ثابت لغير المعتق

فليس كغراب الجيفة مع قوله في جواب
قياس الشافعي السباع على الفواقي
والقياس متمنع لرافيه من ابطال العدد
ناظر الى المذهبين (و) النوع الثامن
(مفهوم الحصر) ويراد به عرفا ان في
عن الغير ويحصل بتصرف في التركيب
كثقتهم ما حقه التأخير من متعلقات
العمل والقاعل المعنوي والغير ونعرف
المستند والمستند اليه والمراد به من تباين
انواعه وهو ان يعرف المبدأ بحيث يكون
ظاهر في العموم سواء كان صفة او اسم
جنس ويجعل الخبر ماضيا خاص منه
بحسب المفهوم سواء كان علما او غيره
مثل العالم زيد والرجل بكر والكرم في
العرب وصديق خالد ولا خلاف في ذلك
بين علماء المعاني في تمسكها باستعمال
التفصيل ولا في عكسه ايضا مثل زيد
العالم حتى قال صاحب المفتاح المنطوق
زيد وزيد المنطوق كلاهما يفيضان حصر
الانطلاق على زيد الا ان اعتبار أئمة
الاصول لما عاين اعتبارهم فانهم انما
يجتنبون عن احوال التركيب من حيث
افادتهم باحوال مختلفة باختلاف المقامات
والاعتبارات لم يختاروا ما اختاروه وان
اختاره بعض قائل (اذلولاه) اي لولا
الحصر (لا يخبر عن الاعم بالاخص)
وانه باطل اما الملازمة فلا نأ إذا قلنا
في مقام المدح العالم زيد فظاهر انه لا قرينة
للعهد وليس للجنس لا متناع الجمل بل لما
صدق عليه العالم

او نقول ان الملازمة في قولنا اذلولاه لولا ما ثبت للمعتق متنوعة وانما تتم
لوتغيرا (قوله لان اللام) اي اللام الجارية في انما لولا للمعتق وقس عليه
الباء الجارية في انما الاعمال بالنيات (قوله فانه لا يمتنع الزيادة والنقصان) لانه
خاص في مفهومه (قوله لاسيما اذا كانت مفهومة لغة) كالخاسفهم الذئب
بالكلب للعقور بمعنى الابتداء بالاذى في حديث خمس من الفواسق يقتلن
في الجمل والحرم الغراب والحداثة والحلية والمقرب والكتاب العقور وفي الترقى
اشارة الى ان المراد بالعلمة هم الناس من دلة القياس وعلة الدلالة يعني يجوز
تعميم القياس والدلالة (قوله ولا شك) دفع لمندرتنا دل (قوله فنقول
صاحب المهداية) تأييد لقوله مرويان عن مشايخنا يعني ان صاحب المهداية
الحق الذئب بالكلب والعقور لانه لا يتبدى بالاذى بعد تقديم شيخ الخمس من الفواسق
باسم العدد على ما تقدم انما تم دل واما المعتق فغير مستثنى شرعا كسائر
المستثنيات الشرعية لانه لا يتبدى بالاذى ولا يجوز اخذ ما فيه بغراب الجيفة في كل
من هذين القولين اشارة الى ان مفهوم العدد اما في الاول فظاهر حيث سرح
بالماضي غير المذكور في النص بالمدح وهو الكلب العقور واما في الثاني
فلانه اشارة بقوله لانه لا يتبدى بالاذى الى انه لو ابتداء بالاذى لجاز اخذ ما فيه بالغراب
ثم قال بعد هذين القولين قياس الشافعي السباع على الفواقي متمنع لرافيه من
ابطال العدد وبهذا القول اشار الى القول بمفهوم العدد فشكل بين كلاميه منافية
فأشار الشارح الى دفعه بالحل على الرويتين وانسائل ان يقول يجوز ان يكون
مراد صاحب المهداية ان ابطال مفهوم العدد بطريق الدلالة يجوز بالاتفاق
لكونه فوقه ولا يجوز بطريق القياس لكونه دونه فيقولون ان قول بمفهوم
العدد اتفاقا قياسا لان ابطاله بما فوقه من الدليل لا ينافي الذول بوجوده (قوله
ويراد به عرفا ان في الغير) اي اني الحكم عن غير المذكور واعلم ان الحصر بهذا
المعنى قد يدل عليه بالقياس المذكور في الكلام اذ يجيب اوالساجي من الصفة
والشرط والغاية والعدد وكون الشيء مذكورا باسمه في هذا النوع اضافوا
لفظ المفهوم الى هذه القيود فقالوا مفهوم الصفة والشرط والغاية والعدد
واللقب وقد يدل عليه بانما والا في هذا النوع اضافوا لفظ المفهوم الى الاداة
نفسها فقال مفهوم الاو مفهوم انما وقد يدل عليه بتصرف في التركيب في هذا
النوع اضافوا لفظ المفهوم الى لفظ الحصر وقالوا مفهوم الحصر ولمذا النوع
من الحصر اقسام ذكرها علماء المعاني منها ما يحصل من تقديم متعلقات الفعل

من المفعول والحال والتمييز ومنها ما يحصل من تقديم الفاعل المعنوي عليه نحو انا
عرفت ورجل عرف وزيد قام على اختلاف في الثالث ومنها ما يحصل من تقديم
الخبر على المبتدأ نحو تمجيدي انا ومنها ما يحصل من جعل احدي المعارفتين مقبلة ما
مبتدأ والاخرى مؤخر ا خبرا وهو المراد بالحصر ههنا ولذا قال رحمه الله والمراد
به ههنا بعض انواعه ثم بين ذلك بان يكون المبتدأ مقدما معرّفا باللام او الاضافة
بحيث يكون ظاهرا في العموم سواء كان ذلك المبتدأ صفة واسم جنس ويجعل
الخبر ما هو اخص منه بحسب المفهوم وان كان مساويا له بحسب الوجود سواء
كان ذلك الخبر علما او غيره ثم مثل اولها بما كان المبتدأ صفة معروفة باللام والخبر علم
وثانيا بما كان المبتدأ اسم جنس معرّفا باللام والخبر علم وثالثا بما كان المبتدأ اسم
جنس معرّفا باللام والخبر غير علم ورابعا بما كان المبتدأ صفة معروفة بالاضافة
والخبر علم ثم حكّم بانه لا خلاف بين علماء المعاني في افادة هذا النوع الحصر
ولا في عكسه ايضا مثل زيد العالم فانهم قالوا لا فرق بين زيد المنطلق والمنطاق زيد
في المقام الخطابي في افادة الحصر لان معنى الاول زيد كل منطلق ومعنى الثاني كل
منطلق زيد حتى لا يصح زيد المنطاق وعمر ولا يستلزامه التناقض الا ان اعتبار اهل
الاصول لما غاب اعتبارهم لم يختاروا ما اختاره المعانين من افادة الحصر
في الامثلة المذكورة كلها بل قال اكثرهم لا يفيد الحصر اصلا وقال بعضهم ان
النوع المذكور وهو ان يكون المبتدأ مقبلا معرّفا بحيث يكون ظاهرا
في العموم ويجعل الخبر ما هو اخص منه بحسب المفهوم مثل زيد العالم يفيد
الحصر بالمنطوق وقيل بالمفهوم واستدل المانعون بوجهين الاول انه لو كان
قولنا العالم زيد يفيد الحصر لكان العكس وهو قولنا زيد العالم يفيد الحصر ايضا
واللازم باطل بالاتفاق اذ لا قائل منهم بالحصر فيه بيان الملازمة ان دليلهم
في العالم زيد ان العالم لا يصلح ان يكون للجنس اى الحقيقة لان الاخبار عنها
بانها زيد كاذب اذ لا اتحاد بينهما لاذنه ولا خارجا وهو ظاهر ولا ان يكون لمعهود
معين لعدم القرينة على العهد على ما هو الغرض فتعين انه لما صدق عليه العالم
مطلقا فيفيد ان كل ما صدق عليه العالم زيد ومتحد معه وهو معنى الحصر وهذا
الدليل جارى بعينه في قولنا زيد العالم ايضا مع ان الحكم مختلف فلا يصلح دليلا
والثاني انه لو كان العالم زيد للحصر وزيد العالم ليس للحصر لكان التقديم مغيرا
لمفهوم الجملة واللازم باطل اما الملازمة فلانه لو اتحد مفهوم العالم مقدما
ومؤخرا وكلاهما اعني العالم زيد وزيد العالم يفيد ان الاتحاد بين زيد والعالم

به وهو كون ذات احدهما هو الاخر لازم اما شمول الحصر ان افاد انعام العموم
 او شمول عدم الحصر ان لم يفد العموم وهو خلاف المفروض لان الغرض ان
 صورة تقديم العالم تفيد الحصر دون تأخير فلا شمول وجود الحصر ولا شمول
 عدمه واما بطلان اللازم فظاهر لانه انما يغير بالتقديم والتأخير الهيئة التركيبية
 دون المفردات واعتراض على كل من الوجهين اما على الاول فبوجهين الاول ان
 الوصف في صورة التقديم مبتدأ محكوم عليه فإرادته الذات الموصوفة بالوصف
 العنوانى على ماهو شأن الموضوع من القضية وفي صورة التأخير فهو زيد العالم هو
 خبر محكوم به فإرادته مفهوم ذات ما موصوفة بذلك الوصف وهذا عارض للذات
 المختصة ولا خفاء في ان اتحاد زيد بحسب الوجود مع الذات الموصوفة بوصف
 يفيد الحصر بخلاف اتحادها مع عارض له فانه لا يمنع اشتراك المعروضات فيه
 واتحاد كل منها بخصوصه من ذلك العارض ولقائل ان يقول ان هذا في الوصف
 المنكر مثل زيد عالم دون زيد العالم فان معناه الذات الموصوفة فردا او جنسا
 كافي العالم زيد فيكون عدم الفرق ضروريا والثاني لان معنى الحصر اتحاد
 الفرد الذهنى الغير المعين اعنى كل ما صدق عليه العالم مع الخبرية وهو زيد وانما
 معناه اثبات الخبر للخبر عنه ونفيه عما عداه في قصر الصفة على الموصوف وعكسه
 في قصر الموصوف على الصفة وذلك يفهم بالتقديم لان تقديم الشيء بارأته عن
 حيزه الطبيعي يقتضى الحصر على ما شهد عليه الذوق السليم وذلك امر خطابي
 فطلب اثباته بوجه جدلى خلط فى الكلام واما على الثاني فان اريد بتغير المفهوم
 مجرد القصد الى الذات الموصوفة عند التقديم والى العارض الذى هو ذات
 ما موصوفة عند التأخير فلا نسلم بطلانه كيف وهو لازم عند انعكاس القضية
 ضرورة ان المراد بالموضوع الذات وبالمحمول المفهوم وان اريد تغير غير هذا
 فلا نسلم لزومه واستدل القائلون بالحصر بما ذكره رحمه الله من الملازمة وبيانها
 وبطلان اللازم وبيانها وهذا الكلام فيه الا فى بيان بطلان اللازم فان قوله فلان
 الخبر الثابت للعالم ثابت جزئياته ممنوع لان هذا انما يستقيم فى العام بمعنى
 الاستغراق على ماهو المعبر فى موضوع الموجبة الكلية لان الخبر الثابت للعالم
 بهذا المعنى لا بد وان يثبت على كل جزئياته كالناطق الصادق على الانسان
 ولا يستقيم هذا فى العام بحسب الصدق لان الخبر الثابت للعالم بهذا المعنى لا يلزم
 ان يثبت لكل جزئياته الا يرى ان الضاحك ثابت للحيوان ولا يثبت للفرس من
 جزئيات الحيوان ففما نحن فيه ان العموم اللازم للعالم متى فرض صدقه على زيد

قلوا فرض ان غير زيد وهو بكر مثلا
 يصدق عليه العالم لكان العالم اعم
 من زيد وبذلك وقد اخبرت عنه زيد
 واما بطلان اللازم فلان الخبر الثابت
 للعالم ثابت لجزئياته فيلزم ثبوت زيد لغيره
 واذ ثبت هذا بطل جعله للجنس والمصدق
 عليه مع بقائه على العموم (فوجب
 جعله) لما صدق عليه بعد تخصيصه
 بما يصلح ان يحمل عليه زيد من معين
 وما ذلك الا لجعله لمعهود ذهني (بمعنى
 الكامل) المنتهى فى العلم الذى تصوره
 المحاطب وتوهمه وانت تعلم فتخبر عن
 ذلك الشخص المتصور الموهوم بانه زيد
 (فلنا اللازم) من الدلائل الذى ذكرتم (هو
 المبالغة) وهى غير مطلوبة (لا الحصر)
 الذى هو المطلوب (ومنها) اى من
 الوجوه الفاسدة (ما قيل القرآن فى النظم
 يوجب المساواة فى الحكم)

وعمر وهو العموم بحسب الصدق لا بمعنى الاستغراق فلا يلزم من صدق زيد على العالم العام بهذا المعنى صدقه على بكر حتى يلزم البطلان كما لا يلزم من صدق الضاحك على الحيوان صدقه على الفرس والمراد بالجنس في قوله جعله للجنس هو الماعية الكلية وبالعموم في قوله مع بقائه على العموم بمعنى الاستغراق (قوله قلنا اللازم من الدليل اه) حاصله على طريقة القول بموجب دليله يعني ان ما ذكرتم صحيح ونحن نقول به لكن لا يثبت مطلوبكم بل ينافية لانه لم يحصل حصر العالم في زيد بما قررتم بل كون زيد كاملا او منتهيا في العلم ويكون حاصله ان اللازم للعلم العلة في علمه لا الحصر العلم فيه وهو منافي لما زعمتم وقد يجاب عنه ايضا بان يقال ان ما ذكرتم في العالم زيد يلزم في زيد العالم ايضا بانه لولا الحصر لا خبر عن الاختصاص بالاعم واللازم باطل ببيان الملازمة ان اللازم في زيد العالم ليس للعهد لعدم القرينة ولا للجنس لا متناع حمله على زيد بل ما صدق عليه فلو صدق على غير زيد ايضا لكان اعم منه ويمتنع حل العام مع بقائه عمومه على شيء من الجزئيات فيكون لا يكامل والمنتهى في العلم ويحدد مع زيد في الوجود وهو معنى الحصر (قوله يعني ان يدل عطف احدى اه) لوقال يعني ان عطف احدى الجملتين المستقلتين على الاخرى يدل على تشريك الثانية للاولى في الحكم لكان اولى ليطابق التفسير المعسر لان قوله يدل تفسير ليوجب وقوله عطف احدى الجملتين المستقلتين تفسير للقران وقوله على تشريك الثانية تفسير للمساواة وانما عدل عن الايجاب الى الدلالة اشارة الى ان القران ليس علة موجبة بل مجرد الدال على التشريك لكن قوله لان العطف يقتضي الشراكة يناسب الايجاب وكذا قوله ولا موجب لذلك وقوله فيوجبها ثم هذا الايجاب بناء على زعمهم ان العطف علة تامة لذلك (قوله فان الاصل في كل كلام تام) علة لقوله ليس العطف ولو اسقط قوله تام لكان اولى على ما وقع في الكشف تأمل (قوله وانه خلاف الاصل) اي فلا يعدل عنه بالضرورة ولما وجدت الضرورة في الناقصة عدل عن الاصل المذكور ولما لم توجد في التامة لم يعدل فيها عن الاصل المذكور حتى لو وجدت فيها ايضا لعدل عن الاصل المذكور (قوله عدست الضرورة في التامة) اي في عطف الجملة التامة على سملها (قوله ثم الجملة اه) دفع لمقدرة تقديره لانسلم ان الشراكة دارت مع الافتقار وجودا لعدما كيف وقد وجدت في الجملة التامة ايضا وحاصل الدفعية اثبات الافتقار في تلك الجملة ايضا (قوله وان كانت تامة) اي من حيث اللفظ (قوله او ذكر شرطه على حدة) عطف على تخييره والاولى ان يقول لا تخييره

يعني ان يدل عطف احدى الجملتين المستقلتين على الاخرى على تشريك الثانية للاولى في الحكم المتعلق بها نفيا او اثباتا قال به بعض اهل النظر (لان العطف) - وانه كان بين مفردين او جملتين ناقصتين او تامتين (بقتضى الشراكة) بين المعطوف والمعطوف عليه في الحكم الا يرى ان الناقصة اذا عطف على السكاملة في مثل جاء زيد وبكر تثبت الشراكة في الحكم بالاجماع ولا موجب لذلك سوى العطف والعطف قد وجد فيما نحن فيه فيوجبها حتى قال بعض اصحابنا في قوله تعالى فبما انصالة وآتوا الزكاة يجب بناء على هذا الاصل ان لا تجب الزكاة على الصبي كما لا تجب الصلاة عليه تحققة للمساواة في الحكم لاشتراك الزكاة والصلاة في العطف فيجب القول بالشراكة في الحكم (قلنا) المقتضى للشراكة بينهما في الحكم (ليس العطف بل افتقار المعطوف) ونقصانه فان الاصل في كل كلام تام ان يستبد بنفسه ولا يشاركه غيره لان في اثبات الشراكة جعل السكاملين كلاما واحدا وانه خلاف الاصل والشراكة في الناقصة اغتشتب ضرورة افتقارها الى ما تتم به في الاضافة فقد عدست الضرورة في التامة لعدم افتقارها فثبت ان الشراكة دارت مع الافتقار وجودا لعدما ثم الجملة الثانية قد تكون تامة باعتبار امر فلا تشارك الاولى فيه وناقصة باعتبار امر آخر فتحتاج اليه

ولهذا قلنا اذا قال ان دخلت الدار
فانت طالق وعبدى حران العتق يتعلق
بالشرط لان الجملة الثانية وان كانت
تامة لكنهما في حق التعليق فاصرة
لانه عرف بدليل ان غرضه تعليق
العتق بالشرط لا تنجيئه او ذكر شرط له
على حدة فصارنا قصاصا من حيث المعنى
والدليل كون خبر الاول غير صالح
لتبعية الثاني فان قوله طالق لا يصلح خبرا
لعبدى فيدل ذكره مع الاول على افتقاره
اليه بخلاف قوله ان دخلت الدار فانت
طالق وعزة طالق فان إعادة طالق مع
الاستغناء عنه يدل على ان مراده
التعجيل والعطف على الجزاء مع الشرط
ولهذا قلنا في قوله ان دخلت الدار فانت
طالق ثلاثا وعزة طالق يتعلق طلاق عزة
بالدخول كطلاق المخاطبة الا ان عزة
تطابق واحدة عند الشرط بخلافها وذلك
لان قوله وعزة كان كافيا في وقوع الثلاث
لو كان مراد اوحيت وجد الخبر في الثاني
دل على انه مراده دون خبر الاول فخير
الاول لما لم يصلح الثاني لتعلق ايضا بالشرط
اقول عدوا بين جاتين لا محل لهما من
الاعراب عاطفة محل بحث لان العطف
من التوابع والتابع كل فان باعراب
سابقه ويؤيد ما ذكرنا قول الامام شمس
الائمة ليس في واو النظم دليل المشاركة
بينهما في الحكم انما ذلك في واو العطف
(ومنها) اي من الوجوه الفاسدة (تخصيص
العام بسببه)

وان لم يذكر له شرط على حدة على ما وقع في النقرر تأمل (قوله فيدل ذكره مع
الاول على افتقاره اليه) اي الى شرط الاول اذ لو لم يفتر اليه لذكره بدون الاول
منجزا او معلقا بشرط آخر على حدة (قوله ليس في واو النظم) قيل الفرق
بين واو النظم وواو العطف ان واو النظم يدخل بين جاتين كل واحدة منهما تامة
بنفسها مستغنية عن الاخرى كقولك جاء في زيد وتكلم بكر فذكر الواو بينهما الحسن
النظم به لالة العطف واما واو العطف فانه يدخل بين جاتين احدهما ناقصة
والاخرى تامة بان لا يكون خبر الناقصة مذكورا فلا تكون مفيدة بنفسها ولا بد
من جعل الخبر المذكور الاول خبرا لها حتى تفيد قوله جاء في زيد وعزة
(قوله من الوجوه الفاسدة تختصص العام بسببه) الباء بمعنى على واليه اشار بقوله
على سبب وروده اختلافا في العام الوارد على سبب خاص بحسب اختصاصه به
على اربعة اقسام لان العام لا يتحدد امانا ان يكون واردا جزاء بسبب متقول او جوابا
لسؤال سائل والجواب امانا ان يكون مستقلا او غير مستقل والمستقل اما ان
يكون زائدا على قدر الجواب ولا يكون زائدا فصار اربعة اقسام فالاول ما خرج
مخرج الجزاء ونقل سببه نحو سمها فسجد وزني ما عجز فرجم وهذا يختص بسببه
بلا خلاف لانه لما جعل جزاء لما قبله بالعام تبين ان المتقدم عليه وجوبه وحكم العلة
شخصا من سائرهم قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا والسارق والسارقة
فاقطعوا وانساني ما خرج مخرج الجواب ويكون غير مستقل بنفسه كمن وبلى
ونحوهما فانه يختص بما تقدم ايضا من السبب بالاتفاق لانه لما لم يستقل بنفسه
ما لم يرتبط بما قبله من السبب صار كعض الكلام من جاتيه فلا يجوز فصله
للعمل به فيمنعيد بما قبله من السبب الثلاث ياغزو وهذا القول رجل لاخر ايسر
عليك كذا فقال نعم اوبلى يجعل اقرار الان هذه الالفاظ لا تستقل بنفسها فتمنعيد
بالسؤال المذكور الذي كان سببا لهذا الجواب ويصير ما تقدم من الخطاب كالعادة
فيه كانه قال نعم لك على كذا والثالث ما خرج مخرج الجواب وهو مستقل بنفسه
ولم يرد على قدر الجواب وهذا يختص بالاتفاق بما تقدم ايضا من السبب ويصير
ما ذكر في السؤال كالمعاد فيه لانه بناء عليه ولكنه يحتل الابتداء لاستقلاله فاذا
نوادى صدق ديانته وقضاء وهذا كالمدة الى الغد آما بان قال لاخر نعال تغتمعي
فقال ان تغديت فعبدى حر يختص بذلك الغد آما المدعو اليه حتى لو انصرف
الى اهله فتغدى او تغدى معه في يوم آخر لا يحتث وفيه خلاف زفر لانه عنده
واقع على كل غدا كالمبدأ اليه به ونحن انما خصصنا بالفور بدلالة الحال لانه

لما اخرج الكلام مخرج الجواب رد عليه صار كأنه قال ان تغذيت الغداه الذي
دعوتني اليه فعبدي حر الرابع ما خرج مخرج الجواب وهو مستقل ولكنه زاد على
قدرا الجواب بان قال في المسئلة المذكورة مثلاً ان تغذيت اليوم بزيادة اليوم وهذا
انقسم هو موضع الخلاف همنا فذهب عامة العلماء الى اجراءه على عمومته باعتبار
العموم اللفظي لا بخصوص السبب سواء كان السبب سؤال سائل او وقوع حادثة
فاذا نزل نص عام في عهد النبي في حادثة وقعت لواحد يتناول صاحب تلك
الحادثة وغيره لعمومه ولا يختص بصاحب الحادثة واحتجوا عليه بان اعتبار اللفظ
الشارع اولى من اعتبار السبب لان التمسك باللفظ لا بالسبب واللفظ عام فيجوز
على عمومته والسبب غير مانع للعموم ولا يقتضي القصر عليه ولان الشارع لم يذكر
اللفظ العام دون الخاص وزاد على قدرا الجواب دل على ان مقصوده العموم كيلا
يلزم الغاء الزيادة ولا ر الصحابة والتابعين اجمعوا على اجراء النصوص العامة
على عمومها وان كانت واردة في اسباب خاصة فان آية الظهار نزلت في خولة
امرأة اوس وآية اللعان نزلت في هلال بن امية حين قذف امرأته وآية القذف
نزلت فيمن قذف عائشة رضي الله عنها وآية السرقة نزلت في سرقة ردا صفوان
او في سرقة الجحش ونحوها من الآيات والاحاديث العامة الواردة في الاسباب
الخاصة ولم يخصوا هذه العمومات بهذه الاسباب الخاصة فعرفنا ان العام
لا يختص بسببه وذهب مالك والشافعي الى اختصاصه بالسبب واردة ذلك
السبب الخاص منه مجازا وانما يثبت الحكم لغيره بنص آخر او بالقياس واحتجوا
عليه بما ذكره المصنف من الوجوه الثلاثة واجاب عنه الصحابة بما ذكره رحمه الله
ايضا وذهب بعضهم الى التخصيص بين ان يكون السبب سؤال سائل وبين ان يكون
وقوع حادثة وخصوا الاول دون الثاني وقالوا في وجه الفرق ان الشارع اذا بين
الحكم في حادثة ابتداء قبل السؤال فالظاهر انه اراد مقتضى اللفظ اذا مانع
عنه بخلاف ما لو سئل اذا الظاهر حينئذ انه اراد الجواب فيقتصر عليه ولم يرد
ابتداء الكلام هذا ما ذكره في تحرير المسئلة وتعين محل النزاع الا ان الشارح
رحمه الله لم يتردد في ذلك لاقسام الثلاثة الاولى اما ما ذكره في بحث المطلق والمقيد
واما لانهم ليست محل للنزاع واما لان الكلام في تخصيص العام بسببه ولا عموم
في القسمين الاولين من تلك الاقسام فلا يتصور فيهما التخصيص وما ذكره من
انهم ما يخصان بالسبب بالاتفاق كلام ظاهر لا تحقيق فلا يعجب به وذلك لان
قوله سها فسجد ورفي ما عفر جرحه مثلاً ليس بعام لان المذكور فيه الفعل والفعل

اي قصر العام اصطلاحاً حياً سكن او اغتراباً
على سببه وروده او سبب وجوده وعدم
تعديته ذهب عامة العلماء الى اجراءه
على عمومته لان التمسك انما هو باللفظ وهو عام
وتخصص السبب لا ينافي عموم اللفظ
ولا يقتضي اقتصاره عليه ولانه قد اشهر
عن الصحابة ومن بعدهم التمسك بالعمومات
الواردة في حوادث واسباب خاصة
بالاقتصر لها على تلك الاسباب فيكون
اجماعاً على ان العبرة للعموم اللفظي لا بخصوص
السبب وقال الشافعي ومالك رحمه الله
الله باختصاصه به وبعض اصحاب
الشافعي رحمه الله وابو الفرج من اصحاب
الحديث فصلوا بين ان يكون السبب
سؤال سائل وبين ان يكون وقوع حادثة
وخصوا الاول دون الثاني وانما يخص
من خصص (اذ لولاه) اي لولا اختصاص
العام بالسبب (بما يخصه) اي
السبب (بالاجتهاد) لان نسبة العام
الى جميع الافراد على السوية فلما جاز
تخصيصه الى فرد كان بالاجتهاد بعد
تخصيصه بما يصلح للتخصيص جاز تخصيص
السبب ايضا لانه من الافراد (و) ايضا
لولاه (لم يكن لبقوله) اي نقل السبب
(فائدة) فانه اذا علم السبب وغيره كان
نسبته اليهما سواء فلا يفتي في ذكره فائدة

(و) ايضا لولا (لم يطابق) الجواب
 (السؤال) لانه عام والسؤال خاص
 وكل منهما يجب تقي مثله عن الشارع
 (قلنا) عن الاول (يجوز دخول
 البعض) من الافراد في الحكم (قطعا)
 يعني يجوز ان يكون بعض افراد
 العام معلوما دخوله تحت الارادة قطعا
 بحيث لا يحتمل التخصيص بدليل يدل
 عليه ويكون السبب من تلك الافراد
 (و) قلنا عن الثاني (الفائدة) من
 تيسر السبب (لا تقتصر فيه) اى
 في خصوص الحكم به بل قد يكون نفس
 معرفة اسباب نزول الآيات وورود
 الاحاديث ووجوه النصوص فائدة
 (و) قلنا عن الثالث (المطابقة)
 انما هي (الكشف للمساواة) يعني ان
 معنى مطابقة الجواب للسؤال انما هو
 الكشف عن السؤال وبيان حكمه وقد
 حصل مع الزيادة ولا نسلم وجوب المطابقة
 بمعنى المساواة في العموم والتخصص
 (ومنها) اى من الوجوه الفاسدة
 (تخصيصه) اى العام (بغرض
 المتكلم لانه) اى التكلم (يظهر
 بكلامه غرضه فيجب بناؤه) اى بناء
 كلامه في العموم والتخصص (على
 ما يعلم من غرضه) وجعل ذلك الغرض
 كالذكر وعلل هذا قالوا الكلام
 المذكور للمدح او الذم لا يكون له

عموم

لا عموم له والمصدر الذي دل عليه الفعل واقع في الانبياء فلا يعم وكذا قوله
 في القسم الثاني بلى او نعم ليسا عامين فان العام اما ان يكون لفظا ومعنى او معنى
 لفظا وهما ليسا من القيلين فان قيل هذا ممنوع بل العموم في كل من الاقسام
 الاربعة ثابت فان قوله فرجم عام من حيث الاسباب لانه يحتل انه رجم لردة
 او قتل بغير حق او فساد في الارض او سياسة او زنى بعد احصان وكذلك قوله فسجد
 يحتل انه وقع له لا واداء قضاء المروكة او السهو او لشكر وكذلك بلى ونعم لا يراه
 من حيث انه يصلح جوابا لافراد من الكلام وعموم القسمين الاخيرين نفاها لان
 المصدر الذي دل عليه الكلام تكرر في موضع النفي لان الشرط في معنى النفي
 نفيهم والى هذا اشار الشارع بتعميم السبب اسبب الوجود وسبب الوجود لان
 السجدة مثلا وان لم يعم باعتبار سبب ورودها لكن باعتبار سبب وجودها
 ووجوبه على ما ترى وكذا ما ذكر في القسم الثاني قلنا هذا مع كونه تكاففا
 يلزمه ان يكون اكثر التخصيصات عاما باعتبار سبب وجودها نعم لو عم
 لفظ العام العام الاصطلاحي والغوى كما فعله الشارع اوله لكان كل من القسمين
 المذكورين عاما ايضا لان العام الغوى يجامع المطلق وقوله فسجد وفرجم
 مطلق وكذا قوله بلى ونعم مطابقان فيكون عاما لغة لكنه يحتاج حينئذ ان
 يجعل التخصيص اعم من التخصيص الاصطلاحي والغوى ايضا حتى يشمل
 تقييد المطلق بالقييد ولا يخفى ما فيه من التكلف ثم لا يخفى عليك ما في كلام
 الشارع من الخلل حيث عم كلامه اولا بحيث يشمل الاقسام الاربعة المذكورة
 بجعل العام اعم من الاصطلاح والغوى والسبب اعم من سبب الوجود وسبب
 الوجود ثم ذكر الاختلاف الوارد في القسم الرابع وهذا يدل على تخصيص البحث
 بالقسم الرابع فان قيل ان المذكور في شروح البرزوى ان السبب ههنا اعم من
 سبب الوجود ومن سبب الوجوب فلم يدل عنه الشارع الى سبب الوجود قلنا لان
 الوجوب يفضى الى الوجود (قوله التمسك بالعمومات الواردة) كاية الظاهر
 والدعان والقفد والسرقة والرفى على ما ذكرنا (قوله لان نسبة العام اه) هذا
 بيان الملازمة واما بيان بطلان اللازم فلان السبب لوجز تخصيصه بالاجتماع لازم
 العراء عن الفائدة ويكون نقله لغوا والشارع منزعه عنه وهو الظاهر من الوجه
 الثاني (قوله بعد تخصيصه بما يصلح للتخصيص) اى القطعي لان العام عندنا
 حجة قطعية فلا يجوز تخصيصه بالظني من القياس وخبر الواحد قبل تخصيصه
 بالظني واما بعد تخصيصه بالظني فيكون ظنيا فيجوز تخصيصه بالظني (قوله)

قلنا

فانما عن الاول) جواب يمنع الملازمة وقد اجيب عنه بمنع بطلان اللازم
 مستند بان اباحية قد ~~كان~~ اخرج السبب بالاكتفاء في الامة المستقرشة
 على ما حققه الشارح المحقق في شرح المختصر ورد بان التحقيق ان بطلان اللازم
 اتفاق ان اريد السبب المعين اذ لا يخفى انه لا يتصور اخراج السبب الخاص
 الذي ورد فيه الحكم ولم يجوز ابحاثه ذلك قطعاً وان اريد نوع السبب فقد
 يمنع بطلان اللازم بالاتفاق (قوله ويجعل ذلك الغرض كالمذكور) فيثبت
 يصلح الخاص بذلك الغرض ان يكون مخصوصاً للنص (قوله وهو غرض
 المتكلم) فيه ان غرض المتكلم لما جعل عندهم كالمذكور لم يكن العمل به عملاً
 بالمتكلم ~~ككوت~~ عنه عندهم (قوله من الوجوه الفاسدة حل المطلق على
 المقيد) معنى حل المطلق على المقيد ان يراد بالمطلق ما هو المراد من المقيد
 فيصير النصان بمنزلة نص واحد وذلك على ستة وجوه لان المطلق والمقيد
 اما ان يراد في الحكم اوفى غيره والثاني على قسمين السبب والشرط والاول على
 اربعة اقسام لانه لا يخلو من ان يتعد الحكم او يتعدد وكل واحد منهما
 اما ان يكون في حادثة او في حادثتين وضرب الاثنين في الاثنين اربعة وقد تقدم
 مثال كل منها مع زيادة تنصيص فلا نعيدها (قوله بالنص) متعلق
 بموجب يعني ان قيد الايمان في كفارة القتل يوجب النفي عنه عدمه
 والمنصوص عليه اي كفارة القتل بالنص لا بالرأى فكان النفي في المنصوص
 عليه ~~حكم~~ ما شرعياً ثابتاً بالنص في تعدد النصوص عليه اعني سائر
 الكفارات باقتباس اكونها جنساً واحداً وفي كون اقتداء الجئس على الاطلاق
 بحيث ذكرناه في باب المطلق والمقيد (قوله فانما حل المطلق على المقيد بالقياس
 فاسد) هذا جواب بطريق النقص الاجمالي يبين فساد دليل الخصم لوجوه
 ثلاثة متعلق بقوله وفي نظيره بالقياس وقد يجاب عنه ايضا بطريق النقص
 التخصيصي وتقريره اننا لانسلم ان القيد بمعنى الشرط مستند بان الشرط على نوعين
 شرط صريحاً وشرط دلالة فالاول ما يدخل على المعروف والمنكر نحو هذه المرأة
 ان تزوجها فهي طالق وان تزوجت امرأة فهي طالق والثاني ما يدخل على
 المنكر فقط نحو المرأة التي تزوجها فهي طالق والمقيد ان كان بمعنى الشرط
 لا يكون الادلة وحينئذ يجب ان يكون معترفاً بالمقيد به حتى يتعين المحلوف عليه
 به لكن المقيد قد لا يكون معترفاً بالمقيد كافي قوله تعالى من نساكم الا اني دخلتم
 من فان النساء معرفة بالاضافة فلا يكون المقيد المذكور معترفاً بالاستحالة

لاننا لم نعلم انه لم يكن غرض المتكلم به العموم
 (قلنا هذا) فاسد لانه (تركه واجب
 الصيغة بجرد النسي) من غير وجوب
 يعتد به (وعمل بالمسكوت عنه) وهو
 غرض التكلم ولا يخفى فساد ترك
 العمل بالخصوص والعمل بالمسكوت
 عنه فان العام يعرف بصيغته وانما وجدت
 الصيغة وامكن العمل بحقيقتها يجب
 العمل والامكان قائم مع استعمال الصيغة
 للمدح والذم فان المدح العام والثناء
 العام من عادة اهل اللسان واعتبار
 الغرض اعتبار نوع احتمال ولا جله
 لا يجوز ترك العمل بحقيقة الكلام (ومنها)
 اي من الوجوه الفاسدة (حل المطلق
 على المقيد مطلقاً) اي سوء اقتضاه
 القياس ولا كما ذهب اليه بعض الشافعية
 وقد سبق تحقيقه مستوفى فلا حاجة الى
 الاعادة (وان اقتضى القياس) كما ذهب
 اليه بعض آخر من الشافعية (لان القيد)
 لكونه وصفاً آمناً (يجوز مجرى
 الشرط) في ان اتفاهه يوجب انتفاء
 المعلق به (فيوجب) القيد (النفي
 في المنصوص) بالنص (و) اما ان النفي
 مدلول النص المقيد كان حكمه شرعياً
 فيوجب القيد النفي (في الظاهر) اي
 في طريق القياس

تعريف المعروف فلا بد من إقامة الدلائل على ان القيد المتنازع فيه مثل قيد
 الايمان في رتبة مؤمنة بمعنى الشرط ولم يردده ولو سلم انه بمعنى الشرط لكن
 لا نسلم ان الشرط يوجب النفي حتى يكون النفي حكما شرعيا ويمكن تعديته الى غير
 المنصوص عليه بل الحكم الشرعي انما يثبت بالشرع ابتداء لا انه عدم شئ فيحقق
 بناء على عدم شئ آخر لان العدم ليس بشرع لتحقيقه قبل الشرع فالرتبة
 الكافرة لم تخرج في كفارة القتل لانها لم تشرع كفارة ولو سلم انه يوجب النفي
 ويمكن تعديته الى غير المنصوص عليه لكن لا نسلم استقامة الاستدلال به على غيره
 حتى يثبت النفي في غير المنصوص عليه قياسا عليه الا اذا ثبت المعاملة بينهما
 في المعنى المناط لكن الفرق ثابت بينهما في السبب والحكم صورة ومعنى على
 ما يبادر في السابق (قوله السابق في مفهوم المخالفة) فيه بحث تأمل وانه عكس
 ما في التلويح ولكنه غير شديد (قوله والثاني اه) لا يخفى عاين ان الفرق بين
 الثاني والثالث ان الثاني لازم لتساوي من الجائز ان يجعل الم لازم دليلا والم لازم
 دليلا آخر على مدلول واحد (قوله او انتفاءه) هكذا وقع في النسخ بكلمة او الاولى
 كلمة الواجب بدل او على ما وقع في التلويح (قوله فان قيل المطلق ما استكتت)
 منع للوجه الثاني والثالث يعني لا نسلم انه ابطال للحكم الثابت بالنص المطلق وانه
 قياس في مقابلة النص وانما يكون كذلك ان لو كانت اجزاء غير المقيد حكما شرعيا
 ثابتا بالنص المطلق وكان النص المطلق نصا دالا على اجزاء المقيد وغيره وليس
 كذلك بل هو ساكت عن القيد غير متعرض له اصلا فيكون محل النص
 المطلق اعني كفارة اليمين مثلا خائفا في حق الوصف عن النص فيجوز ان يثبت
 بالقياس في ذلك محل اجزاء المقيد مع عدم اجزاء غير المقيد اذ لا يلزم منه ابطال
 ما يثبت بالنص بالقياس ولا كونه قياسا في مقابلة النص بدون شرط القياس
 وهو عدم النص في المقيد (قوله اجيب بانه ممنوع) فيه انه خارج عن قانون
 المناظرة لان السؤال المذكور منع على ما ذكرناه ومنع المنع ومنع ما يؤيده
 خارج عن القانون بل وظيفة الجيب ههنا اثبات المقدمة الممنوعة نعم ابطال
 السند مفيد ان كان مساويا للمنع بمعنى انه مساوي لنقيض المقدمة الممنوعة
 ويمكن ان يقال انه ههنا كذلك تأمل نعرفه (قوله قيل للخصم ان يقول اه) اي
 للشايعي ان يقول سلنا ان النص المطلق ليس بساكت بل هو ناطق بالحكم في المحل
 كما قلتم لكان يقول ان المعنى بالقياس هو وجوب القيد المذكور في المنصوص
 ثم النفي يثبت بالقيد في هذا المحل كما يثبت به في المنصوص عليه لا اجزاء المقيد مع

قوله (جاء الماثل في القيد بالقياس)
 قاسد لوجود الاول ان هذا القياس ليس
 قديما للحكم الشرعي بل (هو زعمية
 لعدم الاصل) وهو عدم اجزاء غير المقيد
 في صورة التقييد لما سبق في مفهوم المخالفة
 (قوله الثاني ان هذا القياس) ابطال
 للحكم الشرعي اثبات بالنص المطلق
 وهو اجزاء غير المقيد كالكفارة مثلا
 (قوله اماث انه قياس في مقابلة النص)
 وشرط القياس عدم النص على نيوت
 الحكم في المقيد او انتفاءه وههنا المطلق
 نص دال على اجزاء المقيد فلا يجوز
 وجوب احدهما على التبعين فلا يجوز
 ان يثبت بالقياس اجزاء المقيد ساكت
 اجزاء غير المقيد فان قيل المطلق ساكت
 عن القيد بغيره معرض له لا بالنفي
 ولا بالاثبات فيكون المحل في حق الوصف
 خائفا عن النص اجيب بانه ممنوع بل هو
 ناطق بالحكم في المحل سواء وجد
 القيد او لم يوجد ومعنى قولهم ان المطلق
 غير متعرض للصفات لا بالنفي ولا بالاثبات
 انه لا يدل على احدهما بالتعيين قيل
 للخصم ان يقول المعنى هو وجوب
 القيد لا اجزاء المقيد ولا نسلم ان النص
 المطلق يدل على عدم وجوب القيد بل على
 وجوب المطلق اعم من ان يكون في ضمن
 القيد او غيره

اقول هذا الكلام مع ما فيه من الخروج عن قانون المناظرة يرد عليه ان المسطور في كتب الشافعية ان المطلق ما دل على شائع من
جنسه وفسر والشيوع يكون المدلول حصصاً محتملة لخصص كثيرة ١٤١ وفسر هذا المعترض في حواشي شرح المختصر

الاحتمال بامكان الصدق على حصص
كثيرة فحينئذ لا يجوز ان يكون المعسدي
وجوب القيد لانه ينافي التناول والشيوع
بالمعنى المذكور اذ وجوب القيد ينافي امكان
الصدق على حصص كثيرة فاذا ثبت الامكان
بالنص امتنع الوجوب بالقياس فظهر
ان النص المطلق يدل على عدم وجوب القيد
فليتأمل (ومن المباحث المتفرقة) بين
الكتاب والسنة (البيان) وهو يطلق على
فعل المبين كالسلام والكلام وعلى
ما يحصل به التبيين كالل دليل وعلى متعلق
التبيين ومجمله وهو العلم وبالنظر الى هذه
الاطلاقات قيل هو ايضاح المقصود
وقيل الدليل وقيل العلم عن الدليل
واختار الثالث ابو بكر الدقاق وابو عبد الله
البصري والثاني اكثر الفقهاء والمتكلمين
والاول اكثر اصحابنا الا ان الامام ابا زيد
جعل اقسامه اربعة كما هو دأبه في تجميع
الاقسام واخرج بيان الضرورة والنسخ
من البيان وشمس الأئمة جعل الاستثناء
بيان تفسيرا والتعليق بيان تمديدا ولم يجعل
النسخ من اقسام البيان وقال البيان لاظهار
الحكم والنسخ لرفعها ونسخ الاسلام ومن
تبعه اعتبروا كونه اظهارة لانتهاء مدة
الحكم الشرعي قال في التلويح لا يخفى انه
ان اريد بالبيان مجرد اظهارة المقصود
فالنسخ بيان وكذا غيره من النصوص
الواردة لبيان الاحكام ابتداء وان اريد
اظهار ما هو المراد من كلام سابق فليس
بيان وينبغي ان يراد بالبيان اظهر المراد

عدم اجزاء غير المقيد حتى يرد عليه لزوم ابطال النص بالقياس ولزوم كونه
قياسا في مقابلة النص بناء على ان النص المطلق دال على اجزاء المتيد وغير
المقيد ولا نسلم ان النص المطلق دال على عدم وجوب القيد حتى يلزم فيه ايضا
ما ذكر من ابطال النص بالقياس ومن كونه قياسا في مقابلة النص بل انما
يدل على وجوب المطلق اعم من ان يكون في ضمن المقيد او غيره ولا يخفى عليك ان
وجوب القيد ليس بمذكور في المنصوص عليه حتى يمدى الى الغير وليس عدم
اجزاء غير المقيد في المنصوص عليه لافادة القيد الوجوب الشرعي حتى يقال
انه في حكم المذكور فيصير تعديه بل لانه عدم اصلي ثم لا يخفى عليك انه لو قال
لا اجزاء المقيد مع عدم اجزاء غير المقيد لسكان اولي تأمل (قوله مع ما فيه من
الخروج عن قانون المناظرة) فيه انه في الحقيقة عدول الى سند آخر لمنع المذكور
بعد ابطال السند الاول يعني لانسليم انه ابطال للحكم الشرعي الثابت بالنص
المطلق وانه قياس في مقابلة النص وانما يكون كذلك ان لو كان المعسدي اجزاء
المقيد مع عدم اجزاء غير المقيد وليس كذلك بل هو وجوب القيد (قوله ان
المسطور في كتب الشافعية) اشارة الى ان الايراد المذكور من طرف الشافعي
(قوله لانه ينافي التناول والشيوع) فيه ان وجوب القيد في القيس انما
ينافي التناول والشيوع ان لو كان القيد بقيت النفي لكنه ليس بمنتهى له عندنا
كما في المنصوص عليه فان القيد في المنصوص عليه واجب اللهم الا ان يكون
الزاميا فان القيد عند الخصم يثبت النفي في المنصوص عليه فكذا في المقيس
(قوله البيان) وهو في اللغة عبارة عن الاظهار قال الله تعالى هذا بيان للناس
اي اظهارة لسوء عاقبة ما هم عليه من التكذيب وقال الله تعالى ثم ان علينا بيان
اي اظهارة وقد يستعمل بمعنى الظهور والاول متعدد والثاني لازم فاذا كان
اسم مصدر من باب التفعيل فهو متعدد بمعنى التبيين والاظهار كالسلام بمعنى
التسليم والكلام بمعنى التكليم واذا كان من الثلاثي فهو لازم بمعنى الظهور يقال
بان الامر اي ظهر ظهورا وقالوا هو في الاصطلاح عبارة عن امر يتعلق
بالتعريف والاعلام فانه مصدر بين وانما يحصل الاعلام بالدليل اذ به يحصل
العلم لا بالغير فلهذا ثلاثة امور اربعة افعال المبين وهو الاعلام والتبيين كالسلام
والكلام فانهما يطلقان على فعل المسلم والمتكلم وثانيهما ما يحصل به الاعلام
وهو الدليل وثالثهما متعلق الاعلام ومجمله وهو العلم الحاصل من الدليل ويقال
له المدلول ايضا على ما وقع للعق في شرح المختصر لانه مدلول الدليل واطلقوا

٣١ في ر بعد سبق كلامه تعالى في الجملة ليشمل النسخ دون النصوص الواردة لبيان الاحكام ابتداء اقول بوثيقة
بشرط السبق اي ان الاقول قول نفي الاسلام وغيره من المشايخ ان هذم الحجج بمجملتها بمجمل البيان

فوجب الخاتمة بما إذا ان المتبادر منه ان المعروف هو البيان الذي يلقى الكتاب والسنة والثاني حقهم فهم البيان في خمسة
اولا اربعة فانه لو اريد المعنى الشامل لبيان ١٢٥٠ الاحكام لكان المتبادر ان السابق لا يجب ان يكون كلاما

والا يخرج بعض اقسام بيان الضرورة
كسكوت الشارع عن تغيير فعل بعينه
وسكوت الشفيع والمولى كما سيجي
ولهذا اقلت (وهو ظاهر المراد) سواء كان
بالقول او بالفعل او السكوت لا يقال
يخرج به بيان التثنية اذ لا تظهر رغبة
لانا نقول دفع احتمال الجواز والخصوص
اظهار ان المراد ما اقتضاه الظاهر (بعد)
سبق (ما) اي كلام او فعل (له) اي
للبيان (تعلق ما به) اي بذلك الكلام
او بالفعل فيشمل النسخ وبيان الضرورة
بانواعها (قولا كان) ذلك البيان
(او فعلا) ولما كان كون القول ببيان ظاهرا
متقاعا عليه بخلاف الفعل لم يتعرض له بل
استدل على كون الفعل ببيان بالمتقول
والمعقول فقال (بيان عليه السلام
الصلاة والحج بالفعل) حيث قال صلوا
كبارا يتوفى اصلي وخذوا عني مناسككم
ولما ورد ان البيان بهذين الحديثين
لا بالفعل اراد ان يدفعه فقال (وقوله صلوا)
كبارا يتوفى اصلي (وخذوا) عني مناسككم
(دليل بيانيته) اي بيانية الفعل لانه هو
البيان (ولامة جبرائيل عليه السلام)
فانه عليه السلام بين مواعيت الصلاة
للنبي عليه السلام بالفعل حيث امه
في البيت في اليومين ولما سئل رسول الله
عليه السلام فكل للسائل صل معنا ثم
صلي في اليومين في وقتين فبين له المواعيت
بالفعل (و) لان البيان عبارة عن اظهار
المراد ولا شك ان (الفعل ادل) من القول

لفظ البيان على كل واحد من هذه الامور الثلاثة فنقرر ان اطلاقه على
الاول عرفه بايضاح المقصود اي اخرج من الاشكال الى التحلي وهو مختار ابي
بكر الصيرفي من اصحاب الشافعي واكثر اصحابنا على ما ذكره الشارح ومن نظر
الى اطلاقه على الدليل عرفه بالدليل الموصول بصحيح النظر فيه الى اكتساب
مطارب خبري وهو مختار اكثر الفقهاء والمتكلمين ومن نظر الى اطلاقه على العلم
عرفه بالعلم الحاصل عن الدليل وهو مختار ابي بكر الدقاق وابي عبد الله البصري
وعرفه بعضهم بالدليل الذي يتبين به الاحكام فعلى هذا قد يكون باقول وقد
يكون بالفعل والاشارة والرمز ولكن غالب استعماله في القول وهذا التعريف
اعم من تعريفنا اكثر الفقهاء والمتكلمين لانه يخص بالقول وقال بعضهم كل مفيد
من كلام الشارع وفعله وسكوته واشارته وان كُنْ به فله يفيد غلبة الظن
بان من حيث انه يفيد العلم بوجوب العمل هذا ما ذكره في تعريفه واما اقسامه
فالمشهور انها خمسة بيان تقرير وبيان تفسير وبيان تغيير وبيان تبديل وبيان
ضرورة بالاستقراء او بالعقل بخلاف الذي سياتي بيانه الان الامام ابو زيد جعل
اقسامه اربعة على ما هو دأبه في تجميع الاقسام حيث اخرج الضرورة والنسخ
الذي سموه القوم بيان تبديل من اقسام البيان بناء على ان ابين ان اظهر
الحكم الشرعي والنسخ رفعه فبما لا يدخل احدهما في الآخر الا انه جعل
التعليق بالشرط بيان تبديل بدل النسخ ففي الاقسام اربعة على ما صرح به
في التتيرير واخذ الشارح وجعل خمس الاقسام خمسة على ما هو المشهور
الا انه جعل الاستثناء بيان تغيير والتعليق بيان تبديل مثل ابي زيد ولم يخرج بيان
الضرورة بل عدّها من الاقسام هذا لما لا يريده فباعت الاقسام خمسة ولم يجعل
النسخ من اقسام البيان لما ذكره الامام ابو زيد من المناقاة بين البيان
والنسخ واعتبر بفخر الاسلام ومن تبعه من مشايخنا كون النسخ اظها را لانتهاء
مدة الحكم الشرعي وجعله من اقسام البيان اتساعا للمشهور عندنا لا امام
ابي زيد في جعل الاقسام خمسة وخمس الاثمة في جعل النسخ من اقسام البيان
وقال العلامة الفتازاني في التلويح بطريق الحكمة ان اريد بالبيان مجرد
اظهار المقصود على ما هو رأى اكثر اصحابنا فانما النسخ داخل في البيان وكذا غيره
من النصوص الواردة ابيان الاحكام ابتداء فحواقيق الصلاة وآتوا الزكاة وان
اريد اظها رما هو المراد من كلام سابق فليس ببيان ثم قال ترجيحنا للشق الثاني
ينبغي ان يراد اظها رما مراد بعد سبق كلام له تعلق به في الجملة ليشمل النسخ دون

على المراد لان دلالة الفعل عقلية لا يجرى فيها التخلف والاحتمال ودلالة القول وضعية يجريان فيها الزلزال
فيليس الخبر كالخبر الا يرى انه عليه السلام امر اصحابه بالخلق عام الحذيفة فلم يفعلوا ثم لما رآه حاق بنفسه حلقوا في الحال

قوله على ان الفعل اذل (قيل) الفعل لا يكون بيانا لانه (يطول) اي يكون اطول من القول (في تأخير البيان) اي لو بين به لزوم تأخير البيان مع امكان تعجيله وانه غير جائز (قلنا) لان سلم ان الفعل ١٢٣

اي بالقول طولا (اكثر مما) اي من الطول الذي يحصل (بالفعل كميئات الركعتين) فانهم لو بينت بالقول ربما استدعى زمانا اكثر مما يصلي فيه ركعتان (ولو سلم) ان الفعل

اطول من القول (فلا تأخر) اي لا نسلم لزوم تأخير البيان (للشروع فيه) اي الفعل (بعد الامكان) يعني ان تأخير البيان انما يلزم

اذا لم يشرع في الفعل عقيب الامكان ولم يشغل به وقد شرع فيه واشتغل به الا انه لاستدعائه زمانا طالا ومثله لا يعد تأخيرا كمن قال لعلامة ادخل البصرة

فسار في الحال فبق في سيرة شهرين حتى دخلها فافاته لا يعد مؤخرا بل مبادرا مما تلا بالقول (ولو سلم) لزوم تأخير البيان لكنه

ليس بممنوع مطلقا بل اذا لم يتضمن فرضا يعقبه واما التأخير الذي يجوزناه (فلا يشار اقوى البيانين) وهو الفعل

لكونه اذل من القول كما سبق على ان تأخير البيان لا يمنع مطلقا وانما يمنع اذا اخرج عن وقت الحاجة (ولا شك) انه

لم يتأخر عن وقت الحاجة (فيجوز وسجي) توضيحه ان شاء الله تعالى (فاذا ورد) اي قول وفعل صالحان للبيان (بعد

بجمل) يحتاج الى البيان (فان اتفقا) كما طاف عليه السلام بعد نزول آية الحج طوافا واحدا وامر بطواف واحد وذلك

لا يخالو اما ان يعرف السابق او يجمل (فان عرف السابق) من القول والفعل (فهو البيان) لحصوله به (واللاحق

ما كيد) للسابق (وان جهل) السابق (فاحدهما) اي فليبين احدهما من غير

النصوص الواردة لبيان الاحكام ابتداء وفيه نظر لانهم صرحوا في شروح البردوي والمختصر ان ما يدل على الحكم ابتداء ببيان بالاتفاق فكيف يصح اخراجه من البيان وقال في فصول البدائع شرأ تط البيان محل موصوف بالاجمال والله شتر الذي بالخفاء والجهل محققا كما في البيان البناء او مقدرا كما في البيان الابتداء اي واما شرط سبق كلام له تعلق في الجملة كما ظن الغفاري فليس بمشهور واما ما ذكره من التأييد بقول نحر الاسلام وغيره من المشايخ فليس بمؤيد للسبق المذكور لان غاية ما يدل عليه كلام نحر الاسلام وغيره ان هذه الحجج اي الكتاب بجميع قسامه من الخاص والعام وغيرهما والسنة بجميع انواعها من المتواتر والمشهور والاتحاد يثبت ان يلحقها بيان تقرير او تفسير او تغيير ولا يلزم منه انحصار البيان في البيان البناء المشروط بسبق كلام له تعلق في الجملة لان البيان الابتداء اي موصوف بالخفاء قد لا يكون محلا للبيان وان لم يسبق كلام له تعلق في الجملة فغنى قولهم ان هذه الحجج تحتل البيان انها تلحقها محققا او مقدرا تحتل البيان فوجب الحاقه محققا او مقدرا به او كذا ما ذكره من التأييد الثاني لا يصح تأييد الله بل هو ان يكون مرادهم حصر اقسام البيان البناء لا البيان الابتداء فكأنهم قالوا البيان على نوعين بنائي وابتدائي والاول خمسة اقسام (قوله لكن السابق لا يجب ان يكون كلاما) رد على التلويح حيث شرط كون السابق كلاما (قوله كسكوت الشارع عن تغيير فعله) فان السابق على البيان السكوتي في هذه الصور هو الفعل لا القول (قوله ولهذا قلت) اي ولاشترط السابق قولا لان السابق او فعلا عرفت البيان بتعريف بصديق على البيان المسبوق بذلك السابق رد على من لم يشترط السابق وعلى من شرط كونه كلاما وهو صاحب التلويح (قوله فيشمل النسخ ويبان الضرورة بانواعها) اما مشيئة النسخ فلا نه اظهر ما لا يتم امد الحكم الشرعي بعد سبق كلام له تعلق به واما بيان الضرورة بانواعها فلا ان السكوت عن المذكورة وغيرها من انواعها اظهر ما لا مرد به بدسبق فعل له تعلق به (قوله قولا كان او فعلا) الاولى ان يعطف عليه لفظ سكوتنا اذ لا يجوز دخوله في الفعل وقد ذكره انفعاعا على الفعل (قوله لم يتعرض له) اي لكون القول بيانا (قوله ودلالة القول وضعية ببيان فيها) اشارة الى ان الادلة العقلية لا تفيد القطع وفيه تفصيل وتحقيق ذكرناه في شرحنا على ما رتبناه في الكلام (قوله اي يكون اطول من القول) اشارة الى ان قوله لان الفعل يطول معناه انه اطول من القول ليصح انه مستلزم للتأخر

دون القول (قوله أي فالبيان أحدهما من غير تعيين) قيل إن جعل السابق
فإن كانا متساويين فأحدهما لا يعينه والآخرنا كيدله وإن لم يتساويا فالمرجوح
يقدم للبيان والراجح تأكيد كيدله لأن المرجوح لو تأخر لكان البيان قد حصل بغيره
والمرجوح لا يقع تأكيد الراجح فيلغوز كره (قوله أولى من إهمال أحدهما)
اعتصر عليه بأن في جعل الفعل بيانا خروجا عن عمدة التكليف ييقن لجواز
أن يكون هو البيان في الواقع وجعل القول بيانا ليس كذلك فالأول أولى وقال
أبو الحسين المتقدم منهما هو البيان إما كان فإن تقدم كان الطواف الثاني واجبا
وإن تقدم القول كان تغلا ورده بأنه يلزم نسخ الفعل إذا كان متقدما لوجوب
الطوافين ورفع أحدهما بالقول المتأخر مع إمكان الجمع بينهما والجمع أولى من
النسخ وأما أن يقول النسخ غير متعين لجواز أن يكون من باب العمل
بالراجح وترك المرجوح وذلك لأن إمكان الجمع مرجوح بالنسبة إلى الخروج عن
عمدة التكليف ييقن لأنه أحوط فيؤخذ بالغسل ويترك القول احتياطيا
(قوله من قبيل إضافة العام إلى الخاص) فيكون معناه بيان هو التقرير
والتفسير والتغيير والتبديل لأن كلامنا من هذه الأمور هو البيان بخلاف الضرورة
لأنها ليست نفس البيان بل سبب له (قوله ووجه الضبط اه) لا يخفى عليك
أن بيان وجه الضبط بطريق الحصر العقلي ليس على ما ينبغي لاحتماله الزيادة
بيان مجمل غير شاف على ما سيصرح به والنقصان على ما ذهب إليه الإمام أبو زيد
كما سبق بل الأولى أن يجعله حصر استقر آتيا مبنيا على الاصطلاح على
ما في التقرير رغم ما ذكره في وجه الحصر علم حد كل واحد منهما ووجه تسميتهما وعرف
صاحب البدع بيان التقرير بأنه هو البيان بمنطوقه الموافق لدلول اللفظ بغير
إجمال وبيان التفسير بأنه البيان بمنطوقه الموافق لدلول اللفظ مع إجمال في اللفظ
وبيان التغيير بأنه البيان بمنطوقه المخالف لدلول اللفظ المتأخر عنه وبيان الضرورة بأنه البيان
بغير منطوقه والذي ظهر من كلام الشارح أن بيان التبديل هو البيان بمنطوقه
اللازم لدلول اللفظ المتأخر عنه (قوله مما مر في المفسر) وهو ما ازداد وضوحا
على النص ببيان التفسير والتقرير بحيث لا يخلو إلا النسخ (قوله وهو تأكيد
الكلام) عرفه نفع الإسلام بأنه كل حقيقة تحتمل الجواز أو عام يحتمل الخصوص
إذا الحق به ما يقطع الاحتمال وما آلهما واحد غير أن في تعريف المصنف زيادة
التأكيد والأمر فيه سهل وكلمة أوفيهما ليست لا تشكيك حتى تضر بالتعريف

تعيين (وإن اختلفا) أي القول والفعل
كما طاف بعد نزول الآية طوافين وأمر
بطواف واحد (فأقول) أي فالبيان هو
القول لا الفعل (تقدم) ذلك القول على
الفعل (أولا والفعل ندب له) أي للذي عليه
السلام أي فعله على طريق التدب
(أو واجب عليه) على وجه (يخصه)
ولا يسرى وجوبه للامة وإنما جعلناه عليه
لأن الأعمال بالدليلين أولى من إهمال
أحدهما (فهو) أي البيان على ما اختاره
الحقون (خسة) بيان تقرير وتفسير
وتغيير وتبديل وضرورة وإضافة البيان
إلى الأربعة الأولى من قبيل إضافة العام
إلى الخاص وإلى الخامس من إضافة
الشيء إلى سببه أي بيان يحصل بسبب
الضرورة ووجه الضبط أن البيان إما
بالمنطوق أو غيره والثاني بيان ضرورة
والأول إما أن يكون بيانا لمعنى الكلام
أو للزوم له كالملة الثاني بيان تبديل
والأول إما أن يكون بلا تغيير أو مع الثاني
بيان تغيير الأول إما أن يكون معنى الكلام
معلوما لكن الثاني أكده بما قطع الاحتمال
أو مجمل ولا كما استتره والجمل ونحوهما
والثاني بيان تفسير الأول بيان تقرير
أقول يشكلى الحصر ببيان مجمل غير شاف
فانه خارج عن الأقسام اللهم إلا أن يراد
بالتفسير معنى أعم مما مر في المفسر فيتمثل
يدخل البيان الغير الشافي في بيان التفسير
الأول (بيان تقرير وهو تأكيد الكلام
بما يقطع احتمال الجواز)

بل لما أمة الخلق (قوله ان كان الكلام المؤكد) أي ان كان المراد بالكلام
 المؤكد حقيقة (قوله ولا طائر يطير) فان المراد بالطائر معناه الحقيقي
 لا المجازي فقراره بقوله يطير مجازا حيه ولا يحق عليه ان يصلح مثلا لا يقطع احتمال
 الخصوص لان التكرار في سياق النبي عام لكنه لما كان عموما باعتبار وقوعه
 في سياق النبي جعله مثلا لا يقطع احتمال المجاز بخلاف المثال الثاني فان
 عمومه محال لاختفاء ولا خلاف فيه والبريد هو الرسول يقال النبي يريد الموت
 أي رسوله (قوله فان الملائكة عام) لانه جمع معرف باللام (قوله لانه
 كان محتمل المجاز) فيه رد على صاحب التقرير فانه قال ثم بعد التأكيد بقوله
 كلام محتمل المجاز يكون متفرا فقرر بلفظ اجمعون ان الحقيقة مرادة اقول هذا
 هو المناسب لظاهر ما في معنى اللبيب حيث قال كل اسم موضوع لاستعرا
 المذكور نحو كل نفس ذاتة الموت والمعرف بالمجموع نحو وكلامهم آتية فان الظاهر
 منه انه موضوع للاجتماع والذي يظهر من كلام غير الاسلام والسراج الهندي
 انه تلخيص بيان التقرير الذي يقطع احتمال الخصوص مثل كلامهم لا بيان تفسير
 (قوله ومن هذا القبيل) أي من قبيل بيان التفسير (قوله لانه) أي لبعده
 (قوله وقال عني المعنى الشرعي) أي بظائق وحريعي ان الإطلاق كان في الاصل
 عبارة عن رفع القيد مطلقا غير مختص بالنسكاح ثم صار مختصا برفع قيد النسكاح
 شرعا وعرفا نصا حقيقة شرعية واحتمل رفع كل قيد باعتبار الوضع ولهذا
 لو نوى مدق ديانة لا قضاء فكان بمنزلة المجاز لهذه الحقيقة فبقوله عني
 الإطلاق الشرعي قرر مقتضى الكلام شرعا وقطع احتمال المجاز وكذا موجب
 قوله انت حر العتق عن الرق في الشرع ويحتمل التخليص عن القيد الحسي والحبس
 والعمل ويستعمل في التخلص ايضا يقال رجل حر أي خالص عن الاخلاق
 الذميمة فبقوله عني به العتق عن الرق قرر موجب الحقيقة وقطع احتمال المجاز
 (قوله قوله اقيم الصلاة) مثال للمجمل فان الصلاة في اللغة هو الدعاء ومطلقها
 غير مراد فنصار مجازا فينبغي عليه السلام قولا وفعلان قال صلوا كما رأيتموني
 أصلي ~~هكذا~~ قالوا لكنه لما ذكره الله تعالى في آية من ان هذا القول
 ليس ببيان بل دليل على بياينة الفعل فبينا قولا هو الاجاديت المروية عنه
 في حق صفة الصلاة وكذا قوله اتوا الزكاة مجمل لانها في اللغة هو النماء فنصار
 مجازا فينبغي بقوله ها تورا ربع عشر اموالكم وكذا آية السيرة مجمل في حق مقدار
 ما يجب به القطع وفي حق المحل فبينا بالقول والفعل ولم يذكر مثال لحق البيان

ان كان الكلام المؤكد حقيقة نحو قوله
 تعالى ولا طائر يطير مجازا حيه فان الطائر
 يستعمل في غير معناه يقال للبريد طائر
 لا سراع فيه يقال فلان يطير به حته (أو)
 احتمال (الخصوص) ان كان المؤكد عاما
 نحو فسجد الملائكة كلهم اجمعون فان
 الملائكة عام محتمل الخصوص فقرر بذلك
 السكك وقطع احتمال الخصوص واما قوله
 اجمعون فبيان تفسير فان ما قبله لما احتمل
 الاجتماع والافتراق كان قوله اجمعون تفسير
 لانه كان محتمل المجاز يكون متفرا فقرر
 بانظ اجمعون ان الحقيقة مرادة لان الفرق
 ليس المعنى المجازي اذ لا وضع للاجتماع
 ومن هذا القبيل قوله لها انت طالق وله
 انت حر وقال عني المعنى الشرعي
 (و) الثاني بيان تفسير وهو ايضا ما فيه
 خفاء من المشترك او المشكل او المجمل
 او الذي وتخصيص المشايخ الجمل والاشتراك
 بل لا كرتسح كليات النبي عليه السلام
 قوله تعالى اقيم الصلاة بالقول والفعل
 وبينا عليه السلام قوله تعالى واتوا الزكاة
 بقوله عليه السلام ها تورا ربع عشر اموالكم
 وبينا عليه السلام مقدار ما يقطع فيه ومحل
 القطع في قوله تعالى والسارق والسارقة
 فاقطعوا ايديهم فاقطعوا ايديهم وقطعه يد سارق
 في اقل من عشرة دراهم وقطعه يد سارق
 ردا صغوان من الزند وكيسان الرجل
 قوله انت بائس بقوله عني به الإطلاق فانه
 بيان تفسير اذ البتة وأخواتها من
 الكتابات مشتركة مجازة للمعاني

بالمشترك والمشكل مثال المشترك قوله ثلاثة قروء فان القرء مشترك بين الطهور
والحيض فيبين عليه السلام بقوله عدة الامة حيثشان ان المراد به الحيض
ومثال المشكل قوله تعالى ان الانسان خلق هلوعا فان الهلع كان مشكلا
لا يعرف مراده فيبينه الله تعالى بقوله متصلا اذا مسه الشر جزوعا واذا مسه الخير
منوعا وانما لم يذكر المشترك من الاية والحديث اكتفاء بالمثال المذكور اعني
قوله انت بائن (قوله بعمل باصل الكلام) لان الحكم بعد البيان يضاف الى
البيان اسم مفعول لا الى البيان عندنا (قوله فانه بيان تغيير عندنا وتفسير عند
الشافعي) هذا الخلاف مبني على خلاف آخر وهو ان موجب العام التغيير
الخصوص قطعي او ظني فلما كان موجب قطعا عندنا ونظريا عندنا على ما تقدم
بيانه كان تخصيصه بمخصص بيان تغيير عندنا لتغييره من القطعي الى الظني
لان العام بعد التخصيص يكون نظريا بالاتفاق حتى يشترط وصله كالشرط
والاستثناء وبيان تفسير عنده لتفسيره خفاء الاول يعني ان التخصيص يفسر
بموجب العام ويوضح انه يوجب الحكم في بعض الافراد حتى لم يشترط الوصل
عنده بل صرح تراخيا كما صح متصلا به قال بعض اصحابنا ايضا افراده بقوله عندنا
اكثر اصحابنا وانما سمى التخصيص بيان التغيير لوجود اثر كل من البيان والتغيير
اما البيان فلان البيان بمعنى الاظهار وبالتخصيص يظهر ان الكلام غير موجب
للقطع وانه انما يوجب الحكم في بعض الافراد واما اثر التغيير فلانه يغير العام من
القطع الى الظن وكذا سمى الاستثناء والشرط بيان تغيير لما فيهما من اثر كل من
البيان والتغيير لان الاستثناء يبين ان المراد الباقي بعد اخراج المستثنى لانه تكلم
بالباقي بعد النفي وبالشرط يبين ان الكلام غير موجب في الحال واما اثر التغيير
فيهما فلان كل واحد منهما موجب للتغيير موجب الكلام اذ لولا الاستثناء لموجب
المستثنى منه بتمامه ولولا الشرط لوجد المعاق في الحال وهو الظاهر من بيان
المشارح ايضا (قوله لان الشرط يبدل الكلام) فيكون بيان تبديل لا تغيير (قوله
فلا تبديل فيه) اي فلا يكون بيان تبديل بل يكون بيان تغيير لتغييره موجب
الصدر ببيان ان المستثنى غير مراد في حكمه فان قيل كون الشرط مغيرا لموجب
الصدر وانما يستقيم على مذهب الشافعي لان مذهبه ان الجزاء كلام يغير الحكم
على جميع التقادير والشرط يخصه على بعض التقادير فيصير غير الحكم الصادر
واما عند الحنفية فمجموع الشرط والجزاء كلام واحد موجب للحكم على تقدير
وساكت عن سائر التقادير حتى ان يجرد الجزاء بمنزلة انت من انت ظلال

ولا

فيكون بيانها تفسيريا ثم بعد التفسير
يعمل باصل الكلام حتى يكون الواقع بها
يوافق (و) الثالث (بيان تغيير وهو تغيير
موجب المصدر) اي صدر الكلام
(باطن المراد) من ذلك المصدر وحقه
بيان ان الحكم لا يتناول بعض ما يتناول
اقله فوجب ان يتوقف اول الكلام على
آخره حتى يصير الجموع كلاما واحدا للتلا
يأزم التناقض (كال تخصيص) فانه بيان
تغيير عندنا وتفسير عند الشافعي وجه
الله وقد سبق في بحث العام (والاستثناء)
فانه بيان تغيير باتفاق بيننا وبين الشافعية
فان الحققتين منهم على ان الاستثناء تغيير
(والشرط) فانه بيان تغيير الا عند شمس
الائمة وابي زيد هو عندهما تبديل
والنسخ الذي يسميه القوم بيان تبديل
ليس ببيان وذلك لان الشرط يبدل
الكلام من اعتقاده لا ليجاب في الحال
الى التعليق اي الى ان ينقده عند وجود
الشرط ولا يحكم للكلام في قدر المستثنى
اصلا فلا تبديل فيه بل بيان انه لم يرد
بمخلاف النسخ فانه رفع للحكم لاظهار
لحكم الحادثة قلنا الشرط فيه تغيير من
ذلك الوجه واظهار واجب عند وجوده
فكان بيان تغيير كالاستثناء وان كان
بينهما فرق بطريق آخر كما سيجي وما
النسخ فانه وان لم يكن تغييرا بل رفع
وابطالا بالنسبة اليها لكنه عند الله تعالى
بيان نهاية مدة الحكم

ولا يفيد الحكم أصلاً وليس الشرط تخصيصاً لحكمه كما قال الشافعي قلنا المراد
بكونه مغيراً لولا الشرط لا فاد صبر الكلام الحكم على جميع التقادير حين علق
بالشرط لم يقد ذلك فكانه خصه وغيره على البعض وكذا الكلام في الاستثناء
(قوله للجهتين) يعني ان النسخ متى بيان تبديل لثبوت وجه كل من البيان
والتبديل اما البيان فلكونه بياناً لما لم يمد الحكم عند الله واما التبديل فلكونه
رفعاً وإبطالاً بالنسبة اليها (قوله لاعت وقت الحاجة) أي عن وقت تخير
التكليف (قوله لا يجوز) لانه لو تأخر لا يكون مغيراً لان المغير لا بد وان يكون
متصلاً بالمصدر لان المجموع كلام واحد لا يلزم التناقض (قوله ان تأخير البيان)
أي مطلق البيان سواء كان بيان تقرير أو تفسير أو تغيير وسواء كان في الجمل
أو في غيره (قوله لا يجوز الأعلى قول من يجوز تكليف المحال) لان المراد
بوقت الحاجة وقت تخير التكليف بالفعل وذلك بالغفلة ولا فهم بدون البيان
فلو جوز تأخير التكليف بدون البيان يلزم التكليف بالمحال وهذا لا يجوز الا عند
من يجوزونه فان قيل الاعتقاد ايضاً مقصود والاجمال لا يمنع الاعتقاد فيجوز
تأخير البيان عن وقته قلنا المقصود الاصل ههنا هو العمل والاعتقاد تابع
وتأخير البيان يحل بالمقصود الاصل فلا يجوز (قوله في آية الخيطين) وهي
قوله تعالى وكأوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من
الفجر قال الزمخشري المراد بالخيط الأبيض ما يبدو من الفجر المعترض في الأفق
كالخيط الممدود والمراد بالخيط الأسود ما يمتد معه من غيش الليل شبه الخيط
أبيض وأسود وقوله من الفجر بيان للخيط الأبيض واكتفي به عن بيان الخيط
الأسود لان بيان أحدهما بيان الآخر ويجوز ان يكون من التبعض لانه بعض
الفجر وأوله ثم قال هذان باب التشبيه لامن باب الاستعارة لان قوله من الفجر
أخرجه من باب الاستعارة الى التشبيه كما ان قولك رأيت اسداً مجازاً فاذا أردت
من فلان رجلاً تشبيهاً ثم اعترض بأن قال فلم زيد من الفجر حتى كان تشبيهاً ولم
يقتصر على الاستعارة التي هي ابلغ من التشبيه واجاب من نفسه بان من شرط
المستعار ان يدل عليه الحال او الكلام ولولم يذكر من الفجر لم يعلم ان الخيطين
مستعاران فزيد من الفجر فكان تشبيهاً بليغاً وخرج من ان يكون استعارة هذا
كلامه فظهر منه ان من الفجر بيان ومتصل للمبين على ما هو الظاهر من سوق
كلامه وهو الاصل في البيان فاورد عليه بما رواه البخاري في صحيحه من حديث
سهل بن سعد قال انزلت وكأوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من

فنهى بيان تبديل المجموعين (والصفة)
نحو أكرم بني عمي الطوال فيخرج القصار
والحال ملحق بها (والغاية) نحو أكرمهم
الى ان يدخلوا فيخرج الداخلون (وبدل
البعض) نحو والله على الناس حج البيت
من استطاع اليه سبيلاً فيخرج غير المستطيع
واعلم ان هذه الأشياء انما تعد من بيان
التغيير لا طراد تغييرها والا فلا حصر
فيها لوجود مغير غيرها كالعطف مثلاً
فانه قد يكون مغيراً كما اذا قال انت طالق
ان دخلت الدار وعبدى حران كنت
فلان ان شاء الله تعالى فان عطف الشرطية
الذاتية على الاولى بعد ما لحقها الاستثناء
منه يحكم الشرطية الاولى في حق الابطال
كما صرح به في تلخيص الجامع (وجوز
تأخير بيان التقرير والتفسير عن وقت
الخطاب لاعت وقت الحاجة دون التغيير)
فان تأخيره عن وقت الخطاب لا يجوز
اعلم ان تأخير البيان عن وقت الحاجة
لا يجوز الا على قول من يجوز تكليف
المحال وما روى عن بعض الأصحاب من
وضع العقالين في آية الخيطين قبل
نزول من الفجر فعلى تقدير ثبوته يحتمل
على نقل الصوم ووقت الحاجة وقت
فرض الصوم

الخيط الاسود ولم ينزل من الفجر وكان رجال اذا ارادوا الصوم ربط احدهم
 في رجايه الخيط الابيض والخيط الاسود ولا يزال باكل حتى يتبين له رؤيتهما
 فانزل الله بعده من الفجر فعملوا انما يعني الليل والنهار فان الظاهر من هذا
 الحديث جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة حيث قال فانزل الله بعده من
 الفجر حتى نقل ابن حجر عن القرطبي ان مدة تأخير نزوله عام كامل فاجاب
 عنه الزمخشري بان هذا الحديث عند من لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة
 وهم اكثر الامة اهـ والمتكلمين لم يصح واما عند من يجوز فيقول تأخيرها ليس بعيب
 لان المخاطب يستفيد منه وجوب الخطاب ويعزم على فعله فاشارة الشارح الى
 هذا الجواب بقوله فعلى تقدير ثبوته ثم ترقى عليه بما ذكره القاسمي البيضاوي
 يعني انا لانسلم صحة ثبوت ذلك المروي وعلى تقدير تسليم صحته لانه من مرويات
 الصحيحين لكن لانسلم لزوم تأخير البيان عن وقت الحاجة لجواز انهم فعلوا ذلك
 قبل دخول رمضان في الصوم النفل وتأخير البيان الى وقت الحاجة جائز
 وانما الممتنع تأخيرها عن وقت الحاجة ولو سلم انهم فعلوا ذلك في رمضان لكن
 لانسلم لزوم تأخير البيان عن وقت الحاجة ايضا وانما يلزم ان لو كان الخيط
 الابيض والخيط الاسود مجعلا يحتاج الى البيان حتى يقال اخر البيان عن وقت
 الحاجة لكنه ليس بمجمل بل هما مشهوران في الفجر والغيش فالتدعي على الكافي
 او لا يشهرتهما في ذلك ثم صرح ببيان الكشف والابض لما التمس ذلك على
 بعضهم هذا ولا يخفى عليك انه يلزم على التسليم الثاني ثبوت نزول من الفجر حين
 دخول رمضان ولم يثبت ذلك كيف وانه منافي لما ذكرناه عن القرطبي من ان مدة
 تأخير نزول من الفجر على تقدير صحة رواية سهل عام كامل تأمل ثم لا يخفى عليك
 ان ما ذكره صاحب الكشف من ان حديث سهل غير صحيح عند من لا يجوز تأخير
 البيان يؤيده ما رواه البخاري عن عدي بن حاتم قال لما نزلت حتى يتبين لكم الخيط
 الابيض من الخيط الاسود عمدت الى عقبال اسود والى عقبال ابيض فجعلتهما
 تحت وسادتي فجعلت انظر في الليل فلا يستبين لي فغدوت على رسول الله صلى
 الله عليه وسلم فذكرت ذلك له فقال انما ذلك سواد الليل ويباض النهار وجه
 تأييده على ما ذكره القرطبي ان حديث عدي يقتضي ان قوله من الفجر نزل
 متصلا بقوله من الخيط الاسود بخلاف حديث سهل فانه ظاهر في تأخير نزوله
 فتعارضوا فربحوا تلك الطائفة حديث عدي قالوا ان حديث سهل غير صحيح فان
 قيل فعلى هذا فمأعنى الخيط في الآية المذكورة اجيب بان عدي اجل الخيط على

حقيقته وفهم من قوله من الفجر من اجل الفجر ولم يجعله بيانا وقيل على تقدير صحة حديث سهل ايضا يمكن الجمع بينهما بان حديث غدي متأخر عن حديث سهل فكأن عديال يبلغه ما جرى من حديث سهل وانما سمع مجرد الآية ففهمها على ما وقع له فبين له النبي عليه السلام القصص (قوله قويل يجوز مطلقا) اي سواء كان بيان تقرير او تفسير او تغيير او ظاهرا او مجعلا وهو مختار ابن الحاجب واستدل عليه بوجوه منها قوله تعالى واعلموا انما غنمتم من شئ فغان لله خمسته ولله رسول ولذي القربى حيث اثبت خمس الغنيمة لا مذكورين مطلقا واثبت لذوى القربى مجموعا وكل واحد منها محالة ظاهرا لا يريد خلافة من غير ذكر بيان اجمالى او تفصيلي اما الغنيمة فان ظاهرها الاطلاق ولكن اريد خلافة لانه بين بعد ذلك ان الساب للقاتل اما بالعموم المستفاد من قوله عليه السلام من قتل قتيل فلا حله عليه واما برأى الامام كما هو مذهب ابى حنيفة واما ذوى القربى فمكذبات ظاهرا الاطلاق ثم بين بعد ذلك ان ذوى القربى بنوا هاشم دون بنى امية وبنى نوفل فدل على جواز تأخير البيان مطلقا وباقي الوجوه مذكور في مختصره (قوله وقيل يتمتع مطلقا) وهو مختار الصيرفي والحداد (قوله وقيل يتمتع في الظاهر) وهو مختار الكرخي يعني انه فصل بين الجمل وغيره فغنه في غير الجمل وهو ماله ظاهر غير مراد واريد غير ظاهره كالعام الذي اريد به الخاص والمطلق الذي اريد به المقيد وكالمسوخ وجوزته في الجمل وهو ما ليس له ظاهرا (قوله وقيل يجوز في الجمل) واختاره ابو الحسين (قوله كان يقال) اي وقت الخطاب متصلا بالعام او بالمطلق هذا العام مخصوص او هذا المطلق متعبد او هذا الحكيم منسوخ بلا زيادة عليه (قوله تأخير التفصيل) اي البيان التفصيلي وذلك بان يفصل ما خص من العام وبان يذكر الصفة التي قيد بها المطلق وبان يعين وقت النسخ (قوله يعلم منه احد المدلولات) قيل هذا في المشترك ظاهرا واما في الجمل فلا ادلا يفهم منه المعنى قبل البيان اضلا فان الجمل ما لا يدرك معناه عقلا بل تقلا واجيب بان الجمل يعلم منه قبل البيان ان له معنى من المعاني وان لم تدرك خصوصيته وهذا القدر يكفي في المقصود (قوله بخلاف الخطاب بالمجمل) اي ما لا وضع له (قوله لانه حمل على بيان ما اشكل على النبي عليه السلام) قال الحافظ ابن حجر في تفسير البيان اي علينا ان نقرأه ويحتمل ان يراد به بيان مجملاته وتوضيح مشكلاته فيستدل به على جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب كما هو الصحيح في الاصول ووجه الاستدلال ان ثم لا تراخي (قوله مطاقه) اي مطلق

واما تأخيرها عن وقت الخطاب فقيل يجوز مطلقا وقيل يتمتع مطلقا وقيل يتمتع في الظاهر اذا اريد به غيره لا في الجمل وقيل يجوز في الجمل ويتمتع في غيره لكن المتمتع تأخيرها هو البيان الاجالى كان يقال هذا العام مخصوص او يخصص وجوزوا تأخير التفصيل بعد قران البيان الاجالى والمختار عند منساجنا جواز اجمالا وتفصيلا في بيان التفسير باقسامه وفائدة واستناعه في بيان التفسير باقسامه وفائدة الخطاب على تقدير تأخير البيان العزم على الفعل والتبني له عند ورود البيان فانه يعلم منه احد المدلولات بخلاف الخطاب بالمجمل فانه لا يفهم منه شئ تا اصلا لانه في جوازه في التفسير والتفسير قوله تعالى ثم ان علينا بيان حيث اريد به التفسير لا التفسير لانه حمل على بيان ما اشكل على النبي عليه السلام من معانيه ولان البيان في اللغة الايضاح ولا ايضاح في التفسير فلا يحمل عليه مطلقا

البيان (قوله ولانه مراد بالاجماع) اي بيان التفسير فلا يراد غيره سواء كان بيان تقرير او تغيير دفعا لعموم المشترك فان قيل فعلى هذا لا يثبت جواز تأخير بيان التقرير وهو داخل في المدعى قلنا نعم الا انه يثبت بطريق الدلالة على ما اشار اليه بقوله وفي التقرير معنى التفسير بل اولى لا بطريق الارادة من انك البيان (قوله قوله عليه السلام فليكن عن يمينه) قال عليه السلام من حلف على بين فرأى غيرها خيرا منها فليكن عن يمينه ثم لبأت بالذي هو خير وقال في التوضيح وجه التمسك انما ان النبي عليه السلام اوجب الكفارة ولو بانه ان التغيير مترائيا لما اوجب الكفارة اصلا لجواز ان يقول الحالف مترائيا ان شاء الله فيبطل يمينه ولا تجب الكفارة مطلقا لامعينا ولا تخيرا واورد عليه انه كما يجوز ان يقول مترائيا ان شاء الله فيجوز ان لا يقول ذلك فعلى التقدير الثاني تجب الكفارة فلا وجه لنتي وجوبها مطلقا على تقدير جواز تأخير بيان التغيير ولهذا لا يراد عدل عنه الشارح رحمه الله وقال لو جاز تراخيها لما اوجب النبي عليه السلام التكفير معينا بل قال فليستين اوبكر من التراخي اوجب احدهما لا بعينه اذ لا حث مع الاستثناء فلا كفارة على التعيين بل الواجب احدا الامرين واما محل ما ذكره صاحب التوضيح على هذا المعنى على ما رعه صاحب التلويح فبعينه فممكن حل كلام صاحب التوضيح على ظاهره بان يقال في وجه التمسك ان الكفارة لا تجب الا بالحنث واذن النبي عليه السلام بالحنث في هذه الصورة مع ما فيه من نقض العهد انما هو لاجل الضرورة وهو كون غير الحلو ف عليه خيرا منه بان يكون الحلف على امر غير مشروع ولو كان تأخير البيان بالاستثناء جائزا لم تتحقق الضرورة فلا يكون الاذن في الحنث مشروعا لحصول الاجتناب عن الحنث بامر مشروع اعني قوله ان شاء الله مترائيا فلم تجب كفارة اصلا فعلى هذا التقرير لا وجه للعدول الى ما ذكره الشارح هذا وقد اعترض بان دليلكم هذا وان دل على مدعاكم لكن عندنا ما يتيقنه وهو ما قدرى ان النبي عليه السلام قال لا غزون قريشا وسكت ثم قال ان شاء الله وايضا سألهم عن مدة لبث اصحاب الكهف في كهفهم فقال اجيبكم غدا فتأخر الوحي بضعة عشر يوما ثم نزل ولا تقولن لشيئ اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله فقال عليه السلام ان شاء الله فقد صح انفصال الاستثناء عن قوله عليه السلام غدا اجيبكم بايام اجيب من الاول بان السكوت العارض يحتمل على ما لا يعد في العرف منفصلا من نحو السكوت لتنفس او سعال جمع ائين

ولانه مراد بالاجماع فلا يراد غيره دفعا لعموم المشترك وفي التفسير قوله بل اولى ولنا في امتناعه في التغيير قوله عليه السلام فليكن عن يمينه ولو جاز تراخيها لما اوجب النبي عليه السلام التكفير معينا بل قال فليستين اوبكر ثم لا اشترط الاتصال في بيان التغيير وكان التخصيص تغييرا خلافا لشارحي رحمه الله فانه عنده بيان محض فيجوز تأخيرها استدلالا بوجوه ثلاثة

الأدلة وعن الثاني بان قوله عليه السلام ان شاء الله لا يلزم ان يعود الى قوله عليه
 السلام غدا اجيبكم بل معناه افعل ذلك اي اعلق كل ما اقول له اني فاعل
 غدا بمشيئة الله تعالى ان شاء الله كما يقال لك افعل كذا وكذا فتقول ان شاء الله
 هذا عند الجمهور وقال ابن عباس يجوز بيان التغيير متراخيا ولو بعد سنة وعن
 سعيد بن جبير ولو بعد يوم او اسبوع او شهر (قوله الاول ان قوله تعالى ان الله
 يأمركم) الآية استدلوهم هذه الآية بطريقين احدهما ما ذكره فخر الاسلام
 بان الله تعالى امر بذي بقره مطلقة حيث قال ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة
 والمطلق عام عندهم ثم يبينهم بعدسؤالهم مقيدة باوصاف متعددة والتقدير
 تخصيص للعام فلولا يجوز التخصيص متراخيا لما بيناهم متراخيا والثاني ما ذكره
 المحقق في شرح المختصر وهو المذکور في كتب الشافعية ان الله تعالى امرهم
 بذي بقره معينة لا مطلقة على ما هو الظاهر من قوله ان تذبحوا بقرة فقد اراد به
 خلاف الظاهر ثم تأخر بيانها فدل على جواز تأخير بيان ماله ظاهر غير مراد
 والدليل على كون المراد بقرة معينة امور احدها انه عينهم بعدسؤالهم بقوله انها
 بقرة لا فارض ولا بكر وعوان بين ذلك وقوله انها بقرة صفراء فاقع لونها والتخصير
 في السؤال راجع الى المأمور بها فكذلك في الجواب فكان معينة وثانها انهم
 لم يؤمروا بتجديد ولو كان المأمور به بقرة مطلقة لكان الامر بالمعين امرا بتجديد
 لا بالاقول واللازم باطل بالاتفاق للاجماع على انهم لم يؤمروا بالتجديد اذ لو امروا
 بالتجديد لكان الواجب من تلك الصفات هي المذكورة آخر ادون ما ذكرت اولا
 وقد وجب عليهم تحصيل تلك الصفات المذكورة اولا بالاجماع فتبين انه بيان
 لما وجب اولا وان المتصف بجميع الصفات المذكورة مطابق للمأمور به اولا لانه
 نسخ لا طساق وثالثها انها لو كانت مطلقة لما سألوا عن تعيينها لخروجهم عن
 العهد يذبح اي بقرة كانت فدل انها معينة والذي ظهر من كلام الشارح انه
 اختار الطريقة الاولى اتباعا لفخر الاسلام بدليل قوله يوم الصفراء وغيرها ثم
 خص متراخيا وبدليل جوابه الا في ايضا لانه لو اختار الطريقة الثانية اتباعا
 للمحقق لما استقام قوله يوم الصفراء وما ذكره في الجواب الا في وهذا لان الموافق
 لهذه الطريقة ان يقول ان المأمور بقوله تعالى ان تذبحوا بقرة هو معينة لا ما هو
 الظاهر من البقرة المطلقة فقد اراد به خلاف الظاهر ثم تأخر بيان تلك معينة
 فدل على جواز تأخيرها ثم يجيب عنها باننا لانسلم كون المراد بقرة معينة بل هي
 بقرة مطلقة على ما هو الظاهر من قوله تعالى ان تذبحوا بقرة فلا يحتاج الى بيان

الاول ان قوله تعالى ان الله يأمركم
 ان تذبحوا بقرة يوم الصفراء وغيرها ثم
 خص متراخيا وعلم ان المراد بقرة
 مخصوصة الثاني انه تعالى قال لنوح
 عليه السلام فاسلك فيها من كل زوجين
 اثنين واهلك الامم سبق عليه القول
 والاهل شامل لآله وغيره ثم خص بقوله
 انه ليس من اهل الثالث انه تعالى قال
 انكم وما تعبدون من دون الله حصب
 جهنم فلما سمع ابن الزبير قال لرسول
 الله صلى الله تعالى عليه وسلم انت قلت
 ذلك قال نعم

حتى يقال انه قد تأخروا يدل على ان المراد مطلق البقرة قول ابن عباس رضي الله
 عنه انهم لو ذبحوا اي بقرة كانت لا تجزأتهم ولكنهم شددوا على انفسهم بالسؤال
 فشدد الله تعالى عليهم ويدل عليه ايضا قوله تعالى وما كادوا يفعلون فانه دل على
 انهم كانوا قادرين على الفعل وان السؤال عن التعيين كان نعتا وانه لا (قوله
 قال اليهود) اي قال ابن الزبير (قوله وجب رد هذه الوجوه) جواب لما (قوله
 لا تخصيص للعام) اذا مطلق ايس بعام عندنا وان كان عاما عند الخصم فيكون
 الجواب تحقيقا لا الزاميا وقد يجاب عنه بطريق الازام ايضا على ما سيأتي بيانه
 (قوله فيكون نسخا) قال ابو منصور المازني في القول بان المطلق كان مراد اثم
 صار المقيد مراد اثم في القول بالنسخ قبل التمكن من الفعل والاعتقاد جميعا
 لضيق الزمان عن الاعتقاد اذ لا بد للاعتقاد من العلم ولم يكن يحصل اثم العلم
 بالواجب قبل السؤال والبيان وان هذا قولنا وان شاء الله له تدون اي الى البقرة
 المراد ذبحها والنسخ قبل التمكن من الاعتقاد لا يجوز لانه بداء وجهل له واقع
 الامور تعالى الله عن ذلك فلا يمكن حل الآية عليه بل الامر في الابتداء لا بقرة
 مقيدة وان اضيق الى المطلقة لكن ظهر ذلك عند سؤالهم لانه تعالى الى احد حكا
 آخر عند السؤال والدليل عليه انهم سألوا بيان تلك البقرة بقولهم ادع لنا ربك
 بين لنا ما هي بين لنا ما لوها وقول الله تعالى بيا نهارا اثم فلو حل على النسخ
 لا يكون بيا نهارا بل يكون رفعا لذلك الحكم وهو خلاف النص واما
 ما روى عن ابن عباس من اخبار الاتحاد وهو بظاهره اثبات البداء في حكم الله
 تعالى وتغيير ارادته لان ظاهر قوله لو ذبحوا اي بقرة كانت لا تجزأتهم يقتضي ان
 مراد الله تعالى هو المطلق وظاهر قوله لكن شددوا فشدد الله تعالى عليهم
 يقتضي اثبات الحكم في المقيد فيكون مراد اثم بعد كون المراد مطلقا قبل
 التقييد ثم صار المقيد مراد اثم ان سلنا جواز تأخير تقييد المطلق باعتبار ان
 التقييد نسخ للاطلاق فلا حاجة الى الجواب لانه معزل عن محصل النزاع وهو
 تخصيص العام وان لم نسلم جواز ذلك بطريق البيان لكونه مؤديا الى التجهيل
 واعتقاد غير الحق واعتقاد ما لا سبيل لنا الى معرفته فالجواب عنه اننا لا نسلم على
 هذا التقدير عدم اقتران بيانه به جواز اعلام موسى عليه السلام اياهم عند نزول
 الامر ان المراد ذبح بقرة معينة لا مطلقة فكان هذا بياننا بما لا يقارنا ثم تأخر
 البيان التفضيلي الى حين سؤالهم وتأخير مثل هذا البيان عندنا جائز ايضا انتهى
 ورد بان شرط النسخ التمكن من عقد القاب والعلم ان كان شرطا فهو شرط للمقد

قال اليهود عبدوا عزيرا والانساري
 عبدوا المسيح وبنو مليح عبدوا الملائكة
 ثم نزل قوله تعالى ان الذين سبق لهم
 من المسيح اولئك عندهم السلام
 عزيرا وعيسى والملائكة فاشارة الى رد
 وجوب رد هذه الوجوه فانما اراد
 الاول بقوله (وبيان البقرة تقييد)
 لامطلق لا تخصيص للعام وفيه الكلام
 (فيكون نسخا) لما سيأتي ان شاء الله
 تعالى

لا لا يمكن منه وعدم ضيق الزمان عن التمكن بالعمد ظاهر ولا يخفى على احد
وسواء اهلهم لا يدل على عدم العلم بالواجب لكونه تعنتا منهم وقوله لا في بقرة مقيدة
خلق ظاهر النص لان ظاهره هو المطلق ثم ان المصنف اقتصر في الجواب
على ما ذكره من ان تقييد المطلق نسخ فيجوز تأخيرها ولم يرد عليه اناسلما ان تقييد
المطلق بيان ولا يجوز تأخيرها لكن لانسلم انه متراخي فيما نحن فيه بل هو مقتضى
جواز اعلام موسى عليه السلام اياهم عند نزول الامران المراد ذبح المعينة
فكان هذيانا اجماليا مقارنا على ما ذكره ابو منصور لان الجواز غير كاف
في المتسام الا لزامي بل لا بد له من التحقق (قوله يكون الاستثناء بقوله الامن
سبق منقطعاً) ويكون قوله انه ليس من اهلك بياناً ببدء آتيا التعليل الاستثناء
المذكور (قوله ليس من اهلك الذي لم يسبق عليه القول) والالزام التناقض
لان الضمير في انه راجع الى من سبق عليه القول (قوله لم يتناول عيسى وعزير
والملائكة) يعني ان صدر الآية لم يتناول هذه الثلاثة لانهم عقلاء وكلمة ما غير
العقلاء فلا يتناولها فلا تخصيص بدون تناول فان قيل سؤال ابن الزبيري
وهو من الفقهاء يدل على تناول وكذا عدم رد النبي عليه السلام يدل عليه
فاجاب عن الاول بان ابن الزبيري انما اورده تعنتاً بالجواز في العقلاء او تغليب
غير العقلاء بناء على ان اكثر عبوداتهم الباطلة من غير ذوى العقول فغلب
جانب الكثرة لانه خص بقوله ان الذين سبقت لهم منا الحسنى متراخياً فيتم
يكون هذا القول لبيان ان الجواز ليس بمراد في صدر الآية ولو على زعم السائل
لا تخصيص العام وقيل ان سؤال ابن الزبيري كان بناء على ظنه ان ما ظاهر
فحين يعقل لكثرة استعماله فيه بجوابه حينئذ ان ظنه هذا باطل لانه ظاهر فيما
لا يعقل والجواب عن الثاني ان عدم رد النبي عليه السلام ممنوع لما روى انه
عليه السلام قال ما جعلت بلغه قومك اما علمت ان ما لا يعقل ومن لم يعقل
ولوسلم سكونه فذلك لما عرف من نعمتهم ومجاداتهم بالباطل مع علمهم ان الكلام
لا يتناولهم فان قيل فعلى هذا لما موقع قوله تعالى ان الذين سبقت لهم منا
الحسنى قلنا انه بيان ان نعمتهم ابتداء لانه تخصيص على ما صرح به في التقرير
(قوله اما التخصيص) لما ذكر ان التخصيص من انواع بيان التغيير عندنا شرع
في بيان التخصيص نفسه (قوله لم يتناول الجمع ونحوه) مثل القوم والرهط
اذ ليس لهذه الالفاظ من الفاظ العموم افراد بل لها متناول (قوله لكنه
لا يكون مغيراً مطلقاً كما سبق) حيث قال ثمة فان كلامها وان سميناها مختصاً

ان تقييد المطلق نسخ فلا يضره التراخي
بل يلزمه والى رد الثاني بقوله (والاهل
لم يتناول ابن نوح عليه السلام) لان
المراد بالاهل الاهل ايماناً ولا شأن ان من
لا يتبع الرسول لا يكون اهلاً بهذا المعنى
لانه متناول له لكنه خص متراخياً بقوله
انه ليس من اهلك فعلى هذا يكون الاستثناء
بقوله الامن سبق عليه القول منقطعاً
(ولوسلم) ان الاهل متناول لابن بان
يكون المراد به الاهل قرابة (فقد
اخرج) الابن (بالاستثناء) بقوله
الامن سبق عليه القول لان الاستثناء
حينئذ يكون متصلاً فيخرج الابن به
لا بالتخصيص المتراخي وحينئذ يكون
معنى قوله تعالى انه ليس من اهلك اي
ليس من اهلك الذي لم يسبق عليه القول
فالاضافة للعهد والى رد الثالث بقوله
(وما) في قوله تعالى انكم وما تعبدون
(لم يتناول عيسى وعزير والملائكة) عليهم
السلام حقيقة لان ما غير العقلاء وانما
اورده ابن الزبيري تعنتاً بالجواز والتغليب
لانه خص بقوله ان الذين سبقت لهم
منا الحسنى الآية (لانهم) يعني ابن
نوح وعيسى وعزير والملائكة (خصوصاً)
تخصيصاً (متراخياً) حتى يلزم
جواز تراخي التخصيص قلزم تراخي المغير

لكنه لا يجعل العام ظاهرا في الباقي فلهذا يقال ان اقتضى خروج بعض معلوم
يكون العام في الباقي فلهذا يقال ان اقتضى خروج بعض مجهول يكون فيه ظاهرا
(قوله لا يسمى تخصيصا في اصطلاحنا) بل يسمى غاية وصفة وحالا وبذل
البعض واحترز بقوله في اصطلاحنا عن اصطلاح الشافعية فان قصر العام على
بعض ما ينشأ له مطلقا تخصيص عند الشافعية (قوله في النزول والورود)
الاول في الاية والثاني في الحديث (قوله تأخر صفة معينة) اي صفة كون
العقل مبيها لاذات العقل (قوله ويشترط تخصيص بالعادة) وقد تقدم بيان
هذا وما يكون بقصان بعض الافراد وزايدته في بحث العام (قوله لا انقياس)
اختلاف في انه هل يجوز تخصيص العام بالقياس او لا يجوز بل ان يعلم قوله تعالى
خذ من اموالهم صدقة المديون وغيره فيخص المديون منه قياسا على الفقير قال
ابو حنيفة واكثر اصحابه ومنهم ابن ابيان ان كان العام شخصا قبله بآثار الا فلا
وقال الشافعي ومالك وراشد الاشعري وابو هاشم وابو الحسن وشعور وابو عبد الله
ابي حنيفة رحمه الله يجوز مطلقا قال ابن سريج يجوز ان كان القياس جليا
كقياس تحريم الضرب على حرمة التأنيف وهو ما يبيها دلالة والا فلا وقيل
يجوز ذلك ان كان الاصل المقيس عليه مخرجا من العام بنفس والا فلا وقال
ابو علي الجبلي لا يجوز مطلقا بل يقدم العام مطلقا جليا كان القياس او خفيا
ومخصوصا كان العام اولا وقال القاسمي وامام الحرمين بالوقف وقال ابن الحاجب
المختار جواز ان ثبت عليه العلة بنفس او اجزاء او كل اصل القياس شخص من
العام وان لم يثبت احده هؤلاء الامور المذكورة يعتبر ان القياس للموجبة لتفاوت
والتساوي في احوال الوقائع فان ظهر ترجيح خاص بالقياس عمل به ويخص العام
به والا عمل بعموم الخبر ولا يخص بالقياس واستدل اصحابنا على مختارهم
بوجوبين احدهما ان الخروج بالقياس داخل تحت العام فطعا والقياس يبين عدم
دخوله ظاهرا فلا يسمع بخلاف العام بعد التخصيص بمخصص فان هذا العام ظني
كالقياس ويرجح القياس اكونه مؤيدا بما يشاركه في بيان عدم دخوله بعض
الافراد اعني المخصص الاول فيجوز تخصيصه به يعني ان القياس المستنبط من
المخصص الاول يبين ان قدر ما تعدى اليه العلة لم يدخل تحت العام كان ذلك
المخصص يبين ان قدر ما ينشأ له لم يدخل تحت القياس مؤيدا به فخرج
على العام الظني وقوله رحمه الله مؤيدا على صيغة اسم المفعول بيان لوجه ترجيح
القياس على النص مع كونهما ظنيين يعني تخص ذلك النص به وثانيهما ان

المخصص

(اما التخصيص فقصر العام على بعض
متناوله) لم يقل بعض افراد دلالة اول
الجمع ونحوه (بكلام) خرج به القصر
بالعقل والعادة ونحو ذلك فانه وان
كان مسمى بالتخصيص في العرف لكنه
لا يكون مغيرا مطلقا كما سبق في بحث العام
والاقصود ههنا تعريفة (مستقل)
خرج به الاستثناء والشرط ونحوهما
بما مر فان شيئا منها لا يسمى تخصيصا
في اصطلاحنا (موصول) للعام
في النزول والورود (حقيقية) وهو
ظاهر (او حكم الجهل بالتاريخ) فانه
اذا جهل يحتمل المخصص على بقائه
للعام فخرج به الموصول التاريخي فانه نسخ
(ويجوز التخصيص بالعقل) وضع
المظهر موضع المضمحل لان المراد بالتخصيص
ههنا غير ما سبق على ما سبق وانما جازبه
لمخرج الواجب من نحو الله خالق كل
شيء وهو على كل شيء قدير لاستحالة
مخالفة تعالي ومقدور بته تعالي فان
قيل البيان مؤخر والعقل ايس كذلك
وابضا لوجاز التخصيص به لجاز النسخ
ايضا وهو محال بالاجماع قلنا الواجب
تأخر صفة معينة لاذاته والفرق بين
التخصيص والنسخ ظاهر لان النسخ
سواء بين اقسام الحكم اوقفه محبوب
عن نظر العقل بخلاف خروج البعض من
الخطاب

المخصص وان كان بياناً من وجه فهو معارض من وجه آخر والقياس لكونه
ظنيا لا يعارض النص ولو بوجه وقد يستدل عليه بوجه ثالث وهو ان الاصل
الذي يستدل به القياس لا يصلح مبيها لهذا العام اي الذي لم يخصص ابتداء
اعديم تناوله شيئا من افراده اذا فرض ان هذا العام لم يخصص قبل القياس
فكذلك القياس المستنبط من هذا الاصل لا يصلح مبيها لذلك العام ايضا فلما اعتبر
لا يكون الامعارضا والقياس لا يصلح معارضا للنص واعترض عليه بان عدم
صلوح الاصل للبيان انما هو باعتبار عدم تناوله لشي من افراد العام والكلام
في القياس المتناول له والالم يتصور كونه مخصصا لعدم صلوح الاصل للبيان
لا يستلزم عدم صلوح القياس لذلك ورد بان عدم تناول الاصل يستلزم عدم تناول
الفرع فكيف يصح ان يقال والكلام في القياس المتناول له واستدل الشافعي
ومن معه بان العام ظني مثل القياس فيجوز تخصيص به وجوابه منع كونه ظنيا
على ما سبىانه واستدل الجبائي بانه لو قدم القياس على عموم الخبر لزم تقديم
الاضعف على الاقوى والجواب منع بطلان تقديم الاضعف على الاقوى وانما
يبطل ذلك ان لو كان الاقوى معطلا بالكلية وهمنا ليس كذلك بل انما قدم القياس
بجماين الدلائل وعلاجه صالا لا بطلان العام بالكلية واستدل ابن الحارث على
الشي الاول من مختاره بان علمية العلة اذا كانت ثابتة بنص او اجماع او كان
الاصل مخصصا من العام كان القياس كالنص الخاص فيخص العموم بجماين
الدلائل بخلاف ما اذا لم يتحقق شيء منهما فان القياس وان ترجح لكونه خاصا على
العام دلالة لكن احتمال ان لا تكون العلة المستنبطة والمختلف فيها علة فجاز ان
يرجح العام عليه من هذا الوجه والجواب عنه ان لا نسلم رجحان القياس على
العام دلالة لكونه خاصا لان القياس الذي ثبت به الظن كالعام والخاص انما
يكون اقوى دلالة اذا كان نصا واستدل على الشق الثاني من مختاره بان العلة
اذا كانت مستنبطة لا تخصص العام لان المستنبطة اما ان تكون راجحة على العام
فيما يريد تخصيصه او مرجوحة او مساوية والمرجوحة والمساوية لا تخصص
لئلا يلزم ترجيح المرجوح او احد المتساويين من غير مرجح والراجحة تخصص
فيه كون القياس حيثما مخصصا على تقدير واحد وغير مخصص على
التقديرين ووقوع احتمال واحد من اثنين اقرب من وقوع واحد معين (قوله
وان وقع ذلك صورة) اشارة الى رد ما يقال ان الاجماع مخصص آية القذف
بالاحرار فان حد العبد في القذف نصف حد الاحرار ووجه الرد ان ذلك

(و) يجوز تخصيص (بالعادة) يعني
ان العادة اذا اختصت بتناول نوع من
انواع متناولات اللفظ العام تخصصه به
استحسانا نحو ان يجلف لا ياكل رأسا
يقع على المتعارف الذي يباع في السوق
ويكسب في التنازل وقيل لا تخصصه وهو
القياس لانه الحقيقة اللغوية لنا ان
الكلام للافهام فالماطوب به ما يسبق الى
الافهام وذا هو المتعارف قطعاً فيصرف
اليه الكلام (و) فيكون اللفظ اولي
بعض الافراد) فيكون كل مملوك في كذا
بالبعض الاخر فهو كل مملوك في كذا
لا يقع على الكتاب (اورادته) كالفقهية
لا يقع على الغيب (لا القياس) يعني
لا يجوز تخصيص العام ابتداء بالقياس
ام لان المخرج بالقياس داخل تحت العام
قطعاً والقياس بين عدم دخوله ظناً
فلا يسمع بخلاف العام بعد التخصيص
فانه ايضا ظني والقياس مؤيد بما يشاركه
في بيان عدم دخول بعض الافراد واما
لان المخصص وان كان بياناً من وجه
معارض من وجه آخر كما مر جوابه
والقياس لكونه ظنيا لا يعارض النص
ولو بوجه (و) لا (الاجماع) لان زمان
الاجماع متراخي ولا تخصص مع التراخي
وان وقع ذلك صورة فانه هو بنص مجهول
التاريخ محمول على المقارنة حقيقة

التخصيص ثابت بقوله تعالى فعلمين نصف ما على المحصنات من العذاب
 لا بالاجماع وذلك لان التخصيص فيه معالي بنقصان النعمة في حق الارقاء وهو
 موجود ههنا فنصف فيجعل قولهم الاجماع يخص هذه الآية على معنى ان
 الاجماع يتضمن وجود المحصن الذي جعل تاريخه وحمل على المقارنة الحقيقية
 لحمل تاريخه وهذا كما قالوا لو عمل اهل الاجماع على خلاف نص فانه لا يكون
 اجماعهم ناسخا لذلك النص بل الناسخ هو الدليل الذي اتهمه الاجماع لان النسخ
 لا يكون بغير خطاب الشرع والاجماع ايسر بخطاب الشرع وان لم يكن ان يكون
 دليلا عليه (قوله ويجوز التخصيص بالكتاب) اختلفا في جواز تخصيص
 الكتاب بالكتاب فمنهم من منعه على ما اشار اليه بقوله خلافا لبعض واجمور على
 جوازه ثم اختلف الجوزون في كيفية الجواز انه مطلق او مقيد فقال ابو حنيفة
 واصحابه والقاضي ابو بكر وامام الحرمين يجوز منيذا اعني اذا علم تأخر الخاص
 اذ لو علم تقدمه نسخه العام ولو جعل التاريخ فيجعل على المقارنة فيثبت حكم
 التعارض بينهما في ذلك انقدر فسا قطلا الا ان با حنيفة واصحابه قالوا انما يخصه
 اذا اتصل الخاص المتأخر بالعام اذ لو تراخي كان ناسخا له لا تخصا فيه في العام
 قطعيا حتى لم يجوز تخصيصه بالقياس وخبر الواحد خلافا للقاضي والامام
 فانهم قالوا الا الخاص المتأخر يخصه انصل به او لم يتصل وقال الشافعي ومالك
 يجوز تخصيصه به مطلقا تقدم او تأخر علم التاريخ او جهل واختاره ابن الحاجب
 فقوله لكنه استدراس من قوله ويجوز التخصيص بالكتاب له يعني انهم اتفقوا
 في جواز تخصيص الكتاب بالكتاب ثم اختلفوا على ثلاث فرق فقال القاضي
 وامام الحرمين كذا وقال ابو حنيفة واصحابه كذا وقال الشافعي ومالك كذا
 استدلل المانعون بأربعة اوجه الاول ان العام المتأخر بمنزلة التخصيص على الافراد
 واحد بعد واحد فاذا قال اقل زيد المشرك ثم قال لا تقتل المشركين فكأنه قال
 لا تقتل زيدا المشرك ولا خالد المشرك ولا عمرا المشرك ولا شكا ان هذا ناسخ لقوله
 اقل زيد المشرك فكذا ما هو بمنزلة فلا يكون تخصيصا وكذا الحال في كتاب الله
 تعالى وهذا الوجه دليل على نفي تخصيص الكتاب بالكتاب لا مطلقا بل
 فيما اذا كان العام مؤخر الجيب عنه بار قوله لا تقتل المشركين يحتمل التخصيص
 بخلاف صورة التخصيص على الاتحاد اذا احتمل النسخ والتخصيص فالجمل على
 التخصيص اولى لانه اكثر وقوعا ولا رفع فيه للعكم كالو تأخر الخاص وفيه نظر
 لان قوله لا تقتل المشركين يحتمل التخصيص بالمقدم او غيره والا قول ممنوع

(و) يجوز التخصيص بالكتاب له اي
 الكتاب خلافا لبعض لكنه تأخر الخاص
 الى بكر وامام الحرمين اذا علم تأخر الخاص
 اذ لو علم تقدمه نسخه العام ولو جعل
 التاريخ فيجعل على المقارنة فيثبت حكم
 التعارض بينهما في ذلك انقدر فسا
 عندنا لكن اذا اتصل الخاص المتأخر
 لتراخي كان ناسخا وفيه في العام في الباقي
 قطعيا فلم يجوز تخصيصه بالقياس وخبر
 الواحد

والثاني لا يفيد سوى الفرق بين الصورتين وذلك باطل لعدم الفاصل بينهما
في ذلك ولا نالنا نسلم ان النسخ رفع بل ابيان انهما الحكم على ما تقدم الثاني وهو
دليلهم على نفي تخصيص الكتاب بالكتاب مطلقا ان القول بذلك على خلاف
قوله تعالى لتبين للناس فانه يدل على ان الرسول عليه السلام هو المبين لكل
القرءان فلو جاز ذلك كان المبين غيره فلا يكون الرسول عليه السلام مبينا واجيب
اولا بالمنع باننا لا نسلم ان الآية تدل على ان الرسول مبين لكل القرءان فلا ينافي ان
يكون غيره مبينا للبعض وفيه اعمال للدليلين فكان اولى ولو سلم انه مبين لكل
القرءان لكنه قد يبينه بالكتاب وقد يبينه بالسنة فكونه مبينا لا ينافي كون
الكتاب مبينا ايضا لان البيان كما تجوز نسبتته الى الكتاب الذي يبين به الرسول
بجاء نسبتته الى الرسول ايضا وثانيا بالمعارضة بان نقول ان قوله تعالى ونزلنا عليك
الكتاب تبينا لكل شئ يدل على ان القرءان مبين لكل شئ والكتاب شئ فيكون
مبينا له واذا كان الكتاب مبينا للكتاب لا يكون الرسول مبينا له للاستغناء عنه
اولا يلزم تحصيل الحاصل ودفعت المعارضة بان القدر المبين من الكتاب شئ
فلا بد وان يكون مبينا بالكتاب وقد يكون مبينا بنفسه لا يحتاج الى بيان
فكان متروكا للظاهر فلا يحتاج به الثالث انه لو جاز تخصيص عام الكتاب بخاصه
لزم ان يكون متأخرا عن العام لانه بيان والبيان يستدعي تأخير المبين والمزوم
حق بالاتفاق فاللزام مثله فلا يجوز ان يكون العام مؤخرا عن الخاص المخصص
وهذا الوجه دليل على نفي تخصيص الكتاب بما قدم عليه من الكتاب لا مطلقا
واجيب عنه من طرف من جوزه مطلقا بمنع استدعاء البيان تأخير المبين ورد
بان التخصيص لبيان ان بعض ما يصلح ان يتناول العام ليس بمرادواقتضاء
ذلك تقدم العام على المخصص لا يمنع الامعان مكابر الرابع ان العام المتأخر
احدث من الخاص المتقدم والاخذ بالاحداث واجب لقول ابن عباس رضى
الله عنه كنا نأخذ بالاحداث فالاحداث واجب باننا نحمل العام الاحداث
الذي يجب الاخذ به على غير المخصص جمع بين الادلة فان الدليل المتقدم
يقتضي تقديم الخاص المتقدم على العام المتأخر وهذا الدليل يقتضي
عكس ذلك فيحمل على غير المخصص جمع بينهما واستدل على ما اختاره ابن
الحاجب بوجهين احدهما الوقوع فانه دليل الجواز لا محالة وهو في قوله تعالى
واولات الاعمال اجلن ان يضعن حملن فانه مخصص لقوله تعالى والذين
يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشر اجمع تأخر العام

بأنه لو لم يجز لم يقع لان الوقوع يستلزم الجواز لكنه وقع فان قوله عليه السلام
لا تمسك المرأة على عمتها ولا خالتها خصص قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم
واجيب بان العمات والخالات لم يدخلن بدلالة قوله وان تجمعو بين الاختين
فان معدل بالافضاء الى قطعية الرحم وهي موجودة اولان ذلك الحديث مشهور
تلقاء الصدر الاول بالقبول والزيادة بالمشهور على الكتاب جائزة وهي نسخ عند
الحنفية وقوله عليه السلام لا يرث القاتل ولا الكافر من المسلم ولا المسلم من
الكافر خصص قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين
واجيب بان يوصيكم الله مخصوص بكتاب قطعي متصل وهو قوله تعالى آباؤكم
وابناؤكم لا تدرون ايهم اقرب لكم نفعا فانه يدل على ان الكميات المعتمدة في الميراث
باعتبار الذفع والكافر لا يقع فيه فلا يكون داخلا وحيث لا يكون دليلا لعيسى
ابن ابيان ولا بي حنيفة او دليل منفصل وهو قوله تعالى وان يجعل الله للكافرين
على المؤمنين سبيلا والتوارث سبيل فيكون منفيا وحيث لا يكون دليلا للكرخي
دون المجوزين اي ماله والشافعي واجد واستدل المانعون بان عمر رضي الله عنه
رد خبر فاطمة بنت قيس انها كانت معتدة ولم يجعل النبي عليه السلام لها
النفقة ولا السكنى لما كان حديثها مخصصا لقوله تعالى اسكنوهن من حيث
سكنتم وقال كيف ترك كتاب ربنا يقول امرأة واجيب بان عمر رضي الله عنه
ما رد خبرها لكونه مخصصا للكتاب بل لتردده في صدقها ولذلك قال لا ندرى
أصدقت ام كذبت ولا يلزم من عدم تخصيص الكتاب بخبر واحد لم يظن صدقه
عدم تخصيصه بخبر ظن صدقه (قوله واما التخصيص بالسنة للسنة) اذا ورد
سنة خاصة وسنة عمامة وتعذر الجمع بينهما فعند العراقيين ان تأخر العام ينسخ
الخاص وان تأخر الخاص ينسخ العام بقدره وان وردا معا خصص العام بالخاص
وان جهل التاريخ فالوقف وبؤخر المحرم احتياطا وقال الشافعي وابوزيد وجمع
من الحنفية الخاص مبين للعام وقال بعضهم لا يجوز تخصيص السنة بالسنة
واستدل المجوزون بالوقوع فان قوله عليه السلام ليس فيما دون خمسة اوسق
صدقة مخصص لقوله عليه السلام ما سقته السماء ففيه العشر (قوله اما الاول
فكالوصال في الصوم) اذا فعل الرسول عليه السلام فعلا مخالفا لما كان ذلك
مخصصا له في حقه عليه السلام كما اذا قال الوصال حرام على كل مسلم واستقبال
القبلة لقضاء الحاجة حرام على كل مسلم او كشف العورة حرام على كل مسلم
ثم روى النبي عليه السلام صوم يوم واستقبل القبلة في قضاء الحاجة وكشف

واما التخصيص بالسنة للسنة فكما التخصيص
بالكتاب والكتاب واعلم ان السنة كسائر
ان شاء الله تعالى تتناول الحديث والفعل
والقول والقرينة والتقرير ايضا اما الاول
يجوز ما فعل والتقرير ايضا اما الاول
فكالوصال في الصوم بعد نهي الناس عنه

العورة فان ثبت وجوب اتباع الامة في ذلك الفعل بدليل خاص مثل ان يقول
اتبعوني في الوصال والامة تتبطل لقضاء الحاجة اوفي كسفت العورة كان ذلك
نسخا للعام المتقدم لتأخره وان ثبت بهام مثل قوله تعالى واتبعوه ففيه ثلاثة
مذاهب الاول تخصيص دليل الاتباع بالعام السابق فتبقى الحرمة على الامة
في ذلك الفعل واختاره ابن الحارث في العمل باية الاتباع امثال الوقف
واستدل الاول بان تخصيص دليل الاتباع اولي لكونه جمعا بين الدالين فان دليل
الاتباع يتناول ذلك الفعل وغيره فاذا خص منه الفعل يبقى مصولا به في الباقي
واستدل الثاني بان العمل اولي لانه خاص بالرسول والعام المتقدم اعم لاولي لولامته
والخاص اقوى والعمل بالاقرى اولي واجيب بان التعارض بين العام السابق
والعام الذي هو دليل الاتباع بين الفعل والعام السابق واقائل ان يقول عام
الاتباع اولي اتأيد به بالعمل (قوله واما الثاني فكعدم انكاره) اذا فعل واحد من
المكافئين فعلا سخا فالعام وعلم الرسول عليه السلام ذلك ولم ينكره كان تقريره
مخصصا للعام بالنسبة الى ذلك الفاعل لان سكوتنا عليه مع العلم به دليل الجواز
فان تبين معنى يوجب جواز ذلك الفعل حل على ذلك الفاعل موافقة اى من
وجد فيه ذلك المعنى المحوز لذلك الفعل اما بالقياس او بقوله عليه السلام حكمي
على الواحد حكمي على الجماعة واجيب بان العمل بقوله عليه السلام حكمي على
الواحد حكمي على الجماعة بقية ففى الاطلاق تبين معنى يوجب جواز ذلك الفعل
اولا وان لم تبين معنى يوجب جوازه فالخيار انه لا يتعدى جوازه من الفاعل الى
غيره مقرر دليل التعدي اما القياس فلعدم المعنى الموجب للجواز واما الحديث
فلانه يوجب بطلان العام بالكلية فالاولي ان يجمع بين الأدلة بان يخص العام
فيحمل على غير الفاعل ويحمل التقرير على الفاعل فقط والحديث المذكور يحمل
على الصورة التي تبين فيها المعنى الموجب للجواز للقطع بان الاحكام مختلفة
اذ قد يجب الفعل او يحرم على الرجل دون المرأة وبالعكس وعلى الظاهر دون
الخاص وعلى المقيم دون المسافر ولو كان الحكم على الواحد حكمي على الجماعة لما كان
كذلك فعلم ان قوله عليه السلام حكمي على الواحد حكمي على الجماعة مختص
بما علم فيه عدم الفارق (قوله افظ الاستثناء حقيقة اصطلاحية في المتصل
والمنقطع اه) قد اشتهر فيما بينهم ان الاستثناء حقيقة في المتصل مجاز في المنقطع
وقيل حقيقة فيهما اما بطريق الاشتراك المعنوي او الاشتراك اللفظي وقال
المفتناني هذا الخلاف في صيغ الاستثناء واداته من الاوصاف واما افظ الاستثناء

واما الثاني فكعدم انكاره فعلا رآه من
المكلفين انما العموم وهذا من اقسام
الاستثناء حقيقة اصطلاحية في المتصل
والمنقطع بل ان كان صيغ الاستثناء
مجازا في المنقطع

حقيقة اصطلاحية في المتصل والمنقطع ومجاز لغوي فيهما لانه في اللغة مشتق
من الثني يقال ثني عنان فرسه اذا منعه عن المضي في الصوب الذي هو متوجه
اليه ثم اطلق في عرفهم على كل من القسمين والمتصل الظاهر من كلام الكشف
وانه واضح ان هذا الخلاف في لفظ الاستثناء لا في الصيغ ثم قالوا ان الحق انه
حقيقة في المتصل مجاز في المنقطع لا كونه حقيقة فيهما باحد الطريقتين
المذكورتين لانه اظهر في المتصل حتى لا يحمل على المنقطع الا عند تعذر المتصل
ولهذا عدلوا الجملة على المتصل عن الظاهر وقالوا في قوله له عندى مائة درهم الاثوب
وله على ابل الاشاة معناه الاقيمة ثوب اوقية شاة وارتكبوا الحذف والاضمار مع
كونه خلاف الظاهر ليصير الاستثناء متصلا ولو كان المنقطع ظاهرا لما ارتكبوا
الحذف والاضمار مع كونه خلاف الظاهر فدل هذا ان المتصل اظهر من المنقطع
فلا يكون مشتركا معنويا ولا لفظيا بينهما بل يكون حقيقة في احدهما مجازا
في الاخر والمتصل اولى بالحقيقة لكونه اظهر وانسب لمفهومة اللغوي اذا عرفت
هذا قال الشارح رحمه الله لفظ الاستثناء حقيقة اصطلاحية في القسمين مشيرابه
الى انه مجاز لغوي فيهما وان صيغته مجازات في المنقطع ولم يتعرض الى القول
بكونها حقيقة فيه باحدى الطريقتين المذكورتين لاصحراحة ولا اشارة لعدم
التفاته اليه اضعفه (قوله ولذا) اي ولكون صيغ الاستثناء حقيقة في المتصل
مجازا في المنقطع قسم اول الى قسمين متصل ومنقطع وعرف كلا منهما بما يخصه
من التعريف في ضمن تقسيمه ولم يعرف او لا يعرف واحد شامل لكل من
القسمين على ما فعله بعضهم لعدم امكان الجمع بينهما في حد واحد وانما يمكن الجمع
بينهما في حد واحد ان لو كان بينهما كلياتهما واطنا وليس كذلك على ما عرفت انما
من انه ليس مشتركا معنويا بينهما لكن الظاهر من سوق كلامه والذي يقتضيه
التقسيم المذكور هو الثاني يعرف بالتأمل (قوله ان منعاه) هذا شروع
في تعريف المتصل واعلم ان الكلام في تعريف الاستثناء يتوقف على تهديد
مقدمة وهي ان الاستثناء في المنقطع حقيقة او مجاز فذهب بعض الاصوليين الى
انه حقيقة فيه كما في المتصل فيكون مشتركا بينهما بالاشتراك المعنوي على ما ذهب
اليه البعض او بالاشتراك اللفظي على ما ذهب اليه البعض الاخر وذهب اكثرهم
الى انه مجاز فيه قال الشارح المحقق في شرح المختصر انه الحق ولذلك لم يحمل علماء
الاصصار على المنقطع الا عند تعذر المتصل حتى لو امكن الحمل على المتصل
ولو بدأ ويل في جانب المستثنى منه اوفى جانب المستثنى حملوا عليه لاعلى المنقطع

ولنا قسم الى قسمين قليل (قمتصل ان
منع) ذلك الاستثناء (بعض ما يتناول
صدر الكلام)

ولذا قل في قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس معناه عند من
يقول لم يكن ابليس من جنس الملائكة فسجد الملائكة ومن امر بالسجود الا ابليس
وفي قوله عندى مائة درهم الا ثوباً بمعناه الا قيمة ثوب وارثكبووا هذا التأويل
لجعل الاستثناء متصلاً مع ان التأويل خلاف الظاهر ولو كان المنقطع ظاهراً
لما ارتكبه فعلم انه مجاز في المنقطع لاحتية فيه باحد الطرفين المذكورين اذ
نسبة اللفظ الى معانيه الحقيقية سواء كان مشتركاً معنواً بينهما او افظاً متساوية
لا متفاوتة بالانطورية وايضاً ان سبق الفهم الى المتصل بلا قرينة وتوقفه عليها
في المنقطع دليل على كونه مجازاً فيه فعلى القول بانهم مشترك معنواً متواطئ
يمكن حدهما بجحد واحد باعتبار المعنى المشترك بينهما وهو ما دل على مخالفة
بالا غير الصفة او احدى اخواتها واحترزة وله غير الصفة عن الا التي هي صفة وهي
التي كانت تابعة لجمع منكر غير محصور نحو قوله تعالى لو كان فيهم ما آلهة الا الله
افسد تأويله بالا او احدى اخواتها عن مخالفة بغيرها مثل قوله جاءني القوم
ولم يجئني زيد وقام زيد لا عمرو وامثالهما فانها ليست بامتناء وعلى القول
بالاشتراك اللفظي او المجاز في المنقطع لا يمكن ان يجتمع في حد واحد لان
احدهما مخرج من حيث المعنى والاخر ليس بمخرج فيتعذر جمعهما بجحد واحد
لاختلاف مفهوميهما حقيقة فلا يكون حدهما واحداً بل يجب حد كل واحد
منهما باعتبار خصوصيتهما المتغايرة وعلى تقدير جمعهما في حد واحد اختلفوا
في تعريفهما قيل المتصل اخراج بالا او باحدى اخواتها والمنقطع ما دل على
مخالفة بالا غير الصفة او احدى اخواتها من غير اخراج وقال ابن الحاجب المتصل
لفظ خرج به شئ من شئ بالا واخواتها والمنقطع لفظ من الفاظ الاستثناء لم يرد به
اخراج سواء كان من جنس الاول او من غير جنسه حتى لو قلت جاء القوم الا زيداً
وزيد ليس من القوم كان منقطعاً وهو قريب من الاول وقال الغزالي المتصل قول
ذو صيغ مخصوصة محصورة دال على ان المذكور به لم يرد بالقول الاول واعتراض
على طرده وعكسه اما على طرده فليل يرد عليه التخصيص بالشرط مثل اكرم
الناس ان انواعاً عالمين وبالوصف بالذي نحو الناس الذين كانوا عالمين وبالنفي
الصريح نحو جاءني القوم ولم يجئني زيد فانها كما هاذات صيغ مخصوصة محصورة
دالة على ما ذكرتم واجيب عن التخصيص بالشرط والوصف بالذي انهما
لا يخرجان المذكور بهما اعني العلماء في مثالنا بل غير المذكور وهو من عدد العلماء
على ما لا يخفى وعن الثالث اعني بالنفي الصريح بان تفسير اللفظ بالدلالة انما

يراد به في التفسير الدلالة بحسب الوضع وانقط لم يجزئ زيد لم يوضع الا لشيء المحيي
 عن زيد لانه لم يرد زيد من الكلام وانما يلزم ذلك من ذكره بهد الانبات لزوما عقليا
 ان كان القائل ممن لا ياقض نفسه لازوما وضعيا لا يرى انك تقول لم يجزئ القوم
 ولم يجزئ زيد ولا دلالة على مخالفة اصلا وذلك بخلاف جاء القوم الا زيد افانه
 لم يوضع الا لذلك واما على عكسه فتقبل يرد عليه جاء القوم الا زيد افانه استثناء
 ولا يصدق انه توصيف بل ذو صيغة واحدة واجيب بانه من دفع بظهور المراد وهو
 ان جنس الاستثناء ذو صيغ وكل استثناء ذو صيغة من الصيغ وعرفه المصنف
 بما عرفت صاحب التوضيح وعمل عن الخروج الواقع في عبارة المشايخ الى
 الدخول لم ياذكره من الوجه وعدم المتصل على المنقطع ولم يعكس على ما وقع
 في عبارة بعضهم لكونه اصلا في الباب ولانه هو المغير لا المنقطع وهو في صديان
 التغيير (قوله احتراز عن الاستثناء المستغرق) قيل لانه حينئذ كان رجوعا
 لاستثناء ورد بانه ليس بصحيح لان استثناء الكل فيما يصح الرجوع عنه باطل
 ايضا مثل ان يقول اوصيت افلان بثلاث مالى الاثنا مالى كان الاستثناء باطلا
 والصحيح انه انما لا يجوز الاستثناء المستغرق لان الاستثناء تكلم بالباقي بعد الدلالة
 وفي استثناء الكل لا يتوهم بقاء شيء يجعل الكلام عبارة عنه وهذا بخلاف
 وانما الخلاف في الاستثناء المساوي والاكثر على ما سياتي (قوله قلنا القياس)
 لا يحكي ان هذا الجواب ليس كما ينبغي بعد قوله وبطرح قضية المستثنى من المستثنى
 منه لانه بعد تقدير القيمة يكون الاستثناء متصلا في القياس ايضا على ما تقدم
 وانما الخلاف بينه وبينهما بدون تقدير القيمة (قوله تكلم بالباقي بعد الدلالة)
 عرف المستثنى المتصل شرعا في بيان كيفية عمله فاختلنا واتفقنا على ثلاثة اقوال
 الاول ان يراد بعشرة مثلا في حق قوله على عشرة الاثلاثة السبعة مجازا ويكون
 الاثلاثة قريظة لهما مبيعة لها فصار كانه قال ليس له على ثلاثة من العشرة فيكون
 كالخصيص بالمستقل في ان كلامه ما بين ان الحكم المذكور في صدر
 الكلام وارد على بعض الافراد والحكم في البعض الآخر مخالف للحكم
 في البعض الاول ولا فرق بينهما على هذا المذهب في اثبات كل منهما حكم
 مخالفا للحكم الصادر نفيا وانما تأييدنا بحسب المنطوق الا في ان الاستثناء غير مستقل
 والخصيص كلام مستقل وهذا المذهب هو ما قاله مشايخنا ان الاستثناء عند
 الشافعي يمنع الحكم بطريق المعارضة مثل دليل الخصوص وذلك لان مشايخنا
 ذكره وان الاستثناء يعمل عندنا بطريق البيان اي الدلالة على ان البعض

احتراز عن الاستثناء المستغرق
 (عن دخوله) اي دخول ذلك البعض
 (في حكمه)
 والخيار متعلق بمنع
 اي حكم صدر الكلام وانما قال ان منع
 ولم يقل ان يخرج كافي عبارة القوم لانه
 ان اريد الاخراج عن الحكم فالبعض غير
 داخل فيه حتى يخرج من ان اريد الاخراج
 عن تناول اللفظ اياه وانما يسهل من اللفظ
 فلا يخرج لان التناول باقي وهو ان اريد
 بالاخراج المذموم عن الدخول فالتمسح
 به اولى والباقى (بالاواخرهما) متعلق
 بمنع وهو احتراز عن سائر انواع قصر العام
 على بعض ما يتناول من الشرط والصفة
 والغاية ونحو ذلك فان قيل استثناء المكمل
 والموزون والمعدود من الدراهم مثلا صحيح
 عندنا بحقيقة والى يوسف وبطرح قضية
 المستثنى من المستثنى منه ولم يتناول الصدر
 الخارج قلنا القياس ان لا يصح لكلهما
 استثنائا وقالوا المقدرات جنس واحد
 معنى وان كانت استثناء صورة لانها ثابتة
 في الزمة ثنائيا والعديدات التي لا تتفاوت
 كالمقدرات في ذلك (وهو) اي الاستثناء
 (تكلم بالباقي بعد الدلالة)

غير ثابت من الاصل حتى كانه قال على سبعة ولم يمتعق الكلام بال عشرة في حق
 لزوم الثلاثة فالاستثناء تصرف في الكلام بجعله عبارة عما وراء المستثنى وعند
 الشافعي بطريق المعارضة بمعنى ان اول الكلام يقع لكل اكنه لا يقع لوجود
 المعارض وهو الاستثناء الدال على النفي عن البعض حتى كانه قال الا ثلاثة فانما
 ليست على فلا يلزم الثلاثة للدليل المعارض لا قول الكلام فيكون الاستثناء
 تصرفا في الحكم فاجاب مشايخنا عن هذا بان الكلام قد يسقط حكمه بطريق
 المعارضة بعد ما انعقد في نفسه كافي التخصيص وقد لا يقع بحكم كافي طلاق
 الصبي والمجنون الا ان المانع الاستثناء بالثاني اولى لانه لزانعة الكلام في نفسه
 مع انه لا يوجب العشرة عليه بل السبعة فقط لزم اثبات ما ليس من شتمات اللفظ
 اذ السبعة لا تصلح مسمى للفظ العشرة لاحتمال وجود ظاهر ولا خفي لان اسم
 العدد نص في مدلوله لا يحمل على غيره ولو سلم فالجواز خلاف الاصل فيكون
 مرجوحا فدل جوابهم هذا على ان مراد الشافعية بكونه بطريق المعارضة هو
 ان المستثنى منه عبارة عن انقذار الباني حجازا والاستثناء قرينة عليه على
 ما سرح به صاحب المنتاح والتوضيح وهو على المذهب الاول الثاني ان يراد
 بعشرة في المأثور المذكور مثلا معناها الحقيقية اعني عشرة افراد ثم اخرج ثلاثة
 قبل الحكم ثم حكم على الباقي من الثلاثة وهو السبعة فتناولت العشرة قبل
 الحكم السبعة والثلاثة معا ثم اخرج منها الثلاثة ثم حكم على السبعة فصار الحكم
 على العشرة المخرجة منها الثلاثة واما اذا اريد بالعشرة عشرة افراد وحكم عليها
 ثم اخرج ثلاثة بعد الحكم فلم يذهب اليه احد لانه تناقض وانكار بعد الاقرار
 والثالث ان يطلق مجموع عشرة الا ثلاثة على السبعة بطريق الحقيقة فصار مجموع
 المذهب في كيفية عمل الاستثناء ثلاثة يدفع بكل منها ما تبادر الى الذهن من
 التناقض بحسب الظاهر من ملاحظة الاخراج بعد الحكم فعلى المذهب الاول
 يكون الاستثناء اثباتا ونفيًا بالمنطوق اى يكون المستثنى والمستثنى منه جالين
 احدهما مثبتة والاخرى منفية والاثبات والنفي بمعنى ونان بطريق المنطوق
 لا المفهوم وعلى المذهب الثاني والثالث يكون الاستثناء تكلما بالباقي بعد
 النفي اما على المذهب الثاني فلان اخراج الثلاثة قبل الحكم من افراد العشرة
 ثم حكم على السبعة فالتكلم في حق الحكم يكون بالسبعة بمعنى ان الحكم يكون
 على السبعة فقط لا على الثلاثة لا بالنفي ولا بالاثبات واما على المذهب الثالث فلان
 عشرة الا ثلاثة موضوع للسبعة على هذا المذهب فيكون تكلما بالسبعة ايضا

بالمعنى المذكور الا ان بينهما فرقا من جهة اخرى وهو ان على المذهب الثالث
 المستثنى منه اذا كان عدديا كقوله له على عشرة الاثلاثة فهو كقوله له على سبعة
 فيكون الاستثناء في دلالاته على كون الحكم في المستثنى مخالفا للصدر
 كالتخصيص بالعلم وان كان غير عددي كجاءني القوم الازيد فهو كقوله جاءني من
 القوم غير زيد فيكون في دلالاته على كون الحكم في المستثنى مخالفا للحكم الصادر
 كالتخصيص بالوصف فان قوله غير زيد صفة وعلى التقديرين لادلالة
 في الاستثناء على نفي الحكم الخارجي في المستثنى عندنا وعلى المذهب الثاني يكون
 الاستثناء أكد في دلالاته على كون الحكم في المستثنى مخالفا للحكم الصادر من
 التخصيص بالعلم او الوصف لان ذكر المجموع اولاً ثم اخراج البعض ثم الاسناد الى
 الباقي يشير الى ان حكم المستثنى خلاف حكم الصادر بخلاف نحو جاءني غير زيد
 اذ لا اشارة فيه الى ذلك الخلاف فتكون دلالة الاستثناء على هذا المذهب على
 الحكم المخالف في المستثنى اشارة لا منطوقا كما في المذهب الاول ولا مفهوم ما على
 مازعه البعض واعلم ان الاستثناء في كل من المذهب الثاني والثالث وان دل على
 مخالفة الحكم الذهني في المستثنى لحكم الصادر لكنه لا على مخالفة الحكم الخارجي
 نفيًا او اثباتًا كما دل في المذهب الاول الذي هو مذهب الشافعي فانه عنده يفيد
 الاثبات بعد النفي وبالعكس منطوقا على ما عرفت قال السيد الشيرازي منشأ
 هذا الاختلاف هو وضع الالفاظ للامور الذهنية ام للامور الخارجية فذهب
 الشافعية الى الثاني والحنفية الى الاول ولما لم تتصور واسطة بين النفي والاثبات
 في الامور الخارجية لزم القول بان الاستثناء من النفي اثبات وبالعكس وعند
 الحنفية لما كانت واسطة بين الامور الذهنية والخارجية بالضرورة لزم القول بان
 الاستثناء لا يفيد حكما في المستثنى نفيًا ولا اثباتًا انتهى توضيحه ان الكلام سواء
 كان خبريا او طلبيا دال على نسبة ذهنية حاصلة في ذهن المتكلم قائمة مع الطرفين
 لما عرف ان الالفاظ وضعت لاعلام ما في الضمير ثم ان كان الكلام خبريا يشعر
 بوقوع متعلق تلك النسبة الذهنية في الخارج وان كان طلبيا يشعر بان المطلوب
 تحصيل ما في الذهن في الخارج فالاستثناء يدل على ثبوت النسبة الذهنية
 في المستثنى منه ويشعر بوقوع متعلقها في الخارج ويدل ايضا على انتفاء تلك
 النسبة الذهنية عن المستثنى ولكنه لا يشعر بوقوع متعلق تلك النسبة الذهنية
 المنتفية في الخارج كما يشعر في المستثنى فكان الاستثناء لا يدل على المخالفة بين
 المستثنى والمستثنى منه في النسبة الخارجية اذ لا دلالة له في المستثنى على الحكم

الخارجي اصلا لانها ولا اثباتا وانما يدل على مخالفة النسبة الذهنية فقط فصار
المستثنى عند الحنفية مسكوتاً عنه في حق النسبة الخارجية فثبت الواسطة
بالنسبة الخارجية اليها بخلاف الشافعية القائلة بان اللفاظ موضوعة
بآراء الامور الخارجية (قوله اي المستثنى) تفسير للثنية فسر التكلم بالباقي
بعد الثنية باستخراج صوري وبيان معنوي واثار بالاستخراج الصوري الى
كون الاستثناء مغيرا وبالبيان المعنوي الى كونه بيانا واثار بالتكلم الى انه
تصرف في الكلام على ما ذكرناه آنفا عن مشايخنا لافي الحكم على ما زعمه
الشافعية ومراعاة بالاستخراج ان يخرج بعض الكلام عن ان يكون موجبا
وجعل الكلام عبارة عما وراء المستثنى لانه يستخرج بعض حكم الجملة بعد
ثبوته كإزاعه الشافعي وهذا لانه بيان ولا يكون بيانا الا اذا جعل المستثنى غير
ثابت من الاصل كما في التخصيص (قوله والمراد تسعة مائة وخمسين سنة) اي المراد
هكذا على كل من المذهب الثاني والثالث على ما ذكرناه (قوله وسقوط الحكم
بالمعارضة) اشارة الى ردمه مذهب الشافعي من ان الاستثناء يعمل بطريق المعارضة
على ما ذكرناه وقوله ولو بوجه فيد للمعارضة لان التخصيص معارض من وجه
لامن كل وجه على ما سرحوا به وقوله حالي انشائي خبر السقوط ووجه الردان
اصحابا تمسكوا بقوله تعالى فليتب فيهم الفسنة الا خمسين عاما على كون الاستثناء
تكاملا بالباقي بعد الثنية وقالوا في بيانه انه لو لم يكن تكاملا بالباقي بعد الثنية بل نفيها
بعد الاثبات او بالعكس بطريق المعارضة على ما ذهب اليه الشافعي يلزم نفي حكم
الخبر الصادق بعد ثبوته واللازم باطل فاللزم مثله اما بطلان اللازم فظاهر واما
الملازمة فلان الله تعالى استثنى الحسين من الالف في الاخبار عن لبث نوح عليه
السلام في قومه قبل الطوفان فلزم ان يكون تكاملا بالباقي اثبت حكم الالف بجملة
ثم عارضه الاستثناء في الحسين فيلزم كونه نافيا لحكم الخبر الصادق الذي اثبتته
اولا وهو تناقض فلم يصح سقوط الحكم بطريق المعارضة بالاستثناء في الاخبار
بل انما يكون في الايجاب لان الايجاب فعل حالي والمنع بالمعارضة ايضا كذلك اي
يعمل في الحال فيعمل فيه بخلاف الخبر فان صحته بناء على وجود المخبر به في الزمان
الماضي والمنع بالمعارضة انما يكون في الحال وكذا في الاخبار عن امر في المستقبل
لا يتصور المنع بطريق المعارضة على ما اشار اليه بقوله لاسيما عن الماضي وذلك
لان الامر الاستقبالي ليس بموجود في الحال فيثبت ان جعل الاستثناء عاما
بطريق المعارضة لا يستقيم في الاخبار اصلا لافي الماضي ولا في المستقبل وكذا

اي المستثنى يعني انه استخراج صوري
وبين معنوي اذا المستثنى لم يرد او لا نحو
قوله تعالى فليتب فيهم الفسنة الا خمسين
عاما والمراد تسعة مائة وخمسين سنة
وسقوط الحكم بالمعارضة ولو بوجه حالي
الثاني فلا يتصور في الاخبار عن الخارج
لا سيما عن الماضي وفي العدد (قوله)
تعالى وما كان لمؤمن ان يقبل مؤثما

الخطا

لا يستقيم في العدد لان اسم العدد نص خاص في مدلوله لا يحمل على غيره بوجه
وعلى تقدير جبره له مجازا فالحقيقة اول منه ولا يصار الى الجواز مع امكان الحقيقة
(قوله فعناء ليس له ذلك عمدا) اما على المذهب الثاني او على المذهب الثالث
على ما ذكرناه وعلى التقديرين يكون تكلمنا بالباقي وهو العمد بعد التثنية وهو
الخطأ (قوله لان له ذلك خطأ) وهذا لان الاستثناء لا يثبت حكما في المستثنى
لا بالنفي ولا بالاثبات بل هو مسكوت عنه عندنا وان دل على مخالفة الحكم
الذهني في المستثنى لحكم المستثنى منه (قوله في المفرغ) والمستثنى منه المقدر
في الآية المذكورة هو المال الشامل للعمد والخطأ وبالاستثناء ثبت الحكم بنفي
القتل في العمد وبقي في حق الخطأ مسكوتا عنه (قوله قلنا هو شاهد) قال
في التوضيح هذه الآية الكريمة اقوى دليل على كونه تكلمنا بالباقي بعد التثنية
(قوله قال الشافعي) قد عرفت ان مذهب الشافعي في عمل الاستثناء هو المذهب
الاول اعني ان يطلق عشرة مثلا على سبعة مجازا ويكون الاثلاثة قرينة عليه
وهو المراد بما نقل عنهم انه يعمل بطريق المعارضة واحتجوا عليه بوجوه الاول
دلالة الاجماع بيانه ان قولنا لا اله الا الله كلمة وضعت بالاجماع للتوحيد ولو من
الدهري المنكر لوجود الصانع ولا يحصل ذلك اى التوحيد الا بالاثبات بعد النفي
اذ لو لا اثبات بعد النفي كان المعنى غير الله ليس بالله وهو في الألوهية عن غير الله
نفس من غير اثبات الألوهية له قصدا والمقصود اثبات الألوهية قصدا فلو جعل
الاستثناء تكلمنا بالباقي لما حصل هذا المقصود اذ لا بد من هذا الاجماع على انه
اثبات من النفي وكذا عكسه والثاني الاجماع على انه نفي من الاثبات واثبات من
النفي وهذا يدل صراحة على ان حكم المستثنى مخالف لحكم الصدوق فيكون
معارضه لا على انه مسكوت عنه والثالث انه لو كان تكلمنا بالباقي وكان المستثنى
مسكوتا عنه لم اعدم التكلم الموجود حقيقة وهو غير معقول بل هو انكار
للعقائد الموجودة بخلاف وجود التكلم مع عدم حكمه بناء على مانع فانه شائع
مستفيض كالعام الذي خص منه البعض يتنع حكمه في القدر المخصوص
فهو ما يثبت التكلم بالكل وينعقد الكلام في نفسه الا انه يشنع الحكم في القدر
المستثنى لوجود المعارض وهو الاستثناء وهذا تقرير الجلي على وفق ما ذكره القوم
احتجاجا به على ان عمل الاستثناء بطريق المعارضة وانه من النفي اثبات
وبالعكس ويدل ايضا على بطلان المذهبين الآخرين في تعيين الاول اذ لا يتحقق
على المذهبين الآخرين حكمان احدهما نفي والاخر اثبات بل حكم واحد

فعناء ليس له ذلك عمدا لان له ذلك خطأ
لحررته بناء على ترك التثنية ولذا وجبت
الكفارة والشافعي رحمه الله جملته على
المنقطع قلنا لان لم صحة في المفرغ
ولو سلم فالاصل المنصلا ولا مقتضى للعمول
عنه فان قيل المثال الجبري لا يثبت
القاعدة الكلية قلنا هو شاهد الاستثناء
(قال الشافعي رحمه الله) الاستثناء
(من النفي اثبات وبالعكس كلمة
التوحيد) فان الاجماع قد انعقد على ان
لا اله الا الله يفيد التوحيد ولو كان من
الدهري ولا يحصل ذلك اى التوحيد في نفي الاستثناء تعالى
بعد النفي اذ لا توحيد في نفي الاجماع عليه اى
ان لم يحكم بشيئ (ولا اجماع عكس) قلنا
على انه من النفي اثبات وبالعكس (قلنا)
في الجواب عن الاول افادة التوحيد
الاثبات بعد النفي (بالعرف الشرعي)
لا اوضح النعوى الذي لا يقدر فيها ان كان
ينفع ما يقال ان المقدر فيها ان كان
الموجود لم يلزم عدمه امكان له غيره
وان كان الممكن لم يلزم منه وجود ذات
الله تعالى بل امكانه ان يلزم عرفا
وان لم يلزم لغة

فقط على ما تقدم فاجاب المصنف عن الاول بان افادة كلمة التوحيد بالاثبات بعد
النفي انما هو بالعرف الشرعي لا الوضع اللغوي الذي كلامنا فيه فيجوز ان يكون
تكلما بالباقي بعد التثنية بحسب اللغة واثباتا بعد النفي بحسب الوضع الشرعي
وفيه نظر لا مستلزما ان لا يفيد التوحيد عند منكر الشرعي وهو الدهري وقد
قال الخصم انه يفيد التوحيد ولو من الدهري فلا يصلح هذا جوابا لاولي
في الجواب ما اجاب به صاحب التوضيح من ان معظم الكفار كانوا شركوا
وفي عقولهم وجود الاله ثابت فسبق هذه الكلمة انفي الغير ثم يلزم منه وجوده
تعالى بطريق الاشارة على المذهب الثاني وهو ان الاستثناء اخراج قبل الحكم
ثم حكم على الباقي ووجه الاشارة على هذا المذهب ذكرناه من قبل او بطريق
الضرورة على المذهب الاخير وهو ان العشرة الاثلاثة موضوع للسبعة بيان ان
وجود الاله لما كان ثابتا في عقولهم يلزم من انفي غيره وجوده تعالى ضرورة لان
تقديره على هذا المذهب لا اله غير الله موجود فيكون كالتخصيص بالوصف وليس
دالا على نفي الحكم عما عداه عندنا دلالة للكلام على وجوده تعالى منطوقا
ومفهوما بل يثبت ضرورة فان قيل لزوم وجوده تعالى بطريق الاشارة اعتراف
لمذهب الخصم فانه لا يدعي انه يفيد الاثبات بطريق العبارة بمعنى ان يكون
السوق لاجله بل يدعي انه مدلول اللفظ ولزوم وجوده بطريق الضرورة على
الوجه المذكور يقتضي ان لا يصير الدهري الثاني لوجود الصانع تعالى مؤمنا
بهذه الكلمة وهو خلاف الاتفاق وما قال آتفان انه يفيد التوحيد ولو من الدهري
قلنا نسلم انه اعتراف لمذهب الخصم لانه يدعي انه يفيد الاثبات بطريق العبارة
لان مذهبه هو المذهب الاول على ما ذكرناه وهو يجعل الاثبات جزءا من الكلام
والجزء مسوق له في الجملة فيكون عبارة ومنطوقا على ما تقدم ولو سلم انه لا يدعي
العبارة ولكن محل الخلاف هو اطراد هذا الحكم اعني كون الاستثناء من النفي
اثباتا وثبوته بطريق الاشارة ليس بطرد بل في هذه الصورة فقط اذ الاشارة في نحو
لا صلاة الا بطهور الى اثبات الصلاة بطهور والجواب عن الثاني ان الامر مبني
على الاعم الاغلب وانما حكم باسلامه عملا بظاهر قوله عليه السلام امرت ان
اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله (قوله قلنا في الجواب عن الثاني) يعني
ان مراد اهل الاجماع بقولهم الاستثناء من النفي اثبات مجاز بان يراد بالاثبات
عدم النفي الذي في الصدر بطريق اطلاق الاخص على الاعم والمزوم على اللازم
لان انتفاء حكم الصدر لازم للحكم بخلاف حكم الصدر وكذا مرادهم بل نفي

في قولهم

(و) قلنا في الجواب عن الثاني (مرادهم)
اي مراد اهل الاجماع بالاثبات في قولهم
الاستثناء من النفي اثبات (عدم النفي)
وبالعكس اي مرادهم بالنفي في قولهم
الاستثناء من الاثبات نفي عدم الاثبات
اطلاقا للعاص على العام (ولو سلم) ان
المراد بالاثبات والنفي حقيقة مما
باجماع آخر من اهل اللغة على انه تكلم
بالباقي بعد التثنية بالتوفيق بينهما انه تكلم
بالباقي بوضعه ونفي واثبات باشارته
بحسب خصوصية المقام لعدم ذكرهما
قصدا بل لازما عن كونه كالغاية المنهية
للوجود بالعدم وبالعكس لكن في ذلك
التمام لا مطلقا وبه يندفع ان الاشارة فوق
المفهوم فكيف يصح انكاره ثم اعترافا بها

في قواهم من الاثبات نفي عدم الاثبات الذي في الصدر بالطريقين المذكورين
 ولوسلم ان المراد بالاثبات والنفي حقيقة في الموضوعين لكن اجماعهم هذا معارض
 باجماع آخر مثله وهو اجماعهم على انه تكلم بالباقي بعد الثاني فاحتج الى
 التوفيق بينهم بما حملوا هذا الاجماع على انه تكلم بالباقي بعد الثاني بحسب
 وضعه اللغوي والاجماع الاول على انه اثبات ونفي بحسب اشارته على ما ذهب
 اليه نفر الاسلام حيث قال بفعل الاستثناء تكلم بالباقي بحقيقته وصحيفته
 وجعل للايجاب والنفي باشارته وبيان اشارته ان الاستثناء بمنزلة الغاية
 للمستثنى منه الا يرى ان المستثنى منه ينتهي بالمستثنى لان الاستثناء اما ان يدخل
 على نفي او اثبات والاثبات ينتهي بالعدم والعدم ينتهي بالوجود لان كل واحد
 منهما منافي للآخر واذا كان الوجود غاية للكلام الاول المنفي والعدم غاية
 للكلام الاول المثبت لم يكن يلزم من اثبات الغاية البتة لانهما في الاول فكان
 الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس ولكن هذا اى كونه للاثبات والنفي باشارته
 انما هو بحسب المقام لا مطلقا كما قالوا في كلمة التوحيد فان مقام التوحيد مشير
 الى الاثبات بعد النفي هذا القول هذا لا يصلح توفيقا بين الاجماعين لان الاجماع
 على انه اثبات بعد النفي مطرد في جميع الصور عندهم على ما هو محل النزاع وثبوته
 بطريق الاشارة في بعض المقام لا يثبت الاطراد فكيف يصلح محلا لهذا الاجماع
 على ان كونه بطريق الاشارة ممنوع بل دلالة على الاثبات بعد النفي وبالعكس
 بطريق المنطوق على ما صرح به في التوضيح وقد ذكرناه ايضا وقوله وبه
 اى يكون الاشارة في بعض المقام لا مطلقا وقوله فكيف يصح انكار المفهوم
 ثم الاعتراف بالاشارة يعنى انه لما كان تكلم بالباقي بعد الثاني انكار المفهوم
 اى مفهوم الخلاف لان المستثنى على هذا القول مسكوت عنه فلا يصح بعده
 القول بالاشارة لان القول به يستلزم القول بالمفهوم وقد انكره قبلها ووجه
 الاندفاع ظاهر والجواب عن الثبات ان القول بان الاستثناء يعمل بطريق
 المعارضة وان المراد بالمستثنى منه هو البعض مجازا كما لا يصح في بعض الصور
 وهو ما اذا كان المستثنى منه اسم عدد فانه لفظ خاص في مدلوله لا يستعمل في غيره
 ولو مجازا ولوسلم فالاصل عدم المجاز ما يمكن وقد امكن عدم المصير اليه همنا
 واعلم انه قد عرفت ان في الاستثناء ثلاثة مذاهب وان كونه تكلم بالباقي بعد
 الثاني يستقيم على المذهب الثاني والثالث وان كونه عاملا بطريق المعارضة
 يستقيم على المذهب الاول والمصنف رحمه الله ذكر اول كونه تكلم

بالباقي بعد التثنية وسكت عليه ولم يصرح بانطباقه على المذهبين اشارة الى انه
 ينطبق عليهما ثم ذكر المذهب الاول واجاب عنه ولم يتعرض الى ترجيح واحد من
 المذهبين الثاني والثالث المنطوق عليهما كونه تكاد بالباقي بعد التثنية وقد رد ابن
 الحاجب المذهب الثالث بوجوده الاول انما طاهون بان المراد من كل من المستثنى
 والمستثنى منه وآلة الاستثناء معناه الافرادى والمفرد لا يقصد بجزء منه الدلالة
 على جزء معناه الذاتي انه خارج عن قانون اللغة اذ لم يعمد مركب من ثلاثة الفاظ
 ولا مركب اعرب جزؤه الاول وهو غير مضاف الثالث انه يلزم عود الضمير الى جزء
 الاسم في مثل اشتريت الحارية الانصغها الرابع ان اهل اللغة اجمعوا على ان
 الاستثناء اخراج بعض من كل وعلى تقدير ان يكون عشرة الاثلاثة اسمها للبيعة
 لا يتحقق هذا المعنى ولما كان كل من هذه الوجوه الاربعة مدفوعا بما في التوضيح
 والتلويح لم يتعرض المصنف رحمه الله (قوله وشرطه اه) وانما اشترط هذا الشرط
 لانه لما كان بيان تغيير لابد ان يكون المستثنى داخل في المستثنى منه قصدا
 وبالذات حتى يكون الاستثناء مغيرا له لان ما ثبت تبعا لا يعتبر فلا يكون استثناء
 تغييرا ولا نه تصرف لفظي فيجب ان يكون من مدلوله القصدى (قوله لم يجوز
 ابو يوسف استثناء الاقرار اه) واعلم ان هذه المسئلة على خمسة وجوه الاول انه
 اذا وكل رجلا بالخصومة غير جائز الاقرار او على ان لا يقر عليه بطل هذا الاستثناء
 والشرط عند ابو يوسف لان اقدار الوكيل على الاقرار وتلك له انما هو
 اقيامه مقام الموكل لانه من الخصومة قصدا حتى لا يختص الاقرار بمجلس
 الخصومة بل يملكه فيه وفي غيره كالموكل ولو كان من الخصومة لا يختص بمجلس
 الخصومة فصارتا سبب الوكالة ضمنا لا قصدا فلا يصح استثناءه بقوله غير
 جائز الاقرار ولا ابطاله بالمعارضة بقوله على ان لا يقر على لانه شرط
 الاستثناء وهو ان يكون المستثنى مقصودا بصدر الكلام ليتمكن جعله
 تمكينا بالباقي ومغيرا له وجوز محمد وقال استثناءه جائز لكن للنص ان لا يقبل
 هذا الوكيل اما انه جائز فلا من احد هذه ان الخصومة تنازلت الاقرار عملا
 بمجازها وهو مطلوب الجواب لان حقيقة تارة مفعولة شرعا والمفعول شرعا
 كالمفعول عادة فصارت الوكيل بالخصومة توكيلا بالجواب مطلقة مجازا وهذا
 المجاز انقلاب حقيقة شرعية بدلالة الديانة فان الديانة تحمل على الجواب
 وتغني عن حقيقة اللغو به وهي الانكار حتى صارت هذه الحقيقة بمنزلة المجاز
 ثم هذا الجواب لما كان اعم من الاقرار والانكار صارت استثناء الاقرار منه صرفا

للكلام

(وشرطه) اي الاستثناء (ان يكون)
 الاستثناء (عما وجبه الصيغة قصدا)
 لا مما ثبت ضمنا لانه تصرف لفظي
 فيجب ان يكون من مدلوله القصدى
 (ولذا) اي لا يشترط كونه عما وجبه
 الصيغة قصدا (لم يجوز ابو يوسف رحمه
 الله استثناء الاقرار في الوكيل بالخصومة)
 بان يوكل بالخصومة وذلك لان اقدار
 او على ان لا يقر عليه وقيامه مقام الموكل
 على الاقرار انما هو اقيامه مقام الموكل
 لا لانه من الخصومة ضمنا لا قصدا
 بمجلسها فثبت بالوكالة ضمنا لانه الله
 فلا يصح استثناءه بخلافه مجاز وهو
 اما التنازل اما به بعدوم المجاز وهو
 الجواب مطلقا اذا مجوز شرعا كالمفعول
 عادة لكن لما كان الاستثناء تغييرا صرح
 بموصوله لا مفعولا

للكلام عن حقيقة الشرعية الى الجواز وهو الانكار والخصومة المحضة فصار
مفسر للكلام عن حقيقة الى مجازه فصح موصولا لامقصودا واما جواز
ان لا يقبل الخصم هذا الوكيل فلانه لما جاز استثناء الاقرار لا يمكنه الوصول الى
حده الا باقامة البينة فقط وربما لا يمكن ذلك له فكان له ان لا يقبل والثاني انه
بيان تقرير لانه اراد بالخصومة معناها اللغوي وهو الانكار لا معناها الشرعي
وهو مطلق الجواب واستثناء الاقرار معناها اللغوي فصح موصولا ومفصولا
وحينئذ يكون الاستثناء منقطعاً لا متصلاً لان الاقرار ليس من جنس
معناه اللغوي وهو الانكار الثاني انه وكله غير جائز الانكار عليه وهو على
الخلاف انه كورايض على الاصح فقال محمد انه يجوز لكنه على الطريق الاول له
لان مجازها وهو مطلق الجواب لما كان شاملاً لما صبح استثناء كل منهما انعم
لو كان مجازها عين الانكار لا يصح استثناءه منها لكنه ليس كذلك لا على الطريق
الثاني له والازم بطلان الحقيقة لانه استثناء الكل من الكل ولا يصح عند
ابي يوسف لكنه لا لدليل الاقرار المذكور آنفاً بل لان الانكار عين الخصومة
فيكون استثناء الكل من الكل وقيل ان هذا لا يجوز ثانياً لانه يؤدي الى تعطيل
اللفظ بالكلية فان فيه ابطال حقيقة ومجازها اما حقيقة فظاهر لانه استثناء
الكل من الكل واما مجازها وهو مطلق الجواب فلانه يشمل الاقرار والانكار
قياساً استثناء الانكار بطل العمل بهما اما الانكار فلانه استثناء الكل بالكل واما
الاقرار فلانه تبع للانكار فلا يبقى مع عدم الانكار الثالث انه وكاه بهما من غير
تعرض اشئ من الاقرار والانكار فانه يصير وكيلاً بالانكار بالايجاب وبالاقرار
في مجلس الحكم عند ابي حنيفة ومحمد وعنده ابي يوسف في غير مجلس الحكم ايضاً
الرابع انه وكاه بهما غير جائز لانكار والاقرار قالوا انه لا يصح اصلاً وعن القاضي
النيسابوري انه يصح ويصير وكيلاً بالسكوت في مجلس الحكم حتى تسجع عليه
البينة الخامسة انه وكاه بهما جائز الاقرار عليه فيصير وكيلاً بالخصومة والاقرار
جميعاً خلافاً للشافعي (قوله فان الاقرار مسالمة لا تنافيها بالخصومة) اي
لا تنافيها باعتبار حقيقة اللغوية (قوله ويستثنى الاكثر من الباقى اهـ)
الجواز متعلق بالاكثر واصله الاستثناء محذوف الى يجوز استثناء الاكثر من الباقى
من المجموع المتناول للاكثر والباقي نحو انت طالق ثلاثاً الاثنتين ونحوه على
عشرة الاتساع واحترز به عن استثناء الاكثر من المثنى منه هذا شروع
في ان الاستثناء المستغرق واعلم انهم اتفقوا على بطلان استثناء الكل من الكل

واما العمل بحقيقة الخصومة لغة فان
الاقرار مسالمة لا تنافيها بالخصومة
فصح بيان تقرير موصولا وفيه لا على هذا
الطريق لا يكون الاستثناء على حقيقة
(وكذا الانكار) يعني انه على الخلاف
ايضاً لكن على الطريق الاول لمحذومه
الله لان مجازها شامل لهما لا عين شئ
منهما فصح استثناء احدهما لا على
الثاني اذ ليس عملاً بالحقيقة بوجه ولا يصح
عنده ابي يوسف رحمه الله لا لدليل الاقرار
بل لان الانكار عين الخصومة فيكون
استثناء الكل من الكل وهو باطل
كاسياً في (في الاصح) احتراز عما قيل
لا يصح اتفاقاً حقيقة ساعينه ومجازها
اما عينه او مجاز يتبعه ولا تبع مع عدم
المتبوع (ويستثنى الاكثر) من الباقى
نحو انت طالق ثلاثاً الاثنتين (خلافاً
لابي يوسف رحمه الله) وهو يقول ان
ان الاستثناء بيان فان من قال جاءني
القوم الا فلانا كان بياناً للباقي بطريق
الاختصاص وهذا انما يتحقق في استثناء
القليل لا الاكثر وفي ظاهر الرواية لا فرق
لان الاستثناء كما عرفت يكلم بالماضي
بعد التنبؤ

بلفظه نحو عبيدي احرار الا عبيدي ونحوه على عشرة الا عشرة وعلى بطلان
 استثناء المساوي من المساوي مفهوم ما نحو اما في احرار الا املو كافي فيكون الشكل
 حرا الا اذا عقب الشكل المستثنى بما يخرج به عن المساواة نحو قوله على ثلاثة الا ثلاثة
 الا اثنين فانه يجوز على ما بينه الشارح بخلاف المساوي وجودا نحو عبيدي
 احرار الا فلانا وفلانا وفلانا ولا عبيده سواهم فانهم يجوزوه مطلقا لا احتمال
 الكلام في نفسه بقاء بعض الافراد فلا يكون عبيده حرا وكذا اتفقوا على بطلان
 استثناء الاكثر من المستثنى منه نحو قوله على تسعة الا عشرة واختلغا في استثناء
 الاكثر من الباقي وهي مسألة الكتاب وكذا في استثناء المساوي للباقي بعد الثاني
 نحو قوله على عشرة الا خمسة فذهب الاكثر الى جوازهما وذهب ابو يوسف
 والخسابلة واقاضي الى منعهما مطلقا وقالوا يجب ان يبقى اكثر من النصف
 وذهب البعض الى منعهما اذا كان العدد صريحا والى جوازهما اذا لم يكن
 صريحا فلا يجوز نحو قوله على عشرة الا خمسة او السته ويجوز نحو اكرم بني تميم
 الا لجهال وهم الف والعالم فيهم واحد واستدل الاكثر بوجوه الاول قوله
 تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين فانهم قالوا ان
 من في من الغاوين بيانية فاستثنى الغاوين وهم اكثر من غيرهم بدليل قوله تعالى
 وما اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين فانه دل ان الاكثر ليس بمؤمن وكل من ليس
 بمؤمن فهو غاوي فينتج الاكثر غاوي واذا ثبت جواز استثناء الاكثر من الباقي
 ثبت جواز استثناء المساوي للباقي بالطريق الاولى لانه اقرب الثاني انه لو قال
 كلكم جائع الا من اطعمته واطعم الاكثر صح قطع الثالث ان قطعها الا مضار
 اتفقوا على انه لو قال على عشرة الا تسعة لم يلزم الا واحد ولو لان استثناء الاكثر
 ظاهر في وضع اللغة في بقاء الاقل لا ممتنع الاتفاق عليه عادة الرابع ان الاستثناء
 تكلم بالباقي بعد الثاني على ما تقدم فشرطه ان يبقى بعد الثاني شيء يصير متكلمه به
 من غير اشتراط القلة والكثرة واستدل المانعون وهم ابو يوسف ومن تبعه بوجوه
 الاول ان الدليل منع الاستثناء لكونه انكارا بعد الاقرار لكونه خافضا لذلك
 الدليل في الاقل لانه قد ينسى عادة فبقى الدليل معمولا به في غير الاقل واجيب
 عنه باننا لانسلم ان الدليل منعه وانه انكار بعد اقرار لانه كجمله واحدة لما تقدم
 انه اسناد الحكم بعد اخراج المستثنى فليس فيه حكاية مختلفان الثاني انه لو قال
 له على عشرة الا تسعة دراهم ونصف وثلاث درهم بعد مستقيما ركيكا وما هو
 الا لانه استثناء فدل على عدم جوازه واجيب عنه بان استقباحه لا يستلزم

عدم صحته لان الشئ قد يستحق لامر يقضي مع صحته في نفسه الثالث انه بيان
بطريق الاختصار ولا يتحقق ذلك الا في استثناء القليل لا الكثير لان العادة ذكر
القليل باسمه فالمستثنى اذا كان قليلا يذكر باسمه واحدا واكثر الى ما ينتمى الى قبيل
النصف ويبقى المستثنى منه الكثير مختصرا مبنيا واما اذا كان المستثنى منه اقل
من المستثنى يلزم ان يذكره مفصلا فلم يبين بطريق الاختصار والجواب لان سلم
ان العادة ذلك بل العادة في باب الاستثناء ان يذكر المستثنى باسمه قليلا او كثيرا
فاذا ذكر المستثنى الكثير بالاسم يبقى المستثنى منه القليل مبينا بطريق الاختصار
مثلا لقال جاء في نحو اعمى الافلا ناو فلا ناو فلا نا الى اكثر من نصف المستثنى منه يبقى
المستثنى منه مبينا بطريق الاختصار والتطويل في طرف المستثنى غير معتبر
وانما الاعتبار الى بيان المستثنى منه ثم الوجه الثالث لا ينتمى في استثناء المساوي
للباق والجملة ههنا ان الكثير والقليل والمباوأة بالنسبة الى الباقي او بالنسبة الى
المستثنى منه فعلى الاول اما ان يستثنى الاكثر من الباقي او المساوي له او الاقل منه
والاول والثاني خلافي جوزه الاكثر منه ابو يوسف والثالث جائز بالاتفاق
وعلى الثاني اما ان يستثنى عين المستثنى منه بلفظه او مساويه مفهومه او مساويه
وجودا او اكثر منه اقل منه والاول والثاني والرابع باطل بالاتفاق والثالث
جائز والخامس لا يخلو اما ان يكون الاقل منه اقل من الباقي ايضا فهو جائز
بالاتفاق او يكون مساويا للباقي او اكثر منه وهو خلافية المذكورة آنفا
(قوله اذا تعقب) على مبيعة المجهول والكل المستثنى قائم مقام فاعله
(قوله واذا تعقب الاستثناء الجملة المتعاطفة) يعني اذا ورد الاستثناء عقيب جملة
معطوف بعضها على بعض بالواو فلا خلاف في جواز رجوعه الى الجميع والى
الاخير خاصة وانما الخلاف في الظهور عند عدم القرينة المعينة فقالت الحنفية
انه ظاهر في الرجوع الى الجملة الاخيرة فقط وقال الشافعي ظاهر في الرجوع
الى الجميع اى كل واحد منها وذهب بعضهم منهم القاضي ابو بكر والغزالي
الى التوقف بمعنى لا ندري انه حقيقة في ايها من الرجوعين وقال المرتضى انه
مشترك بينهما فيتوقف الى ظهور القرينة وقالوا كل من هذين المذهبين موافق
لمذهب الحنفية في الحكم اى في افادة الاخراج من مضمون الجملة الاخيرة دون
غيرها وانما الاختلاف بينهما وبين مذهب الحنفية في المأخذ فان الحنفية قالوا
انه يرجع الى الجملة الاخيرة ويفيد الاخراج منها دون غيرها لدليل العدم في غيرها
وهو ظهور عدم تناوله لغير الاخيرة وقال اصحاب هذين المذهبين يفيد الاخراج

فشرطه ان يبقى وزاء المستثنى شئ يصير
متكلمه به (لا السك) عطف على الاكثر
(بلفظه) نحو عبيدى كذا الاعبيدى
(اثر المساوى مفهومه) نحو امانى كذا
الاعملوكانى فان كلا منهما باطل لاقتضائه
مغايرة الشئ لنفسه ولانه لما لم يبق شئ
بعد الاستثناء لم يجعل متكلمه بما بقي
فبقى الكلام الاول كما كان واما اذا ساء
وجودا جائزا لاستثناء نحو عبيدى كذا
الافلا ناو فلا ناو فلا ناو فلا ناو فلا ناو
لا احتمال الكلام في نفسه بقاء بعض
الافراد (الاذا تعقب الكل المستثنى
بما يخرج من المساواة نحو له على ثلاثة
الاثلاثه الاثنين حيث يلزم اربعة) لو وقع
الاثنين في درجة اثبات لكونهما
مستثنين من ثلاثة وهى في درجة النفي
لكونهما في محل الاستثناء من ثلاثة مثبتة
والواحد الحاصل من ثلاثة الاثنين اذا
استثنى من ثلاثة هى في درجة اثبات
يبقى اثنان فبعضهما مع الاثنين الاخيرين
فبعض اربعة (واذا تعقب الاستثناء
الجملة (المتعاطفة ينصرف) الاستثناء
الى الجملة (الاخيرة) لان الرجوع
اليها متحقق على التقديرين والى غيرها
محتمل مع ان حكم الاولى بكما هما متحقق
وارتفاع بعضه بالاستثناء مشكوك في جواز
انصرافه الى الاخيرة فقط

من الاخيرة دون غيرها لعدم الدليل وهو عدم ظهور تناوله لغير الاخيرة وقال
ابو الحسين البصري الفتيين استتلال الثانية عن الاولى بالاضراب عن الاولى
فلا اخيرة والا فلجميع لعدم ظهور الاضراب عن الاولى وقد يكون بان مختلفا
نوعا بالخبرية والانشائية فحواجا في القوم واكرم بنى تيم الا الطوال وقد يكون
باختلافهما اسماء بان يكون الاسم الذي يصلح مستثنى منه في احدهما غير الذي
في الاخرى فحوا كرم بنى تيم وبني كلاب الا الطوال وقد يكون باختلافهما حكا
بان يكون مضمون احدهما حكا مختلفا لمضمون الاخرى فحوا كرم بنى تيم
واستأجر بنى تيم الا الطوال وقد يكون باختلافهما اسماء وحكا معا فحوا كرم بنى
تيم واستأجر بنى كلاب الا الطوال وعدم ظهور الاضراب عن الاولى بوجهين
احدهما بان يكون الاسم الثاني ضمير الاول اتحدان نوعا وحكا معا واختلاف نوعا
وحكا معا واتحدان نوعا فقط او حكا فقط مثال الاول فحوا كرم بنى تيم واكرم
الازيد او مثال الثاني فحوا كرم بنى تيم وهم طوال الازيد او مثال الثالث فحوا
اكرم بنى تيم واستأجرهم الازيد فان الحكم في الاول هو الاكرام وفي الثانية هو
الاستتجار مع اتحدان في الانشائية ومثال الرابع فحوا كرم بنى تيم وهم
مكرمون الازيد فان الحكم فيهما هو الاكرام وهما مختلفان بالخبرية والانشائية
والثاني بان يشتر كافي غرض فحوا كرم بنى تيم واخلف عليهم الازيد او هما متحدان
نوعا مختلفان حكا فحوا كرم بنى تيم وهو متربون مختلفان نوعا وحكا والغرض
فيهما هو التعظيم هذا تفصيل مذهب ابى الحسين واختار ابن الحاجب انه
ان ظهر انقطاع الاخيرة عن الجملة الاولى بامارة فلا استثناء للاخيرة وان ظهر
الاتصال بالاولى فلجميع وان لم يظهر شيء من الاتصال وجب
التوقف ولا يخفى عليك ان مرجع هذا الى التوقف لان المقائل بالتوقف انما
يقول به عند عدم القرينة ووجه ما اختاره ابن الحاجب ان الاتصال يجعلها
كالجملة الواحدة والاتقطاع يجعلها كالايجاب والاشكال بينهما يوجب الشك
والشك التوقف هذا تحرير المذهب احتجت الحنفية بوجوه الاول ما ذكره
الشارح رحمه الله بقوله ان الرجوع اليها متحقق على التقديرين والى غيرها محتمل
توضيحه ان الاستثناء اكونه غير مستقل يقتضى مرجعا بالضرورة وما وجب
ضرورة يقدر بقدرها ويكفي فيها الرجوع الى جملة واحدة من الجميع ثم الجملة
الاخيرة منه هي المتحققة لكونها مرجعا على التقديرين اى سواء رجع اليها فقط
والى الجميع فيحمل عليها لتيقنهما واما الرجوع الى غير الجملة الاخيرة من الجميع

فغير متيقن بل محتتمل فلا يرجع الى غيرها لان منفردة لعدم تيقنهما ولا منضعة مع
 الاخيرة لعدم الحاجة اليها لاندفاع الضرورة بالاخيرة فقط فان قيل ان الواضع
 يجوز ان يضع الاستثناء في صورة تعدد الجملة المتقدمة عليه للعود الى الجميع
 وحينئذ لا يجوز العود الى الاخيرة فقط كما اذا قام دلائل على عوده الى الجميع فانه
 حينئذ لا يعود الى الاخيرة فقط قلنا لا يجوز ذلك لان المركبات موضوعة من
 حيث مقدراتها ووضع الاستثناء في المفردات للاخراج واما ان يكون المخرج
 منه جملة او جملة فلا مدخل له في ذلك ولو سلم ذلك ولكن يلزم الاشتراك وهو خلاف
 الاصل الثاني ما اشار اليه بقوله مع ان حكم الاولى بكما هما متيقن ان يعنى ان
 حكم الجملة الاولى بكما هما متيقن ورفعهم برفع البعض بالاستثناء مشكوك فيه
 لجواز رجوع الاستثناء الى الاخيرة والمتيقن لا يزيل بالشك فلا يرجع الى الاولى
 بل الى الاخيرة فان قيل لان سلم ان حكم الاولى متيقن اذ لا يتيقن مع جواز كون
 الاستثناء للجميع ورفع حكمه به قلنا ان الاحتمال انما نشأ بعد ذكر الاستثناء
 باحتمال عوده الى الاخيرة او الى الجميع وحكم هذه الاولى متيقن في اقول ما ذكر
 لان الظاهر عدم ابطال الاقرار بالانكار بعده وقوله رحمه الله والمتحقق راجع
 الى الوجه الاول في مقابلة المحتمل المذكور فيه وقوله المتيقن راجع الى الوجه
 الثاني في مقابلة المشكوك المذكور فيه على ترتيب الف والنشر الثالث ان الجملة
 الثانية حائلة بين الاستثناء وبين الاولى فكانت مانعا من تعلق الاستثناء بها فكان
 كالسكوت فان قيل لان سلم كونها حائلة وانما تكون حائلة لولم يكن الجميع بمثابة
 جملة واحدة لكنه كذلك للعطف قلنا جعل جعل متعدي واحدة للعطف
 خارج عن قانون كلامهم ومجرد العطف لا يجعله كذلك اذ القران في النظم
 لا يوجب القران في الحكم والعطف انما يوجب الاول فقط واستدل عليه بعض
 اصحابنا بوجه رابع وهو ان الاستثناء لو رجع الى الجميع دون الاخيرة لرجع في قوله
 تعالى والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة
 ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا من بعد ذلك
 واصبحوا الى الجميع ايضا اعني فاجلدوهم ولا تقبلوا لهم واولئك هم الفاسقون
 لكن اللازم باطل فكذا الملزوم اما الملازمة فلان قاعدتهم كلية واما بطلان
 اللازم فلانه لو رجع الى الجميع لزم سقوط الجلد بالتوبة لكنه لم يسقط بها بالاتفاق
 فعلم انه راجع الى الاخيرة اعني واولئك هم الفاسقون ولا يخفى عليك ان هذا
 انما ثبت عدم رجوعه الى الاول اعني فاجلدوهم ثمانين لا الى الثاني ايضا لان

الاتفاق على عدم سقوط الجلالة على عدم سقوط عدم قبول شهادتهم لان
 ثم ادتهم مقبولة بعد التوبة عند الخصم فيجوز ان يرجع الى مجموع الجملة مع
 على ما هو كذلك عند الخصم لا الى الثلاث فلا يصلح استدلالا للبحرانية بل يصلح
 للخصم حتى استدلل بعض اصحاب الشافعي بهذه الآية على مذهبه بان قال ان
 الاستثناء راجع الى مجموع الجملة اعني ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا واولئك هم
 الفاسقون حتى قبلت شهادتهم ورفع فسقهم بعد التوبة وانما لم يرجع الى الثلاث
 لما منع يمنع من رجوعه الى الاولى وهو ان الجلالة حق الادنى فلا يسقط بالتوبة
 وانما يسقط بالسقوط المستحق من الادنى وهذا اورد الشارح رحمه الله هذه
 الآية في صورة المثال وقال مثاله ولم يورد في صورة الاستدلال ثم في كون
 هذه الآية مثالا لنا نحن فيه بحث لانه مبني على **كون** واولئك هم الفاسقون
 عطفا على الامر واولئك قبلة وقد ذكر في محله ان عطف الجملة الاسمية الخبرية
 على الفعلية الانشائية لا يجوز اسكمال الانقطاع بينهما واعلم ان الظاهر من كلام
 المصنف ان هذا الخلاف يختص بالاستثناء المتصل حيث اوردته في آخر بحث
 المتصل قبل الشروع الى المنقطع لكن الظاهر من كلامهم انه ليس بمختص
 بالمتصل بل يجري في المنقطع ايضا فانهم اختلفوا في الاستثناء في آية القذف انه
 متصل او منقطع مع اختلافهم فيه انه راجع الى الجميع او الى الاخيرة فقال نخر
 الاسلام ومن تبعه انه منقطع واختلفوا في وجهه قيل ان المستثنى وان دخل
 في المصدر لكن لم يقصد اخر اجد من حكمه على ما هو معنى الاستثناء المتصل بل
 قصد اثبات حكم آخر له وهو ان التائب لا يبقى فاسقا وقيل ان المستثنى غير داخل
 في المصدر لان التائب ليس بفاسق لزوال فسقه بالتوبة وقال بعض المحققين انه
 متصل والمستثنى منه ليس الفاسقون بل اولئك او الضمير في الفاسقون وعلى
 التقديرين ان التائبين داخل في المستثنى يخرج عن الحكم بالفسق كما في قولهم
 القوم منطلقون الا زيدا فانه متصل لدخوله في القوم خارج عن الحكم بالانطلاق
 (قوله والشافعي صرفه الى السك) واحتجوا بوجوه الاول ما ذكره الشارح وجوابه
 جوابه الثاني ان العطف يصير المتعددة كما فرد فلا فرق بين قولنا اضرب الذين
 قتلوا وسرقوا وزنوا الامن تاب وبين قولنا اضرب الذين هم قتلوا وسرقوا
 الامن تاب ولا شك انه لا يعود في المفرد الى الاخير فكذلك في الجمل قلنا قياس
 الجمل على المفرد قياس مع الفارق الثالث انه لو قال والله لا اكذب ولا شربت
 ولا ضربت ان شاء الله تعالى عاد الى الجميع اتفاقا فكذلك فيما نحن فيه قلنا انه شرط

والحقق الذين اولى الاعتبار والشافعي
 رحمه الله صرفه الى السك لان الجمع مجزئ في الجمع
 كالمجموع بلغة الجمع ولو كان ما قبله جمعا بالصيغة
 ينصرف اليه بالاتفاق وكذا هذا قلنا
 لان السك المساواة مطلقا لجواز ان يكون
 للاستدلال دخول في منع الصرف مثاله
 آية القذف فان قوله تعالى الا الذين تابوا
 منصرف عندنا الى قوله واولئك هم
 الفاسقون حتى ان فسقهم يرتفع بالتوبة
 ولا نفيد التوبة قبول شهادتهم بل ردوا
 من تمام الحد وعنده منصرف الى التائب
 ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا حتى ان التائب
 ولا تقبلوا عنه (و) اي لم يمنع
 قبل شهادته عنده (و) اي لم يمنع
 (منقطع ان لم يكن كذلك) اي لم يمنع
 بعض ما يتنبأ به المصدر عن دخوله في حكمه

لا استثناء وهو غير محل النزاع فان قيل الاستثناء كالشرط في كونه مخصصا
متصلا به ان تغيير قلنا انه قياس في اللغة مع الفرق بينهما اولي سلم لكن الشرط وان
ناخر لفظا فهو مقدم تقديرا والاستثناء ليس كذلك ولو سلم فهذا راجع الى السكلي
لوجود القرينة الدالة على اتصال الجمل وهو اليقين عليها والكلام فيما لا قرينة
فيها الرابع هو صالح للجميع فالقول بالعود الى بعض فتحكم فيه وادى السكلي قلنا ان
صلاحية للجميع لا توجب ظهوره فيه كالجمع المنكر فانه صالح للجميع وليس
بظاهر فيه (قوله ولا بد فيه) اي في المنقطع انما اشترط فيه التعلق بالصدر لئلا
يسكن اجنبيا منه فاما الشرط المخالفة باحد الوجهين فيصح كونه استثناء
ولا منع من الجمع بين الوجهين (قوله بخلاف نحو ما جاء في زياد) فان الاستثناء
فيه بما لا يتعلق بالصدر (قوله واما التعليق) لما ذكرنا مفهوم التعليق اي
الشرط غير معتبر عندنا ومعتبر عند الشافعية ثم ذكرناه بيان تغييره بالاتفاق اراد
ان يذكر كيفية تغييره فقال اصحابنا انه مغير للعلية عن علمه او قال الشافعي انه
مغير عن حكمها بناء على ان تأثير التعليق في منع العلة عندنا لا في حكمها
والحكم انما يمنع اعدام علمه بناء على عدم الاصل لا لمنع التعليق اياه قصدا
وفي منع الحكم عند الشافعي فيمنع الحكم عند منع التعليق اياه على ما سيصرح
به توضحه ان قولنا انت طالق - فلا علة لوقوع الطلاق بالاتفاق بدون التعليق
بالشرط واذا قيد بالشرط اللغوي مثل ان دخلت الدار لا يقع الطلاق بالاتفاق
ايضا لكنهم استلغوا في طريق عدم الوقوع فقال اصحابنا الحنفية انه لا يقع بناء
على اعدام الاصل لا لعدم العلة لان التعليق يمنع العلة عن العلية فلم يبق علة وانما
منع العلة لانه داخل عليها قصدا فيمنعها لا على حكمها حتى ينزع قصدا
وانما دخل على العلة لا على الحكم لان المذكور هو العلة لا الحكم ولكون
المذكور قبل الشرط هو العلة لا الحكم قالوا المعبر من الحكم ماهو بين الشرط
والجزء لا في الجزاء بمعنى ان الشرط والجزء جزء الجملة الشرطية والحكم اي
النسبة التامة لاتصالية بينهما لا في الجزاء ولو كان المذكور قبل الشرط هو
الحكم لما كان كذلك بل يكون الحكم في الجزاء وحده وانما قالوا ان الحكم
في الشرطية بين الشرط والجزء لان مضمون الشرطية ايقاع الحكم الاتصالي
على تقدير وجود الشرط لامطلقا فلا يكون الحكم اذ بين الشرط والجزء
لا في الجزاء فقط واذا كان داخل علمه قصدا منعه من اتصالها بمحلها واذا منعها
من اتصالها بعلمها لم ينعقد علمه واذا لم ينعقد علمه انتفى الحكم لعدم علمه بناء

البيع

في ر ٤٠

ولا بد فيه بعد التعلق بالصدر من المخالفة
بين الطرفين باحد وجهين اكون الا فيه
بمعنى لكن اما بالنفي والاثبات نحو ما جاء في
القوم الاحبار او لا زيد اذا لم يكن منهم
واما بعدم الاجتماع نحو ما زاد الاما نقص
وما نفع الاما نضر بخلاف نحو ما جاء في
زيد الا ان الجوهر الفردي موجود (واما
التعليق فيمنع العلية) ويلزمه منع
الحكم ضرورة علم ان قولنا انت طالق
مشاعلة لوقوع الطلاق بالاتفاق واذا
قيد بالشرط مثل ان دخلت الدار لا يقع
الطلاق بالاتفاق ايضا فعندنا المنع العلية
لانه داخل عليها لا على حكمها قصدا
لانها هي المذكورة دونه حتى ان المعبر
من الحكم ماهو بين الشرط والجزء
لا الجزاء وحده فان مضمون الشرطية
ايقاع الحكم على تقدير الشرط لامطلقا
واذا كان داخل على العلة بمنعها من
اتصالها بمحلها وبدون الاتصال بالمحل
لا ينعقد علمه فان تأثير التصرف الشرعي
بثلاثة امور الاهلية والمحلية واتصال
التصرف بالمحل ثم كان باعدام الاهلية
والمحلية لا ينعقد علمه كالبيع من المجنون
وبيع الحر فكذا باعدام الاتصال بالمحل
فان قيل لما لم يتصل بالمحل كان ينبغي ان
يلغو كما اذا قال لاجنبية انت طالق
قلنا لما كان مرجو الوصول بوجود
الشرط والتخلل التعليق جعل كلاما
صحيحا له صلاحية ان يصير سببا كسطر

على العدم الاصل لا التأثير التعليق في اعدامه بقوله رحمه الله واذا كان اه احدى
مقدمتي الدليل على منع العلة وفيه اشارة الى دفع ما يوهم ان قوله انت طالق
قد دار وجوده فلا وجه لعله معدوما بالتعليق فينبغي ان يجعل التعليق مانعا
لحكمه كما قاله الخصم ووجه الدفع اننا لا نجعل قوله انت طالق معدوما ولكن نجعله
ممنوعا بالتعليق عن وصوله الى المحل وبعدم الوصول الى المحل لم ينعقد علة لان
العلة الشرعية لا تصير علة قبل وصولها الى محلها كما لا تصير علة بعدم الاهلية
والحلية كالبيع من المجنون والصبي فانه لا ينعقد علة لعدم الاهلية وكبيع الحر
والنحر ونحوهما فانه لا ينعقد علة ايضا لعدم الحلية فكذلك لا ينعقد انت طالق
علة في قوله انت طالق ان دخلت الدار لعدم اتصاله بمحله بسبب التعليق كذا
قالوا وفيه بحث وهو ان المانع في بيع المجنون والصبي وفي بيع الحر والنحر يمنع
انعقاد العلة حتى لا وجود للعلة اصلا كما نقطاع الترحيث يمنع اصل الرمي بعد
القصد اليه واما التعليق فيما نحن فيه فانه يمنع تمام العلة لا انعقادها كاصابة السهم
بعد الرمي حائثا او فرسا فرده عن سنده ولم يصل الى المحل فان قيل لما لم يتصل
بالمحل كان ينبغي ان يباغى اصلا كما اذا قال لاجنبية انت طالق فانه لغو لا يفيد
اصلا قلنا لما كان مانعا فيه مرجو الوصول الى المحل بوجود الشرط
واختلال التعليق جعل كلا ما يحتمل عرضية ان يصير سببا وعلة كسطر البيع
فان له عرضية ان يصير سببا بوجود الشرط الاخر في المجلس حتى لو علقه بشرط
لا يربحي وجوده ولا يمكن الوقوف عليه لغا مثل انت طالق ان شاء الله تعالى
ومثل انت طالق ان كان الله يعذب المشركين فانه لغو حتى لا نطابق امرآته
اصلا اما الاول فظاهر واما الثاني فلان المراد بالمشركين هو الجميع لان
اللام فيه للاستغراق اذ لا عهد ولا جنس وهو ظاهر ولا نعلم نعتيه تعالى جميع
المشركين لان من المشركين من لا يعذب بسبب حسن الخاتمة وهذا التحقيق ما قاله
فاضل خان في باب التعليق في هذه المسئلة لان من المشركين من لا يعذب (بقوله
فرمان وجود العلة هو زمان وجود الشرط) فاذا وجد الشرط وجد العلة
بتامها لان ارتفاع المانع جزء من العلة التامة عندنا فاذا وجد الشرط وجد
ارتفاع المانع وهو التعليق بالشرط فتمت العلة وهذا ما قالوا ان المعاق بالشرط
كالمنجز عند وجود الشرط فان قيل ان المجنون اذا قال لا امرآته انت طالق ان
دخلت الدار فدخلت الدار لا نطابق ولو كان المعاق بالشرط منجزا عند وجود
الشرط اطلقت بالدخول قلنا انما يكون منجزا عند وجود الشرط ان لو كان

حتى لو علق بشرط لا يربحي الوقوف على
وجوده لغا مثل انت طالق ان شاء الله
تعالى واذا كان التعليق مانعا للعامة
(فرمان) وجود (العلة) هو
(زمان) وجود (الشرط) لان
المانع حينئذ ينبغي (فجاز) اي اذا
كان زمان العلة هو زمان الشرط جاز
(التعليق) اي تعليق ما يصح تعليقه
من التصرفات كالطلاق والعتاق ونحو
ذلك (بالمالك) بان قال لاجنبية ان
تزوجتك فانت طالق او قلنا تزوجت
امرأة قلنا او بان قال لعبد الغير ان
اشتريتك فانت حر او قال ان اشتريت
عبد فمضى كذا لان وجود المالك انما
يشترط لجهة هذه التصرفات عند وجود
العلة لا مطلقا فحين وجد المالك وهو
الشرط وجد العلة بزوال مانعها وقال
(الشافعي) رحمه الله التعليق يمنع
(المشركين) بمعنى انه لو لا التعليق لكان
الحكم ثابتا في الخصال اذ لا يؤثر التعليق
في قوله انت طالق بمنع عن الوجود

اصل العلة منه عند الكنهان تم بالتعليق وكلام المجنون لم ينعقد في الاصل بل هو لغو (قوله اي اذا كان زمان العلة هو زمان الشرط جاز) تعليقه ما يصح تعليقه من التصرفات الشرعية كالنكاح والطلاق والعتاق والخلع والرهن ونحوها بالملك عندنا ولم يجوز تجهيل النذر المعلق بان قال الله علي ان تصدق بعشرة دراهم ان فعلت كذا فتصدق به من النذر قبل الشرط لم يجوز عندنا ولا تجهيل كفارة اليمين بالمال قبل الحنث بان اعتق قبل الحنث رقة او اطعم او كسا عشرة مساكين خلافا للشايعي في القصول الثلاثة وقال اصحابنا ان التعليق ما يصح تعليقه بالشرط لا يصح الا في الملك او مضافا الى الملك اما الاول فمكروه لتكونه علة انت طالق ان دخلت الدار فتقع الطلاق عند وجود الشرط بالانفاق لان الملك لما كان قائما عند التعليق كان الظاهر بقاءه الى وقت الشرط استصحابا وهو وقت تمام العلة عندنا فتقع الطلاق بالضرورة واما الثاني ففيه خلاف الشايعي ومالك فقال اصحابنا يجوز اضافته اي تعليقه الى الملك او ما ينفذ الى الملك خصوصا وعموما على ما اشار اليه رحمه الله في تميله وقال الشافعي لا يجوز لخصوصا ولا عموما وقال مالك لا يجوز وعموما نحو كل امرأة اترق جه ساطا لا يجوز وان خص ببلد او قبيلة بان قال كل امرأتين مصر او من بني عيم او كل بكر او ثيب اترق جه ساطا لا يجوز لان في التعميم سد باب النكاح على نفسه فلا يجوز قلنا لاننا سلم انه سد باب النكاح عليه لان كلمة كل تقتضي التعميم لا التخصيص كما فيمكنه ان يتروجهما بعد ما وقع الطلاق عليهما واما الثاني والنسائي فلان التجهيل قبل السبب لا يجوز بالاتفاق والسبب عندنا انما يصير سببا عند وجود الشرط في باب النذر وعند الحنث في اليمين فلا يجوز التجهيل قبله وقال الشافعي ان قوله لله علي ان تصدق بعشرة دراهم لا يجوز في العشرة في الحال الا ان الشرط انخر وجوب الاداء الى زمان وجوده فاذا ادى قبله كان الاداء واقعا بعد انه قد سبب فيجوز وكذا اليمين نفسه سبب للكفارة ولم يضاف الكفارة اليها فيقال كفارة اليمين الا ان الحنث شرط لوجوب ادائها فاذا ادى قبله كان الاداء بعد انعقاد السبب فيجوز وبالحواب ان السبب في النذر ان يش هو النذر وحده بل مجموع النذر والشرط وفي اليمين هو الحنث واليمين شرط وذلك لوجبهما احداهما ان اليمين انعقدت للبر ووضعت للافضاء اليه والكفارة انما تجب على تقدير عدم البر فلا يكون اليمين مفضا اليه الامتناع انشاء الشيء الى ما لا يتحقق الا عند عدمه الثاني ان السبب يجب تفرده عند وجود السبب واليمين لا يبقى عند وجود الكفارة

واذا يؤثر في حكمه بمنع عن الثبوت فظهر ان اثر التعليق في منع الحكم لا العلمية بمنزلة شرط الخيار في البيع والاضافة الى الزمان فانه اذا قال انت طالق غدا ينعقد السبب ويترسخ الحكم الى الغد ونظيره التعليق الحسي فان تعليق القنديل لا يؤثر في منع تعلق الذي هو سبب السقوط بل في حكمه وهو السقوط قلنا لا نقول انما يكون علة باعتبار مدلوله الذي هو النسبة التامة وقد منع منه التعليق فلا تصور عليه بغير وجوده اللغوي واما شرط الخيار فانه يدخل على الحكم لان البيع من قبيل الاثبات فلا يحتمل التعليق بالخطر لانه يؤدي الى التمازك في القياس ان لا يجوز البيع معه كما لا يجوز مع سائر الشروط الا ان الشرع جوزه نظرا من لا خبره له فكان ثابتا بالضرورة فيقدره بقدرها وهي تندفع بجله داخل على الحكم فقط ادخل على السبب يكون داخل على السبب والحكم جميعا ودخوله على الحكم فقط اسم من دخوله عليه واما الطلاق والعتاق ونحوهما فتحتل التعليق بالشرط لانها من قبيل الاستقاطات والاصل ان يدخل التعليق على السبب كيلا يتخلف الحكم عن السبب ولا مانع منه فيدخل عليه واما الاضافة الى الزمان فانه الثبوت الحكم بالايجاب في وقته لا يمنع الحكم فيتحقق السبب لوجوهه حقيقة من غير مانع اذ الزمان من لوازم الوقوع وانما

يكن مانعا للعلية (فزمانها) أي
 العلية (زمان التعليق فلم يجز) أي
 اذا كان زمانها زمان التعليق لم يجز
 (التعليق بالمال) لان وجود المال عند
 وجود العلة شرط لحدثة التصرف فلما
 وجد العلة ولم يوجد المال لم يصح التصرف
 (ومبني) أي مبني النزاع بيننا وبين
 الشافعية (ان المعلق) بالشرط (عندنا)
 هو (الايقاع) أي ايقاع الطلاق
 والعناق ونحوهما واذا كان المعلق هو
 الايقاع فلا يتصور قبل وجود الشرط
 المعلق به فلا ينعقد اللفظ علة (و) المعلق
 (عنده الوقوع) أي وقوع الطلاق
 والعناق ونحوهما واذا كان المعلق هو
 الوقوع فلا مانع من انعقاد اللفظ علة
 والحق لنا ما ولا فلان من حلف لا يعتق
 لا يحنث بالتعليق قبل وجود الشرط
 اتفاقا فلو انعقدت علة لوجب ان يحنث وما
 ثانيا فلا جماع اهل العربية وغيرهم ان
 الجزاء وحده لا يفيد الحكم وانما الحكم
 بين مجموع الشرط والجزاء قوله صاحب
 التلويح التحقيق في الجملة الشرطية عند
 اهل العربية ان الحكم هو الجزاء وحده
 والشرط قيد له بمنزلة الظرف والحال
 حتى ان الجزاء اذا كان خيرا فالشرطية
 خبرية وان كان انشاء فانتائية وعند
 اهل النظر ان مجموع الشرط والجزاء كلام
 واحد دل على ربط شيء بشيء وثبوته على
 تقدير ثبوته من غير دلالة على الانتفاء
 عند الانتفاء وكل من الشرط والجزاء
 جزء من الكلام بمنزلة المبتدأ والخبر

لانها انما تكون بعد الحنث الذي هو نقض اليمين فيكون السبب هو الحنث اكرونه
 مفضيا الى الكفارة لكنها لا توجد بدون اليمين فيكون شرطا واعتراض على
 الاول بانه لم لا يجوز ان يفضى اليمين الى الكفارة بطريق الانقلاب والخالفية عن
 البر كالصوم والاحرام يمتنع ان ارتكاب محفل وراثة ما بعده الارتكاب بصيران
 سببين لوجود الكفارة بطريق الانقلاب وعلى الثاني لم لا يجوز ان يبقى الخلف اعني
 الكفارة بعد انقطاع العلة كالمهر يبقى بعد انقطاع النكاح بالطلاق وذلك لان
 العلة علة لا يوجب الاصل أي البر لا للبقاء والخلف بخلافه في البقاء واجب
 عن الاول بان الاصل الملازمة بين السبب والسبب ولا ملازمة بين اليمين والكفارة
 حقيقة ولا ضرورة في اعتبار الملازمة بطريق الانقلاب مع وجود الحنث وعن
 الثاني بان المهر يبقى مع وجود العلة أي النكاح كما يبقى بعد عدمه بخلاف الكفارة
 فانها تتوقف على عدم اليمين ولا يتصور رايها البقاء مع وجود العلة أصلا فلا يقام
 احدهما على الآخر (قوله قال الشافعي التعليق يمنع الحكم) اعلم ان المانع من
 الحكم ثلاثة مانع يمنع ابتداء الحكم بعد انعقاد العلة وهو خيار الشرط فانه يمنع
 ثبوت حكم البيع وهو خروج المبيع عن ملك البائع ومانع يمنع قيام الحكم
 بعد ثبوته وهو خيار الرؤية للمشتري ومانع يمنع لزومه كخيار العيب والذي ظهر
 من كلام الشارح ان التعليق بالشرط يمنع ابتداء الحكم حيث قال يمتنع عن
 الثبوت ثم قال بمنزلة خيار الشرط (قوله باعتبار مدلوله الذي هو النسبة
 العامة) اعني الايقاع لا الوقوع كما سيظهر لك عند بيان معنى النزاع بيننا وبين
 الشافعية واما المراد بالحكم في قوله واما شرط الخيار فانه يدخل على الحكم فهو
 بمعنى الوقوع لا الايقاع تامل (قوله واما شرط الخيار فانه يدخل على الحكم)
 هذا هو المشهور في كتب الاصول والفروع من الحنفية ولا يخفى عليك انه
 ينزع الى تخصيص العلة وهم لا يقولون به فالاولى ان يقول لان خيار الشرط
 يمنع الحكم بل يمنع تمام العلة مثل التعليق بالشرط لان العلة هو ان يبيع بلا شرط
 الخيار لا مطلقا ولا مع شرط الخيار (قوله اذا الزمان من لوازم الوقوع) فيكون
 ذكر الغد في ذات طالق غدا ملازمة بين زمان الوقوع لمانعه بخلاف التعليق على
 الشرط فانه يمين واليمين لتحقيق البروفيه اعدام لموجب المعلق لا وجوده فلا
 يكون المعلق مفضيا الى وجود الحكم فكان مانعا له (قوله أي مبني النزاع اه)
 فبلى هذا يكون النزاع بيننا وبينهم لفظيا (قوله فلان من حلف لا يعتق اه)
 لو قال والله لا يعتق ثم قال لعبداءت حران دخلت الدار لا يحنث في يمينه قبل

دخول الدار بالاتفاق لعدم شرط الحث وهو وجود الاعتقاد منه ولم يوجد
 مانع التعليق المذكور اياه لان المعلق على الشرط هو الايقاع لا الوقوع
 ولو كان هو الوقوع لوجد الايقاع ولزم الحث (قوله قد رده) المراد
 هو اشريف العلامة في حاشية المطول ان مفهوم الشرطية بحسب اعتبار
 المنطقيين غيره بحسب اعتبار اهل العربية لانا اذا قلنا ان كانت الشمس طالعة
 فالنهار موجود فعند اهل العربية النهار محكوم عليه وموجود محكوم به
 والشرط قيد له ومفهوم القضية ان الوجود ثبت للنهار على تقدير طلوع الشمس
 فظاهرا ان الجزاء باق على ما كان عليه من احتمال الصدق والكذب وصدقها
 باعتبار مطابقة الحكم لثبوت الوجود للنهار حينئذ وكذبها بعدمها
 واما عند المنطقيين فالمحكوم عليه هو الشرط والمحكوم به هو الجزاء ومفهوم
 القضية الحكم يلزم الجزاء للشرط وصدقها باعتبار مطابقة الحكم للزوم
 وكذبها بعدمها فكل من الطرفين قد انطبع من الخبرة واحتمال الصدق
 والكذب وقالوا ان الشرطية تشارك الجليسة في انها قول جازم موضوع
 للتصديق والتكذيب وتختلفها بان طرفيها مؤلفان تأليف اخباري وان لم يكونا
 خبريين وبان الحكم فيها ليس بان احد الطرفين هو الآخر بخلاف الجلية لا ترى
 ان قولنا كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود مفهومه عندهم ان وجود
 النهار لازم لطلوع الشمس وعند الخصماء ان التقدير النهار موجود في كل وقت
 طلوع الشمس وظاهرا انه جلة خبرية قيدت بمفعول فيه فحكم بين المفهومين
 فرق انتهى ورده الشريفة العلامة وقال ان الحكم الاخباري في الشرطية
 متعلق بارتباط احد الطرفين بالآخر لا بالنسبة بين الجزاء والجزاء وان ما ذهب
 اليه الميزانيون لا يخالف كلام اهل العربية في الحكم المذكور وكيف وهم
 يصدد بيان مفهومات القضايا المستعملة في العلوم والعرف وقد صرح النحويون
 بان كلام المجازاة تدل على سببية الاول وسببية الثاني وفيه اشارة الى ان المقصود
 هو الارتباط بين الشرط والجزاء لا الحكم بين الجزاء وبقي هذا الرد على
 تحقيق لطيف وهو ان الخبر اذا قيد حكمه بزمان او بقيد آخر كان صدقه
 بتحقيق حكمه في ذلك الزمان او مع ذلك القيد وكذب بعدمه فيه او معه واذ لم يقيد
 فصدق به بعمومه في الجملة وكذب به بمقابله فاذا قلت اضرب زيدا واردت الاستقبال
 فان تحقق ضربك اياه في وقت من الاوقات المستقبل كان صادقا والا فكاذبا
 وكذا قلت اذا قلت اضربه يوم الجمعة او قاعا فان صدقه متى تحقق ضربك اياه وتحقق

قد رده بان ما ذهب اليه الميزانيون
 لا يخالف كلام اهل العربية كيف وهم
 يصدد بيان مفهومات القضايا المستعملة
 في العلوم والعرف وقد صرح النحويون
 بان كلام المجازاة تدل على سببية الاول
 وسببية الثاني وفيه اشارة الى ان المقصود
 هو الارتباط بين الشرط والجزاء (وذكر
 مشيئة من لا يظن به مشيئة) فهو ان شاء
 الله تعالى وان شاء الملئ وان شاء الجن
 ونحو ذلك (ابطال) الحكم الكلام
 (عند ابى يوسف رحمه الله) فانه قال
 ان الصيغة وان كانت صيغة الشرط لكن
 معناه رفع الحكم واعدامه على خلاف
 سائر التعليقات فان التعليق بالشرط
 وان كان اعداما للجمال ولكن عرضية
 الوجود له ثابتة عند وجود الشرط
 ولا تخرب الوقوف على هذه المشيئة
 فيكون التعليق بها اعداما للحكم الكلام
 اصل

ذلك القيد معه فان لم تضربه او ضربته في غير يوم الجمعة او في غير حال القيام كان كاذبا وكذلك اذا كان القيد متممعا كقولك اضربه في زمان لا يكون ماضيا ولا حالا ولا مستقبلا فان الخبر يكون كاذبا وبالجملة انتفاء القيد سواء كان متممعا او غير متممع يوجب انتفاء القيد من حيث هو مقيد فيكذب الخبر الذي يدل عليه وكيف لا وقولك اضربه يوم الجمعة او قاتلما استقبل على وقوع الضرب منك عليه وعلى كون ذلك الضرب واقعا يوم الجمعة او مقارنا بحال القيام فلو فرض انتفاء القيام مثلا لم يكن الضرب المقارن له وجودا فينتفي مدلول الخبر فيكون كاذبا سواء وجدته منك ضرب في غير حال القيام او لم يوجد اذا عرفت هذا فاعلم انك اذا قلت ان ضرب بنى زيد ضربته فلو كان معناه اضربه في وقت ضربه اياي لم يكن صادقا الا اذا تحقق الضرب مع ذلك القيد فاذا فرض انتفاء القيد اعني وقت ضربه اياه لم يكن الضرب المقيده واقعا فيكون الخبر الدال على وقوعه كاذبا سواء وجدته منك الضرب في غير ذلك الوقت او لم يوجد وذلك باطل قطعاً لانه اذا لم يضربك ولم تضربه وكنت بحيث ان ضربك ضربته عند كلامك هذا صادقا عرفا ولغة واعتبر هذا بقوله تعالى ان كان للرجن ولد فانا اول العابدين فانه كلام صادق وليس اطرفيه صادق وتحقق اصلا ومن هذا التحقيق ظهر حقيقة الرد المذكور وان الشرط ايس كسائر القيود من المفعول والحال والظرف لان الشرط غير حال المقيده في صدقه وكذبه دون سائر القيود وان الحكم في الشرطية بالاتصال بين الشرط والجزاء دائما وان وقع الجزاء انشاء فان معنى قولك ان جاءك زيد فأكرمه ان جاءك فأكرمك اياه لازم اوانت مأثور باكرامه (قوله عند محمد) وابو حنيفة معه على ما هو المذكور في الفروع (قوله لم يتعلق) لعدم الرباط (قوله فلا يثبت) اي في عيئته ان حلفت بطلاق فعبدى كذا وكذا المراد بقوله فيثبت (قوله بان يذكرا) اي بان يذكر كل من الشرطين بلا فصل ولا عاطف بينهما اعلم ان المراد بالشرطين ههنا التعلان اللذان يتعلق بهما الطلاق والعتاق مثلا بحرف الشرط ولا يقع ذلك المعلق الا بهما معا لا باحدهما ولكن ذلك قد يكون بعطف احدهما على الآخر والجزاء مؤخر عنهم اذ هو مقدم عليهما وحرف الشرط مكرر نحو ان كلمت زيدا وان ضربت عمرا فان حرفيه لا يقع العتق حتى يوجد الشرطان معا على قول محمد ويقع باحدهما على ما روى عن ابى يوسف والختار قول محمد لانه عطف شرط المحض على آخره ولا يحكم له ثم ذكر الجزاء في يتعلق بهما فصار الشرط واحدا فلا يقع الا بوجودهما معا ويشترط الملك عند اخرهما

(و) ذكر مشيئة من لا يظهر مشيئته
(تعليق) لحكم الكلام (عند مجرده
الله) نظرا الى صيغة الشرط (ويروى
العكس ايضا) وثمة الخلاف تظهر
في مواضع منها انه اذا قدم المشيئة فقال
ان شاء الله انت طالق فعند من قال
بالابطال لا يقع الطلاق لانه ابطال فيبطل
الكلام سواء قدم او اخر بحرف الشاء
او غيره وعند من قال بالتعليق يقع لانه
للتعليق فاذا قدم الشرط ولم يذ كر حرف
الجزاء لم يتعلق وبق الطلاق من غير شرط
ومنها انه اذا قال ان طالت بطلا فقلت
فعبدي كذا ثم قال انها انت طالق
ان شاء الله تعالى فعند القائل بالابطال
لا يكون ميمنا فلا يحنث وعند القائل
بالتعليق يكون ميمنا فيحنث اقول ينبغي
ان تظهر ايضا فدا اذا ذكرت مع الهمزة
والصدقة ونحو ذلك فان تعليقهما بشرط
متعارف وغير متعارف يصح ويبطل
الشرط فعند القائل بالتعليق ينبغي ان
تصح هذه التصرفات وعند القائل
بالابطال ينبغي ان لا تصح (واذا دخل
الشرط على الشرط) بان يذكرا
ولا عطف بينهما (بقدم) الشرط (المؤخر)
ويكون الشرط المتقدم مع الجزاء
جزاء له سواء (تأخر الجزاء) من
الشرطين

الا انه اذا نوى الوقوع باحدهما يصدق لانه نوى ما يمكن تصحيحه وفيه تغليب على نفسه وفي تقدم الجزاء نحو انت طالق ان اكلت كذا وان شربت كذا يقع الطلاق باحدهما وجد اولاً وانجحت اليمين على ما صرح به في الخلاصة وقد يكون بغير عطف مع تكرر حرف الشرط والجزاء مؤخر او مقدم وهو مسئله الكتاب اما الاول نحو ان دخلت الدار ان اكلت فلانا فانت حر فلا يقع العتق ما لم يوجد الكلام اولاً ثم دخول الدار فيقدم المؤخر ويؤخر المقدم حتى لو كان الامر بالعكس لم يقع العتق لفقد الشرط وذلك لانه تعذر جعله ما شرطاً واحدا لعدم حرف العطف وكذا تعذر جعل الثاني مع الجزاء جزءاً للاول لعدم حرف الجزاء وكذا تعذر فصل احدهما عن الآخر لانه حينئذ يلزم ان يلغوا الشرط الاول لبقائه بلا حكم وكلام العاقل لا يلغى ما يمكن وقد امكن ههنا تقديم المؤخر وتأخير المقدم في التقدير لانه حينئذ يصير الشرط الاول مع جزائه جزءاً للشرط الثاني مقدماً عليه وفي مثله لا يحتاج الى دخول الفاء لان الجزاء اذا قدم يستغنى عن الفاء وباعتبار التقديم والتأخير صار الشرط المقدم اعنى ان دخلت جزءاً فاستغنى عن الفاء فصارت تقدير الكلام فيما نحن فيه ان اكلت فلانا فانت حر فصار ان دخلت الدار مع جزائه جزءاً للاول قطعاً ولذا دخل فيه الفاء فصار الشرط الثاني اعنى الكلام شرط انعقاد اليمين لكونه مقدماً والدخول شرط الفحالة لكونه مؤخرًا واما الثاني فنحو انت حر ان دخلت الدار ان اكلت فلانا فيقدم المؤخر ويؤخر المقدم فيه ايضا فيصير تقديره ان اكلت فلانا فانت حر ان دخلت الدار فالتالي شرط الانعقاد والاول شرط الفحالة على قياس الاول الا ان تقديم الثاني ههنا اولي لانه غير متصل بالجزاء بخلاف الاول فان الجزاء فيه متصل بالثاني هذا هو المشهور في كتب اصحابنا لكن المنقول عن الاستيعابي ان هذا اى اعتبار التقديم والتأخير في العربية واما في النارسية فلا بل فيها يقدم المقدم ويؤخر المؤخر على حاله وفي الخلاصة وعليه الاعتماد وعمله في التنية بانهم لا يريدون به الانعلاق بالجزاء بجملتها او بكل واحد منها وهو الاظهر لانهم يريدون به التغليب على انفسهم بايمان كثيرة لكن يذكر الجزاء بعدها اختصاراً فيجتمعت انتهى ثم هذا فيما اذا لم يكن الشرط الثاني مرتباً على الاول عادة لانه لو كان مما يرتب الثاني على الاول عادة لكان كل شرط في موضعه في العربية ايضا لانه حينئذ يدر كلمة ثم بينهما عرفاً فنحو ان اكلت ان شربت فانت طالق فان اكل ثم شرب يقع الطلاق وان عكس لا ولو قال ان شربت ان اكلت يؤخر المقدم ويقدم المؤخر على ما تقدم

كما اذا قال ان دخلت الدار ان اكلت فلانا فانت حر فشرط العتق وجوز الكلام اولاً حتى ان كان ثم دخل عتق وان دخل اولاً ثم كان لم يعتق وذلك لانه تعذر جعلهما شرطاً واحدا لعدم حرف الجزاء جزءاً للاول جعل الثاني مع الجزاء جزءاً للاول لعدم حرف الجزاء وتعدى عن الآخر لان الشرط الاول حينئذ يلغى ولا يلغى كلام العاقل ما يمكن وقد امكن بالتقديم والتأخير فان الشرط الثاني اذا قدم مقدماً كان الشرط الاول مع الجزاء جزءاً للثاني مقدماً ما عليه وفي مثله جزءاً للثاني مقدماً ما عليه قال ان لا يحتاج الى الفاء فصارت الدار فانت حر اكلت فلانا فان دخلت الدار فانت حر فيمكن ان الكلام شرط الفحالة فاذا وجد الكلام والدخول شرط الفحالة فبالدخول انجحت اولاً انعقد اليمين ثم بالدخول اولاً فقدم للحنث اما اذا وجد الدخول اولاً فقدم للحنث شرط الحنث قبل انعقاد اليمين فلا يعتبر (او تقدم) الجزاء على الشرطين كما اذا قال انت حر ان دخلت الدار ان اكلت فلانا فانت حر ان دخلت الدار فالتالي شرط الانعقاد والاول شرط الفحالة على قياس ما سبق وتقدم الثاني اولي لانه غير متصل بالجزاء

لكونه عكس الترتيب العادي على ما صرح به ابن نجيم وقد يكون بتوسط الجزاء
 بين الشرطين مع تكرر حرف الشرط على ما اشار اليه بقوله واذا انفصلهما الجزاء
 ففيه يقرر كل شرط في موضعه بلا اعتبار تقديم وتأخير ويكون الاول شرط
 الانعقاد والثاني شرط الانفصال نحو ان تزوجت امرأة فهي طالق ان كملت فلانا
 فان تزوج شرط الانعقاد والكلام شرط الانفصال فلان تزوج امرأة ثم كالم فلانا
 يقع الطلاق ولو عكس لا وكذا لو تزوج امرأة اخرى بعد الكلام لا تطلق هي لان
 شرط الثاني لحي اليمين وما كان كذلك لا يكون شرط الانعقاد اليمين بل لانفصاله
 والا يكون لغوا فاذا كملت انكحت اليمين فالتى تزوجها بعد الكلام تزوج بها بعد
 انفصال اليمين بالحنث فلا تطلق والتى تزوجها قبل الكلام تزوجها واليمين باقية
 فتطلق وقد يكون بتوسط الجزاء بينهما مع تكرر حرف الشرط مع العاطف بينهما
 نحو ان كملت فلانا فامرأته طالق وان كملت فلانا ففيه يقع الطلاق بكلام ايها
 وبعد وبطلت اليمين على ما في الغلامه وعلى هذا لا يكون الاول شرط الانعقاد
 والثاني شرط الانفصال بل كل منهما شرط الانفصال وقد يكون بلا تكرر حرف
 الشرط والجزاء مقدم نحو انت طالق ان اكلت كذا وشربت كذا وكلمت كذا
 ففيه لا يقع الطلاق حتى يجتمع السك لان المجموع شرط واحد الا ان ينوي
 الوقوع بكل واحد منهما فيصدق وكذا لو اخر الجزاء عنها السك شرط واحد على
 ما روى عن ابي القاسم الصغار وهو مختار اكثر المشايخ وقال محمد بن الفضل كل
 واحد بشرط على حدة والمصنف رحمه الله ليد كرسورة العطف اصلا ولا صورة
 عدم تكرر حرف الشرط رومالاختصار (قوله لان حق الشرط التقدم) لانه
 قسم من الكلام فحقه ان يشعريه من اول الامر اعلم نوعه اجمالا ثم شخصه
 تفصيلا كما فعلوا ذلك في الاستعهام والتثني والقسم والنفي ومن اجل هذا قالوا في
 نحو اكرمك ان دخلت الدار ان ما تقدم من الجزاء خبر لاجزاء وانما الجزاء مقدر
 بعد الشرط تقديره اكرمك ان دخلت الدار اكرمك لكنه حذف لدلالة الخبر المقدم
 وانما صير الى الحذف رعاية لتقديمه الواجب كما وجب في الاستعهام والقسم هذا
 واعترض عليه بعض المحققين بانهم ان عنوانه انه ليس بجزاء في اللفظ فسلم
 والا يلزم وان عنوانه انه ليس بجزاء لافي اللفظ ولا في المعنى فعناد اذ نهلم قطعنا
 انه لا يدل الاعلى اكرام مقيد بشيد دخول الدار ولذلك لو لم يدخل ولم يكرم لم يعد
 كاذبا فعلم انه جزاء معنى فان قيل ان تليق الاكرام بالدخول يقتضي ان لا يتحقق
 بدون الدخول والحال ان اطلاقه ولا يدل على جواز شقيقه بدونه فتناهي اقتنا

(واذا انفصلهما) اي الشرطين (الجزاء)
 اي دخل الجزاء بين الشرطين (كان)
 الشرط (الاول) شرطا (الثاني)
 اي لانعقاد اليمين (و) كمال الشرط (الثاني)
 شرطا (لانفصال) اي انفصال اليمين كذا ان
 فاذا قال ان تزوجت امرأة قبل الكلام
 كملت فلانا فترجع امرأة قبل الكلام
 واخرى بعده طاعت المتزوجة قبل اليمين
 لا التي بعده لان الشرط الثاني لحي اليمين
 وما كان كذلك لا يكون شرطا لانعقاد
 والا لا يكون ما فرضناه عينا لانه الكلام
 التام المستقل المتعقد بالشرط فحين
 ان يكون شرط الحنث دون الانعقاد
 فصار الكلام شرطا لحي اليمين فاذا كملت
 فصار عاها اليمين فالتى تزوجها بعد الانفصال
 تزوجها بعد الكلام فالتى تزوجها قبل الكلام
 اليمين فلا تطلق والتى تزوجها باقية فتطلق (المتعاطفة)
 تزوجها واليمين باقية فتطلق (المتعاطفة)
 تعقب الشرط الجمل وهذه طالق
 اي جاء بعدها نحو هذا كذا (ينصرف)
 وعلى حج ان فعلت كذا (اليمين) جميعا لان حق الشرط
 الشرط (اليمين) جميعا لان حق الشرط
 التقدم كماله ان ذهب المنصور

ممنوع لان التعليق انما يدل على تقييد الاكرام بالدخول في ثانی الحال لافي حال
الاطلاق والشئ الواحد يجوز تقييده بعد اطلاقه ولا يخفى مما لا شك فيه لا يلزم من
ان كونه مقيد بالدخول لا يقتضي كونه جزاء معنى بل غاية ما يقتضي هذا التقييد
كونه غير مستقل معنى بل هو مقيد بالشرط المذكور ولا يلزم منه كونه جزاء له
فيجوز ان يكون الجزاء هو المقدر بعد الشرط حالا على كون ذلك المقيد مقصود
التعليق بالشرط المذكور وتحقيقه ان ذلك المتقدم اعني اكرامك لما كان مستقلا
اقتضاء ومن معاملته الاستقلال افضا حتى لم يجز بالشرط المذكور بعده واطلق
عليه ان خبره والم يستقل معنى لتعليقه بالشرط قد شرط جزاء يدل على ان ذلك
المستقل المتقدم افضا مقصود التعليق بالشرط واطلق عليه القول ان المذكور
جزاء وصيت فيها الجهتان (قوله من حيث تعلقها) تعديل للنقصان (قوله نظير
الفرق) حاصله ان حق الشرط المتقدم وحق الاستثناء التأخر فان قيل ان الشرط
المؤخر يقدر تقديمه على ما ينصرف اليه من الجزاء فلو انصرف الى الاخيرة
قدم عليها فقط دون الجميع فلا يصلح ذلك فارعا بينه وبين الاستثناء في النصرف
الى الجميع اولى الى الاخيرة قلنا عطف الجمل المتقدم بعضها على بعض يمنع صرفه
الى الاخيرة فقط ولا يلزم لغوية الاولى (قوله بما لم يوضع له) وهو ان سكوت
فان الموضوع للبيان هو النطق لا السكوت (قوله منه) اي من بيان الضرورة
موضوع في بيان نوعه (قوله بيان نصيب الآخر) فكانه قال فلا يه
الباقي (قوله اي الذي من شأنه التكلم) يريد ان التكلم مجاز عن السكوت
وانما عبر عنه بالتكلم لكون سكوتهم بمنزلة الكلام في الباقي (قوله ولم يسبقه تعريفا)
فانه لو سبقه تعريفا لم يكون سكوتهم بيانا بل يكون نقصا على ما سيصرح به
في فصل تقرير رائي عليه السلام (قوله ان لا يجوز من النبي عليه السلام ان
يقر الزنا على شظور) والالزام ارتكاب الحرام عند الانبياء معصومون منه
(قوله ان يقرى الاولاد) اي يأخذها بالقيمة لان ذلك المأخوذ حر بالقيمة (قوله
على ان المنافع لا تنضم بالاتلاف الجسد) بل تضمن بعقد الاجارة وشبهها
كالايجارة الفاسدة وفيه اشارة الى ان منافع الغصوب لا تضمن الا بكونه حال
البيع اموال الوقف او معدلا لاستغلاله الا ان يكون فيه شبهة ملات كبيت
سكن فيه احد الشر بكن او شبهة عقد كبيت الرهن فان كلاما من هذه الشبهة يسقط
الضمان في المعدل لاستغلاله اي ضمان اجر المثل (قوله واقراراه لحال في انا كل)
هذه متدهما وقال ابو حنيفة انكول بس باقرار لان الامتناع عن العين

فاذا تأخر الجزاء حكما كانت الجملة الاولى
نافعة من حيث تعلقها بالشرط والاشارة
معذوفة عليها فتكون في حكمها في نقصان
وكذا التامة فظهر الفرق بين الاستثناء
فان سمي التأخير (واذا تقدمها) اي الشرط
الجمل المتعاطفة (تعلقها) اي تلك الجمل (به)
اي بالشرط لا مشاركة المذكورة (واذا
توسطت) اي المتعاطفة (بينهما) اي بين
الشرطين فتكون دخلت الدار فاما انه طالق
وعنده حر وعليه الحج ان كنت فلانا ولا يثبت له
(نظم) الجملة (الوسطى الى) الجملة (الاولى)
في التعليق بالشرط الاول لان الاصل تقديم
الشرط على الجزاء كما سبق فكان تعليق
الجزاء المتوسط بالشرط الاول أولى بخلاف
الجزء الثالث لان فيه ضرورة وهي صيانة
الشرط الاخير عن الانقضاء (لاذا تقدم الاولى)
اي اولى الجمل الواقعة جزاء (عليه) اي
على الشرط يعني اذا قال امرأه طالق
كنت فلانا وعنده حر وعليه الحج ان دخلت
الدار فاذا كلم طلفت لا غير والعق والحج
يجب بدخول الدار ولا يضم ههنا الجزاء
المتوسط الى الجزاء المتقدم ولا يتعلق معه
بالشرط المتقدم لانا اذا جعلناه معصوما
الى الشرط الاول يحتاج الى التقديم والتأخير
واضاهار الفعل فيجعل كما قال امرأه طالق
ان اكلم فلانا وعنده حر ان اكلم فلانا ولو جعل
معلقا بالشرط الاخير بقي نظم الكلام
واستغنى عن الاضمار فيكون اولى بخلافه
الاولى فانه هذا المصنوع من ضم الى الجزاء
المتقدم من غير ادراج الزيادة وتغيير نظم الكلام

(و) الرابع (بيان ضرورة) اي بيان يقع للضرورة فيكون من قبيل اضافة الحكم الى السبب (وهو نوع توضيح بما لم يوضع له) اي للتوضيح (منه ما هو في حكم المنطوق) للزومه منه عرفا (كقوله تعالى وورثه ابواه فلامه الثالث) فان بيان نصيب احد الشرى يكون ببيان انصيب الآخر بالضرورة (ومنه السكوت لدى الحاجة) الى البيان (بان يدل عليه) اي على كون السكوت بيانا (حال المتكلم) اي الذي من شأنه التكلم في الحادثة لانه المتكلم بالفعل فان السكوت ينافي به (كسكوت الشارع عن تغيير ما بعينه) من قول او فعل ولم يسبقه تعميم فانه يدل على جواز ذلك القول والفعل مثل ما شاهد عليه السلام من معاملات كان الناس يتعاملون بها وما كل ومشارب كانوا يستعملون مباشرة فاقروهم عليها ولم ينكروها فدل ان جميعها اسباح اذ لا يجوز من النبي عليه السلام ان يقر الناس على محظور (و) سكوت الصحابة رضي الله عنهم عن تقويم منفعة البدن في ولد المغرور وهو من بطا امرأة معتدرا على ملك عين او نسكاح على ظن انها حرة فتلد منه ثم تستحق (و) سكوت الصحابة عن تقويم منفعة البدن (في زوجته) اي للمغرور روى ان رجلا من بني عذرة تزوج جارية على ظن انها حرة فولدت اولادا ثم جاء مولاهما فرفع دله الى عمر رضي الله عنه فقضى بها لاولاهما وقضى على الابان بفدى الاولاد وكان ذلك بحضور من الصحابة رضي الله عنهم فسكتوا عن ضمان منافعهم او منفعة الولد

كيدل على الاحتراز عن اليقين الكاذبة يدل على الاحتراز ايضا عن نفس اليقين والقداء عنها اقتداء بالصحة وعملا بقاها قوله تعالى ولا تجعلوا الله عرضة لايمنكم واليمين انما وجبت لرعاية حق المدعي لالذاتها وذلك يحصل باليدل والقداء فيجعل امتناعه على اختيار البذل فكان النكول بذلا لا اقرارا (قوله احسن من تقرير القوم) فانهم قرروا بان بيان الضرورة على اربعة انواع النوع الاول ما هو في حكم المنطوق ومثله بقوله تعالى وورثه ابواه فلامه الثالث والنوع الثاني ما ثبت بدلالة حال المتكلم ومثله بسكوت صاحب الشرع وسكوت الصحابة وسكوت البكر وسكوت الساكن ونحوها والنوع الثالث ما ثبت ضرورة الرفع ومثله بسكوت المولى حين يرى عبده يبيع ويشترى وسكوت الشفيع والنوع الرابع ما ذكره بقوله ما ثبت ضرورة اختصار الكلام والشارح رحمه الله جعل السكوت كله نوعا واحدا وانما كان احسن لان فيه تقابل الاقسام ولان كون السكوت بيانا لما كان باعتبار دلالة حال المتكلم اي الساكن وهو مفرد في كل ما كان كلها نوعا واحدا واعلم ان السكوت قد يكون بيانا للضرورة وقد لا يكون بيانا لما الا اول في مواضع كثيرة ستة منها ما ذكره المصنف وقد بالغت جملتها الى سبع وثلاثين على ما سرح به في القواعد الثانية عشرة من الاشهاد وما الشافي في مواضع ايضا منها انه لورأى اجنبيا يبيع ماله فسكت ولم ينهه لم يكن اذناؤه كالتة للبيع ومنها انه لورأى القاضي الضبي او المعتمود او عبدهما يبيع فسكت لا يكون اذناؤه في التجارة ومنها انه لورأى الرهن يبيع الرهن لا يبطل الرهن بسكوته ولا يكون رضى ومنها انه لورأى غيره يتلف ماله فسكت لا يكون اذناؤه تلافيه ومنها انه لورأى عبده يبيع عينا من اعيان المالك فسكت لم يكن اذناؤه على ما ذكره الزياحي في المأذون ولا يخفى عليك الفرق بين هذه المسئلة وبين ما ذكره المصنف من سكوت المولى حين رأى تجارة عبده ومنها انه لورأى قنه يتزوج فسكت ولم ينهه لا يصير اذناؤه بالنسكاح (قوله ومنه) اي من بيان الضرورة ما ثبت ضرورة اختصار الكلام وهو مثل قول الرجل لفلان على مائة ودرهم او مائة دينار او مائة وقفير فان العطف في هذه الامثلة جعل بيانا لما عتدنا وجعل المائة من جنس المعطوف من الدرهم والدينار وقفير ابر وقال الشافعي المائة بمجمله وعلى المجمل بيانها كما في نحو مائة وثوب ومائة وشاة ومائة وعبدهما ليس من المقدرات الشرعية في عامة المعاملات فان المائة فيها مجمله غير مبينة بالعطف بالاتفاق واجتبع عليه بان العطف لم يوضع للبيان بل

بل للمعايرة ولأنه لو كان بياناً لزم التنافي في الكلام أما الملازمة فلأن العطف يقتضي المعايرة والبيان يقتضي الاتحاد وتساوي التوازي يقتضي تساوي المزاومات فيلزم التنافي بين العطف والبيان اثنا في لزاهما وأما بطلان اللازم فظاهر فإذا لم يصلح مبيهاً يعني المائة جملة فيكون القول قوله في بيان ما قلنا ما ذكرتم هو القياس لكن تركاه عملاً بالاستحسان بالعرف والاستدلال أما العرف فلأن إرادة التفسير بالعدد المعطوف المنسب من العدد المعطوف عليه المبهم شائع في العرف نحو على مائة وعشرة دراهم ومائة وثلاثة دراهم وغيرهما فإنه عطف أحد العددين المبهمين على الآخر فسر بالدرهم فينصرف التفسير إليهما معاً فتكون المائة مفسرة بالدرهم أيضاً لكن حذف تفسيره للإيجاز حتى يستبين ذكره في العربية وبعد تكرار الحق لو قال على مائة درهم وعشرة دراهم بعد عبارة كذا الحال فيما نحن فيه من نحو مائة درهم ومائة ودينار ومائة ودينار وما كان مقدراً كالكيل والموزون فإنه يثبت في الذمة كالاعتناء في عامة المعاملات سيما كان أو قرضاً أو قرضاً فيطلب الاختصاص في الكلام لأن إعادة الاختصار ما كثر في الكلام بخلافه على مائة ونوب أو عِد أو شاة لأن كلا من الثوب والعبد وإنشأة لا يثبت في الذمة في عامة المعاملات بل يثبت فيها في السلم والتمسك فقط فلا يصلح بياناً فعلياً نوب وعِد وشاة واحد وفي المائة جملة فيكون القول قوله في البيان وأما الاستدلال فلأن المعطوف والمعطوف عليه كشيء واحد كالمضاف والمضاف إليه بدليل اتحادهما في الأعراب واشتراكهما في الظاهر والشرط إذا كان المعطوف ناقصاً على ما تقدم فإذا كان بمنزلة المضاف والمضاف إليه فكما يعرف المضاف إليه المضاف فكذلك يعرف المعطوف المعطوف عليه إذ يصلح بياناً كافي المقدرات من الدرهم والدينار ودينار والبر والحيوان عن قول السامعي أنها جملة فعليه البيان أنا لأنسلم ذلك فإن الجملة ما لا يدرك بنفس العبارة وتوقف معرفته على بيان الجملة وهم من يمكن معرفته بجملة المعطوف والاعلى تفسيره فلا يكون مجعلاً عن قوله أنه يلزم التنافي في الكلام أنه ممنوع فأنالم يجعل العطف تفسيراً لما أنه حقيقة بل جعلناه مدليلاً على المخدوف الذي هو تفسير وتميز المائة فلا يلزم التنافي وعن اعتبار بقوله مائة ونوب وعِد لأنسلم أنه لا يصلح لتفسيره على رواية ابن سماعة فإنه قال أن العطف في قوله على مائة ونوب ومائة وشاة بيان والقول في بيان جنسهما قول المنسرد ولوسلم ذلك فشرط البيان أن يكون من المقدرات وما ذكرتم من الثوب وإنشأة والعبد ونحوها ليس من

بل ذلك محل الاجماع على ان المنافع لا تنضم بالالاتاف الجرد بدون العقد وشبهته بدلالة حالهم والموضع موضع الحاجة لان المستحق جاء طالباً بحكم المساندة وهو جاهل بما هو واجب له كذا قال شمس الأئمة (و) سكوت (الذكر البالغة) فإنه جعل بياناً للإجازة لاجل حالها الموجبة للحياء وهي الرغبة في الرجال (و) سكوت (الناسك) فإنه جعل بياناً لثبوت الحق عليه وإقراره لساناً في المناكحة وهي أنه امتنع عن ادعاء الزمة وهي الجين مع القدرة عليها فيدل ذلك الامتناع على إقراره بالمدعى لأنه لا يظن بالمسلم الامتناع عما يلزمه إلا إذا كان محققاً في الامتناع وذلك بأن تكون الجين كاذبة أن جاف ولا تكون كاذبة إلا أن يكون المدعى محققاً في دعواه (و) سكوت (الشفع) عن طالب الشفعة بعد علمه بالبيع فإنه جعل بياناً للتسليم لحال في الشفع وهي أن العادة تقتضي بأن من لا يرضى بشئ هذا التنصير يظهر الذ على المتصرف ويشازع معه فلما نزلت الحياصة مع القدرة عليه ادل على القبول والتسليم (و) سكوت (المولى حين رأى قتيلاً عبده) فإنه أيضاً جعل بياناً لادتن لحال في المولى وهي أن العادة أيضاً تقتضي بأن من لا يرضى بتنصير عبده حين يرى يظهر التبر ويرد عليه فلما نزلت التعرض علم أنه راض بما أصبح وتقرر بهذا البحث على هذا الوجه أحسن من تقريره القوم كما لا يخفى على أرباب الفهم

(ومنه ما ثبت ضرورة اختصار الكلام

فحوله على مائة ودرهم ومائة ودينار ومائة
وقهيزر) جعل العطف بين المائة عندنا
وعند الشافعي المائة مجعولة عليه بيانها
كافي مائة ونوب ومائة وشاة لان العطف
لم يوضع للبيان بل للمغايرة قلنا هو متضمن
القياس لكان استحضاره بالعرف والاستدلال
فان ارادة التفسير بالمعطوف وميزه عينه
متعارفة في نحو مائة وعشرة دراهم
للايجاز حتى يستعين ذكره في العربية وبعده
تكرار او كذا مائة ودرهم وكذا عطف كل
غير عدد اذا كان مقدرا لانه يثبت في الذمة
عامّة المعاملات كالكيل والموزون بخلاف
له على مائة ونوب فضلا عن نحو وعبد فانه
لا يثبت في الذمة فيه اولان المعطوفين كشي
واحد كالمضافين ولذا لم يجز الفصل بينهما
الا بالظرف فكما يعرف المضاف اليه مضافه
يعرف المعطوف بالمعطوف عليه اذا صلح كافي
المقتدر (ويبان تبديل وهو النسخ) ولا بد من
الكلام في تعريفه وجوازه ومجمله وشرطه
والنسخ والنسخ فيه مباحث الاقل
في تعريفه (وهو) لغة التبديل واصطلاحا
(ان يدل على خلاف حكم شرعي دليل
شرعي) يشمل الكتاب والسنة قولاً وفعلًا
وشرعا فخرج دلالة الدليل الشرعي على
خلاف حكم العقل من الاباحة الاصلمية
وفخرج ما يكون بطريق الانشاء والازهاق
عن القلوب بلا دلالة دايمل وكذا نسخ
التلاوة قطع لان المقصود تعريف النسخ
المتعلق بالاحكام اللهم الا ان تندرج الاحكام
الفاظية كحكمة التلاوة في الصلاة وحرمتها
على الجنب ونحوه

المقتدرات (قوله وميزه عينه) يحتمل ان يكون معطوفا بالجر على المعطوف
وميزه له فعلى هذا يكون قوله عنه متعلقا بالتفسير والضمير الجبر ورب كلمة عن
على ما وقع في بعض النسخ للمعطوف عليه المبهم ويحتمل ان يكون الواو لل الحال
على ان يكون لفظ المميز مبتدأ بالرفع وخبره قوله عينه على ما وقع في اكثر
النسخ وعلى هذا يكون الضمير في عينه للمعطوف (قوله لغة التبديل) ومنه قوله
تعالى واذا بدلنا آية مكان آية وقد يجي لغة بمعنى الازالة ومنه قوله تعالى فينسخ
الله ما يلقى الشيطان ثم يحكم الله ويعني التحويل ومنه المناكحات في الموارث
بمعنى تحويل الميراث من واحد الى واحد وبمعنى النقل من موضع الى موضع
ومنه نسخ الكتاب اذا نزلت ما فيه حاكيا لفظه ونسخه على ما صرح به
في الايمان لكن الشارح اكتفى بالتبديل عن الازالة لاختصاصها حقيقة لان
معنى التبديل في الحقيقة هو ازالة الشيء وبخلافه غيره وقيل معنى النقل هو تحويل
شيء من مكان الى مكان او من حالة الى حالة اخرى مع بقاءه في نفسه فعلى هذا يرجع
معناه للغوى الى امرين التبديل والنقل ثم قيل اطلاقه على المعنيين بالاشتراك
وقيل حقيقة في التبديل مجاز في الآخر لانه لم يوجد في نسخ الكتاب النقل فيكون
مجازا فيه وحقيقة في التبديل (قوله واصطلاحا ان يدل) اختلافا في تعريف
النسخ قال امام الحرمين النسخ هو اللفظ الدال على ظهورة انتفاء الشرط دوام الحكم
الاول يعني ان الحكم كان دائما في علم الله تعالى دواما مشروطا بشرط لا يعلم الا هو
واجل دوام ان يظهر انتفاء ذلك الشرط للمكلف فيقطع الحكم ويبطل دوامه
وما ذلك الا بتوقيفه تعالى اياه فاذا قال قولاً لا عليه فذلك القول هو النسخ
واعترض عليه بوجوه اقل انه فسر النسخ باللفظ وهو دليل النسخ لان نفسه الثاني
انه غير مطرد اصدقه على ما ليس بنسخ وذلك لان العدل اذا قال نسخ حكم كذا
يصدق عليه انه الحد لانه لفظ دال على ظهور انتفاء الحكم الاول لعدالة وظهوره
دال على انتفاء شرط دوام الحكم الاول مع ان لفظ العدل ليس بنسخ بالاتفاق
الثالث انه غير منعكس تلويح بعض الافراد عنه لان النسخ قد يكون بفعله
عليه السلام ولا يصدق عليه الرابع انه فاسد لانه تعريف الشيء بنفسه لان الامام
فسر شرط دوام الحكم الاول بانتفاء النسخ فيكون انتفاء الشرط انتفاء النسخ
وهو حصول النسخ وانتفاء انتفاء النسخ هو حصول النسخ فيكون حاصل كلامه
النسخ هو اللفظ الدال على حصول النسخ وقال الغزالي النسخ هو الخطاب الدال
على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولا له كان ثابتا مع تراخيه

عنه قوله هو الخطاب الدال شامل للفظ والفحوى والمفهوم لجواز النسخ بجميع
 ذلك وقوله على ارتفاع الحكم الثابت احتراز عن الخطاب المقرر وقوله الثابت
 بالخطاب المتقدم احتراز عن الحكم الثابت بالأصل كالأباحة الأصلية وقوله على
 وجه لولاه لكان ثابتاً احتراز عن الخطاب الدال على ارتفاع الحكم المتقدم
 الذي له وقت محدود مثل لا تصوموا بعد غروب الشمس بعد ما إذا قال اتوا
 الصيام إلى الليل فإنه ليس بنسخ وإن كان دالاً على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب
 المتقدم لكن لا على وجه لولاه لكان ثابتاً وقوله مع تراخيه احتراز عن الخطاب
 الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم إذا كان متصلاً به كاستثناء
 والصفة والغاية والشرط فانها بيان لا نسخ هذا بيان فائدة قيوده واعتراض
 عليه أيضاً بالوجوه الثلاثة الأولى وهي أن اللفظ دليل النسخ وقول العدل يدخل
 فيه ويخرج عنه فعل الرسول وبوجه آخر يخصه وهو أن قوله على وجه لولاه لكان
 ثابتاً مع تراخيه عنه زيادة لا يحتاج إليها ما لولاه لكان ثابتاً فلان الرفع لا يكون
 إلا إذا كان كذلك وأما مع تراخيه عنه فلأنه لولاه لم يقرر الحكم الأول فكان دفعاً
 لا رفعاً كالخصيص وقال الفقهاء النسخ هو النص الدال على انتهاء أمر الحكم
 الشرعي مع تراخيه عن مواده واعتراض عليه أيضاً بالثلاثة الأولى الموردة على
 التعريفين المذكورين قيل لا يرد عليه الثاني والثالث لأن النص لا يطلق على
 لفظ العدل ويطلق على فعل الرسول عليه السلام وقالت المعتزلة النسخ هو اللفظ
 الدال على أن مثل الحكم الثابت بالنص المتقدم زائل على وجه لولاه لكان ثابتاً
 واعتراض عليه بالوجوه الأربعة الواردة على تعريف الغزالي وبوجه خامس
 يخصه وهو الأمر المقيد بالمرّة إذا فعل مرة يصدق هذا التعريف على اللفظ الذي
 يفيد تقييده بالمرّة مع أنه ليس بنسخ كما إذا قال الشارع يجب عليك الحج في جميع
 السنين مرة واحدة وهو قد حج مرة فإن قوله مرة واحدة لفظ دال على أن مثل
 هذا الحكم الثابت بالنص المتقدم وهو الحج زائل عن مخاطب على وجه لولاه ذلك
 اللفظ لكان مثل ذلك الحكم ثابتاً بحكم عموم النص المتقدم وهو قوله يجب عليك
 الحج ولا يخفى عليك أن هذه التعريفات كلها بناء على كون النسخ بمعنى
 النسخ وقال ابن الحاجب واختاره بعضهم النسخ رفع الحكم الشرعي بدليل
 شرعي متأخر ويرد عليه أن الحكم المرفوع إما حكم ثابت أو ما لا يثبت له والثابت
 لا يمكن رفعه لتحقيقه وانقضائه قطعاً وما لا يثبت له بعد لا حاجة إلى رفعه بل
 لا يمكن رفعه لعدم ثبوته بعد فكيف يرفع ولذا عدل عنه بعض المحققين إلى رفع

مثل الحكم الثابت بدليل شرعي متأخر واجيب عنه بأنه ليس المراد بالرفع معناه
 المتبادر أعني بطلان عين المرفوع بل المراد به زوال ما يظن من التعلق في المستقبل
 بمعنى أنه لو لا النسخ لسكان في عقولنا ظن التعلق بالمكف في المستقبل فالنسخ
 ازال ذلك التعلق المظنون ولا يخفى عليك أن هذا الجواب لا يناسب مقام التعريف
 لأنه يجب حمل الفاظ التعاريف على المتبادر ثم لا يخفى عليك أن هذا التعريف
 بناء على أن النسخ فعل الشارع لأن الرفع فعله وقال نخر الاسلام النسخ بيان
 محض لمدة الحكم المطابق الذي كان معلوما عند الله واعترض عليه بأن النسخ له
 جهتان جهة اليان بالنسبة الى الشارع وجهة التبديل بالنسبة اليما وهذا
 التعريف باعتبار جهة الشارع فقط والجواب أن هذا التعريف بناء على
 أن النسخ فعل الشارع كتعريف ابن الحاجب فاسباب ان يعرفه بجهة الشارع
 ثم المراد بالحكم هو الحكم المتعلق بالمكف تعلق التخيير بعد ما لم يتعلق بالحكم
 ولا تعلقه القديم لان مدة له حتى يبين وقوله المطلق احتراز عن حكم
 مقيد بتأيد او توقيت فانه لا يصح نسخه لاقبله ولا بعده وهو ظاهر وعرفه
 المصنف بما عرفه صاحب التنقيح وهو ان يدل على خلاف حكم شرعي دلائل
 شرعي متراخ وهذا بناء على ان يكون النسخ صفة للدلائل الشرعية بمعنى المصدر
 المبني لئلا اعل اى النسخية وقوله دليل شرعي يشمل الكتاب والسنة مطلقا قولا
 او فعلا او تقريرا الجواز النسخ بها كما هو بقوله على خلاف حكم شرعي يخرج
 دلالة الدليل الشرعي على خلاف حكم العقل من الاباحة الاصلية ومن الاحكام
 الشابتة بالعقل قبل ورود الشرع فان ابتداء ايجاب العبادات في الشرع يدل
 على خلاف حكم العقل من برائة الذمة ولا يسمى نسخا وبقوله دليل شرعي يخرج
 ما يكون بطريق الانساء والاذهاب عن القلوب بلا دلالة دليل شرعي عند
 من يقول انه ليس بنسخ لكنه قال في الكشف ان الرفع بطريق الانساء نسخ عند
 الجمهور حيث اوردوا في كتبهم لتظير نسخ التلاوة والحكم جميعا ما رفع من صحف
 ابراهيم عليه السلام بالانساء وما رفع من القرءان بالانساء مثل ما روى ان سورة
 الاحزاب كانت تعدل سورة البقرة فالتعريف الذي دل على خروج ما يكون
 بطريق الانساء ليس بجامع فاذا لا بد في التعريف من زيادة يصيرها جامعا
 مثل ان يقال هو رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي او بانساء وهكذا في كل حد هذا
 كلامه لكن المختار عند المتأخرين ان ما يكون بطريق الانساء ليس بنسخ
 بدليل انه تعالى عطف على النسخ في قوله ما ننسخ من آية او ننسها او العطف يدل

على المغيرة فاختاره الله فخرج الانساء من التعريف وخرج بدليل شرعي ما ارتفع من الاحكام الشرعية بالموت والنوم والغفلة والجنون فان كلا من هذه الموانع يدل على خلاف وجوب الصلاة على اصحابها اي على عدم وجوبها في اوقاتها كلها ليست بدليل شرعي وان ثبتت دلالتها بدليل شرعي من الكتاب والسنة والضمير في على عدمه راجع الى حكم شرعي واخرج بقوله مترج الخصاص والاستثناء والغاية لانها متصلة لامرأية ولا تصالها كانت دفعا مطلقا للحكم من الاصل لا رفعا بعد ثبوت والنسخ رفع بالنظر ايضا لا دفع (قوله من تعريف ابن الحاجب) قد عرفت تعريفه وتعريف بعض الفقهاء وغيرهما مع ما فيه افرجع اليه (قوله لان صدق كل منهما باعتبار دون آخر) يعني ان صدق تعريف ابن الحاجب باعتبار كون النسخ رفعا وتبديلا بالنظر ايضا وصدق تعريف الفقهاء باعتبار كونه بيان بالنظر الى علم الله تعالى ولا يخفى عليك ان تعريف المصنف انما يصدق باعتبار كونه رفعا بالنظر ايضا ايضا لان كون الدليل الشرعي الدال على خلاف الحكم الشرعي متراجعا عنه انما يستقيم باعتبار كونه رفعا بالنظر ايضا للحكم الثابت لا مكلف فلا يصلح وجهها للعدول عن تعريف ابن الحاجب فان قيل انما عدل عنه حذرا مما يرد عليه من ان المرفوع اما حكم ثابت او ما لا ثبت له ولا يتصور رفع كلاهما فهذا بعينه وارد عليه ايضا لان دلالة دليل شرعي على خلاف حكم شرعي لا يكون الا بتبديل ذلك الحكم الشرعي ورفعه فثبت قال بالرفع معنى وان لم يقل لفظا (قوله باطلاقة الظاهر في البقاء) الباء متعلقة بالرفع والتبديل يعني انه لم يبين لتأنيت الحكم المنسوخ فصار ظاهرا بقاء بالنظر ايضا لان اطلاق الامر بشئ يوهنا بناء على التأيد توضيحه ان النسخ انما يجوز في الحكم المطلق عن ذكر الوقت لان المؤقت والمؤبد لا يجوز نسخه والامر المطلق في حياته عليه السلام انما يكون لا يجاب الامر به فقط من غير تعرض لبداهته اصلا وانما بقاءه بعد الثبوت بالاستصحاب مع احتمال عدم البقاء فالنسخ الدال على عدم البقاء لا يكون متعرضا لحكم الدليل الاول بوجه الاظها فان ظاهرا بقاء ما لم يوجد المزيل فكان رافعا بظاهر الدليل الاول وهو البقاء وبيان المدة لكونها غائبة عنها فان قيل ان البقاء لو كان بالاستصحاب لما زال النسخ بخبر الواحد لكونه اقوى من الاستصحاب قلنا جواز النسخ انما هو في حياة النبي عليه السلام وخبر الواحد في حياته عليه السلام بوجوب العلم بالسماع منه فصار قطعيا يجوز النسخ به فان قيل ان الاستصحاب

وخرج دلالة عدم الاهلية كما بالموت والجنون على عدمه (متراخي) نخرج به التخصيص والاستثناء ونحو ذلك لانه رفع مطلقا والنسخ رفع بالنظر ايضا وهذا التعريف اولي من تعريف بعض الفقهاء بالحاجب بالرفع ومن تعريف بعض الفقهاء بالبيان لان صدق كل منهما باعتبار دون آخر فانه بيان محض في علم الله تعالى المتعلق باطلاق الحكم ورفعه وتبديل في علمنا باطلاقه الظاهر في البقاء

ليس بحجة عندنا فلو كان البقاء بالاستصحاب لزم ان لا يكون نص ما في حياة النبي
عليه السلام حجة الا في حال نزوله وهو باطل قلنا قوالكم لزم ان لا يكون نص
ما في حياته عليه السلام حجة ان اردتم به بالنسبة الى من التزم الحكم حال النزول
فهم ليسوا بمتاحين الى الحجة وان اردتم به الى غير من التزم الحكم فهو بالنسبة
الى ذلك الغير حال ايجاب لا حال بقاء (قوله المبحث الثاني في جواز) اتفق اهل الملل
على جواز النسخ خلافا لغير العيسوية من اليهود وعلى وقوعه خلافا لابي مسلم
على ما سمي في وجههم ما واحتجوا على جوازه بالعدل والنقل اما العقل فلان النسخ
فعل من افعال الله تعالى ولو كان بالنسبة واذا كان في افعال الله تعالى
فاما ان تعتبر فيها المصالح العبادية على ما عليه الجمهور وراولم تعتبر كونه تعالى غيا
عن العالمين فان لم تعتبر جوازه ظاهر لانه قاعل مختار يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد
ولا يسأل عما يفعل وان اعتبر المصالح تفضل لجوازه ولو اختلف المصالح
باختلاف الاوقات والازمان فيجوز ان تكون المصلحة في مشروعية الحكم
المنسوخ في زمان ثم في خلافه بعده والله عالم به لانه عليم بخير تدبير لا يغيب عنه
شيء وان كان غيبا عننا فينسخه لما علمه من المصلحة كاستعمال الطبيب الحاذق
الادوية بحسب الامزجة والازمان لعلمه وحذاقته ففي ذلك حكمة بالغة
لا نعرفها الا بداء وجهل (قوله كافي الاحياء والاماتة) متعلق بجميع ما تقدم
في الدليل المعقول يعني ان شأن الدليل الناسخ مع الدليل الاول بمنزلة احياء شخص
وايجاده ثم اماتته فان حكم الاحياء والايحاء هو الحياة والوجود لا البقاء
بل البقاء بحكم الاستصحاب لعدم اسباب القناء عند من يقول ان المم كن
في حال بقاءه مستغنى عن المؤثر او بحكم ابقاء غير اليجاد عند من يقول باقتدار
الممكن في حال بقائه الى المؤثر كما في حال وجوده ولذلك الموجود مدة لقائه
معلومة عند الله تعالى بجهولة عندنا وبالاماتة رفع بقاءه وبين مدته وهذا
لا يدل على البداء اى الجهل والنسخ مثله لا يدل على البداء بل كل من الاماتة
ودليل النسخ بين مدة البقاء الثابت بالاستصحاب ككونها مجعولة لنا وهذا البيان
هو عين الحكمة في النسخ والاماتة (قوله لان الاستماع بالاخوات)
قد ثبت في التوراة ان الله تعالى امر آدم بتزويج ابنته من بنيه وقد ثبت
ايضا استماع آدم بجوازه وهي جزؤه لانها خلقت منه عليه السلام (قوله رفع
للاباحة الاصلية) في كون جواز الختان اباحة اصلية نظر (قوله اما الاول
فلان النسخ) واستدلوا ايضا بان الحكم الاول امام قيد بغاية او بما يفيد التأييد

المبحث الثاني في جوازه (وهو جائز عقلا)
اما اذا لم تعتبر مصالح العباد فان الله تعالى
غنى عن العالمين فظاهر لانه تعالى يفعل
ما يشاء ويحكم ما يريد ولا يسأل عما يفعل وما
اذا اعتبر تفضلا على ما عليه الجمهور فليجوز
اختلاف المصالح باختلاف الاوقات وعلم
التدبير والتدبير وان كان غيبا عنا كاستعمال
الادوية بحسب الامزجة والازمان ففي ذلك
حكمة بالغة لا بداء كما في الاحياء والاماتة
(و) جائز (عقلا) لان الاستماع بالاخوات
والجزء كان حلالا في زمن آدم عليه السلام
ثم نسخ في سائر الشرائع ولان الختان كان جائزا
في شرع ابراهيم عليه السلام لان الجمع بين الاختين
موسى عليه السلام ولا نرى عليه السلام
كان جائزا في شريعة يعقوب عليه السلام
ثم حرم في سائر الشرائع فان قيل قيل شكل منها
رفع للاباحة الاصلية قلنا الاباحة فيها
فالشريعة فان الناس لم يتركوا سد في زمان
ككيف وسكوت الانبياء عليهم السلام
عند مشاهدتها فغيرهم فكذلك احكاما
شرعية (خلافا لغير العيسوية من اليهود)
فانهم تركوا الجواز ففرقة عقلا واخرى عقلا
اما الاول فلان النسخ اما لحكمة ظهرت
فيكون بداء اولاهم فيكون عبثا وكلاهما على
الله تعالى محال

وكيف كان لا ينسخ اما اذا كان مقيدا بغاية فلان الحكم بخلافه بعد تلك الغاية
لا يكون نسخا كمن يقول صم الى العيد ثم يقول في العيد لا تصم اذا صم فيه ورفع
قطعا وقبلها بداء وجهه لا يجوز على الله واما اذا كان مقيدا بالتأيد فلانه
لا يقبل النسخ بوجود الاول فلانه يستلزم التناقض اذا حصل له انه مؤيد وليس
بمؤيد الثاني فلانه يؤدي الى تعذر الاخبار عن التأيد بوجه من الوجوه اذا ما من
عبارة تذكره الا وتقبل النسخ الثالث فلانه يؤدي الى نفي الوفاق بتأيد حكم
ما وقد ذكرتم احكاما مؤيدة كالصوم والصلاة الرابع فلانه يؤدي الى جواز نسخ
شريعة تكلم وانتم لا تقولون به قلنا لا نسلم انه مقيد بشئ منهم ما بل هو مطلق عن القيد
ولوسلم ذلك لسكانه فاختار انه مقيد بما يفيد التأيد ونمنع عدم قبوله النسخ بيانه ان
التأيد يمكن ان يجعل قيدا للفعل الواجب نفسه وان يجعل قيدا للوجوب نفسه
والمبحث جعله قيدا للفعل نفسه اي الفعل الابدي واجب في الجملة وحينئذ
فلانسلم انه لا يقبل النسخ بل يقبله كمالو كان الوقت معينيا بان يقول صم ومضان
هذه السنة ثم ينسخ قبله فانه يجوز فيكون رمضان ظرفا للصوم والوجوب ثابت
قبل رمضان ثم يرتفع فلا يوجد في رمضان واذا جاز ذلك في المقيد بالوقت المعين
مع نصوصية الوقت ففي قيد التأيد اولى لان قيد التأيد ظاهر في تناوله لانص
والظاهر دون النص وتحقيق هذا الجواب انه قوله صم رمضان ابد ابدل
على ان صوم كل شهر من شهر رمضان الى الابد واجب في الجملة غير مقيد
للوجوب بالاستمرار الى الابد فلم يكن رفع الوجوب اى عدم استمراره
مناقضه وذلك كما تقول صم كل رمضان فان جميع الرمضانات داخله في هذا
الخطاب واما اذا مات انقطع الوجوب قطعا ولم يكن انقطاعه بالموت نفيا لتعليق
الوجوب بشئ من الرمضانات وتناول الخطاب له نعم يمتنع ان يجعل التأيد قيدا
للوجوب نفسه بان يخبر ان الوجوب ثابت ابد اثم ينسخ الوجوب حتى يأتي زمان
لا وجوب فيه وما ذكرتم من الوجوه انما يبطل هذا القسم ومثله غير واقع ولا النزاع
واقع فيه وتلخيصه ان زمان الواجب غير زمان الوجوب فقد يتقيد الاول بالابد
دون الثاني واستدلوا ايضا بانه لو جاز النسخ اى ارتفاع الحكم فاما قبل
وجوده او بعده او معه والكل باطل اما قبل الوجود فلانه اذا لم يوجد كيف يرتفع
والعدم الاصل لا يكون ارتفاعا واما بعد الوجود فلانه اذا وجد فيمتنع ان
يرتفع لان ما ثبت لا يصير معدوما بعينه بل عسي ان لا يوجد مثله ثانيا او امارتفاع
عينه فهو محال واما مع الوجود فلما ذكر فيما بعد الوجود ولانه لو ارتفع حال

قلت ان اريد بظهور الحكمة تجددها
تجدد الازمان اخترنا الاول ولا بد
وان اريد تجدد العلم بها اخترنا الثاني
ولا عيب اثبتتها واما الثاني فلتعلم
عن موسى عليه السلام ان لا نسخ
لشريعته وعن التوراة تمسكوا بالسبب
فادانت السموات والارض قلنا لانسلم
انه قوله وانما متواتر ولا نسلم انه ثابت
في التوراة النازل على موسى عليه السلام
وثبوته فيما في ايديهم لا يمكن
لانه محرف ولذا اختلف نسخها كيف
ولو ثبت ذلك لاحتجوا به على النبي عليه
السلام ولو احتجوا بالاشترعاده وانفساء
اللازم يدل على انتفاء المزموم (و) هو
(واقع) لما سبق في الجواز (خلافا لابي
مسلم) الاصفهاني (ولم يرد) بانكار وقوعه
(ظاهره) فانه لا يصدر عن مسلم فكيف
عن ابي مسلم رحمه الله (وذلك لان الظاهر
منه امر ان الاول انكار اطلاق لفظ
النسخ وهو مخالف للنص لقوله تعالى
ما ننسخ والثاني انكار ارتفاع الشرائع
السالفة بشريعة محمد عليه السلام
وهو ايضا باطل بل مراده ان الشريعة
المتقدمة موقفة الى ورود الشريعة
التأخرة اذ ثبت في القرآن ان موسى
وعيسى عليهما السلام بشرا بشريين
محمد عليه السلام وواجبا الرجوع اليه عند
ظهوره واذا كان الاول موقفا لا يسمى
الثاني ناسخا

الوجود لزم اجتماع الذي والاثبات فيوجد حين لا يوجد وانه محال قلنا هذا
يدل على ان الفعل لا يرتفع وهو غير محل النزاع بل المراد ان التكليف الذي كان
ستعلما بالفعل قد زال وذلك ممكن كما يزول بالموت (قوله تمسكوا بالسبب)
اي العبادة في يوم السبت (قوله لانسلم انه قوله) بل هو من مقتربات ابي
الرافدي على ما قيل (قوله لانه محرف) لقوله تعالى يحرّفون الكلم عن
مواضعه واما الاختلاف النسخ فلانه ثبت ان نسخ التوراة ثلاث نسخ في ايدي
العبادية ونسخة في ايدي السامرية ونسخة في ايدي النصارى وكل من هذه
النسخ مختلفة متفاوتة على ما بين في محله (قوله كيف ولو ثبت ذلك) اي في التوراة
النازل على موسى عليه السلام (قوله على انتفاء المزموم) وهو الثبوت
في التوراة النازل على موسى عليه السلام (قوله خلافا لابي مسلم الاصفهاني)
قال لم يقع النسخ في شريعة واحدة اصلا ولا في القرآن ايضا واما كان ظاهرا هذا
القول وهو الامر ان المذاهب ذكرها السارح باطلا بالضرورة لا ينبغي صدوره
عن المسلم وجهوا مراده بان قالوا ان مراده بعدم وقوع النسخ ان الشريعة
المتقدمة موقفة الى ورود الشريعة المحمدية لما ثبت في القرآن ان موسى
وعيسى عليهما السلام بشرا بشريين محمد عليه السلام وواجبا الرجوع اليه عند
ظهوره فكيف كانت الشريعة المتقدمة موقفة واذا كانت موقفة لا تكون الشريعة
المحمدية ناسخة لها ومراده رحمه الله بالشريعة المتأخرة هي الشريعة المحمدية
لامطابقا تأمل ثم اجابوا عنه باننا لانسلم ان البشارة والايجاب يقتضيان توقيت
احكامهما لاحتمال ان يكون الرجوع اليه كونه مفسرا للاول او مقررا له
او مبدلا لبعضه دون البعض وعلى التقادير الثلاثة لا يكون موقفا حتى لا يجوز
نسخه ومن المعلوم انه ليس بمؤبد فيكون مطلقا يرفعهم من ظاهره التأييد مع
احتماله عدم التأييد فتبديل بعضها يكون نسخا وبذلك ثبت المدعى وكونه مفسرا
او مقررا لبعض الآخر لا يضرنا ثم لا يخفى عليك ان كونه مفسرا او مقررا للكل
لا مدخل له في اثبات النسخ وانما ذكرهما مجرد بيان عدم كونه موقفا ولو سلم ان
البشارة والايجاب يستلزم التوقيت لشرعتهما لكنه لانسلم ان ذلك يقتضي عدم
وقوع النسخ مطلقا الى لافي الشريعة المتقدمة ولا في القرآن وانما يقتضي عدم
وقوعه بالنسبة الى الشريعة المتقدمة اذ لا يلزم من توقيت الشريعة المتقدمة
توقيت الاحكام القرآنية كلها كيف وقد وقع التوجه الى بيت المقدس والوصية
لوالدين مطلقا عن التوقيت والتأيد ثم رفع ذلك في القرآن بالتوجه الى الكعبة

وآية المواريث فوق النسخ في القرء آن بالضرورة وبذلك ثبت المدعى وهو وقوع
 النسخ مطلقا في مقابلة قول أبي مسلم من انه غير واقع مطلقا ومن هذا التقرير
 ظهر ما في عبارة الشارح من الركائفة (قوله وفي عبارة المتن من اللطف) لو قال
 من المسألة لرد المنازع في هذه المسألة لكان أولى تأمل (قوله في محل النسخ)
 لما ذكر ان النسخ بيان مدة الحكم شرع في بيان ان محله هو الحكم لكنه لا مطلقا بل
 حكم يحتمل بيان المدة والتوقيت وذلك يكون باحسين احدهما ان يكون
 الحكم في نفسه محتملا للوجود والعدم اذ لو كان قطعي الوجود او العدم لا يحتمل
 النسخ وهو ظاهر والثاني ان لا يكون ملحقا به ما ينشأ في المدة والتوقيت بالنسخ
 اذ لو كان ملحقا به ذلك لا يحتمل النسخ لانه يذآ والحاصل ان ما دل عليه
 الدليل الشرعي اما ان يكون قطعي الوجود كالواجب وصحة او قطعي
 العدم كالممتنع او محتمل العدم كالممكن وهو لا يتخلو اما ان يكون مما اقترب به تأييد
 صريح او دلالة او نص او اقترن به توقيت كذلك او عالم يقترب به شيء من التأييد
 والتوقيت فصار سبعة اقسام على ما ذكره القوم وان احتمل الزيادة فلا الاول
 كذات الباري وصفاته الذاتية والفعلية واسماؤه فانها كلهم اقدية ابدية
 لا تحتمل النسخ فلا تكون محالة واليه اشار المصنف بقوله فرعي لانها من الاحكام
 الاصلية والثاني كشرىك الباري فانه لا يحتمل الوجود فلا يكون محلا
 للنسخ ايضا واخرج هذا بقوله فرعي ايضا لانه من الاصلية مثل الاحكام
 السابقة والثالث والرابع وهو ما قرن به تأييد صريح او دلالة فاختلف
 في قبولهما النسخ فقال الجصاص والومنصورا المنري والقاضي ابو زيد وغير
 الاسلام وشمس الائمة انهما لا يقبلان النسخ وقال الجمهور انهما يقبلان على
 ما سيأتي بيانه اما مثال الصريح فكقوله تعالى خالدين فيها ابدًا وصف اهل الجنة
 بالخلود وهو مطلق يقبل الزوال فلما اقترب به الابد صار محال لا يقبل الزوال وكقوله
 تعالى وجاعل الذين اتبعول فوق الذين كفروا الى يوم القيمة فان قيل كل من
 هاتين الآيتين من قبيل الاخبار والاخبار مما لا يحتمل النسخ لان تحقق الخبر به
 في خبر من لا يجوز عليه الكذب واجب والواجب ليس محال للنسخ قلنا المقصود
 مجرد التمثيل اعم من ان يكون خبرا وغيره وقد يقال ان الاول حكم بوجوب
 خلود المؤمنين في الجنة والثاني بوجوب تقدم المؤمن على الكافر بالشرف واما
 مثال الدلالة فكسائر شرآع نبينا عليه السلام التي قبض النبي عليه السلام على
 قرارنا فانها مؤيدة لا تحتمل النسخ بدلالة ان محمدا عليه السلام خاتم النبيين

قلنا لا نسلم ان البشارة والايحباب
 تقتضيان توقيت احكامهما الاجتهال
 ان يكون الرجوع اليه كقوله مفسرا
 او مقرا او مبدلا للبعض دون البعض
 فن ابن يازم التوقيت بل هي مطلقة يفهم
 منها التأني لا يقتيد بيلم اكون نسخا ولو سلم
 قبل التسوية الى بيت المقدس والوصية
 للوالدين كان مطلقة ارفع وفي عبارة المتن
 من اللطف ما لا يخفى المبحث الثالث
 في محل النسخ

والخامس وهو ما قرن به تأييد نصا قيذا للوجوب فلا يحتمل النسخ بالاتفاق
والسادس ما قرن به توقيت صريحاً أو دلالة أو نصاً فالنسخ فيه كافي التأييد
في الثلاثة ولو اعتبرنا الثلاثة مع الزائد الأقسام والسابع وهو ما لم يفتن به شيء
من التأييد والتوقيت أصلاً وهو محل النسخ بالاتفاق هذا تقرير ما ذكره
القوم وتقرير ما ذكره المصنف أن محل النسخ هو الحكم والحكم إما شرعي أو غير
شرعي والشرعي إما أصلي أو فرعي والفرعي إما أن لا يلحقه توقيت ولا تأييد أصلاً
أو يلحقه قيذا للحكم نصاً أو ظاهراً أو يلحقه قيذا للحكم به فثلاثة منها
لا تقبل النسخ بالاتفاق وهو الغير الشرعي والشرعي الأصلي والذي يلحقه
التأييد والتوقيت نصاً أو واحد منهما قبله بالاتفاق وهو الذي لم يلحقه التأييد
والتوقيت أصلاً واثنان منها مختلفان فيما (قوله احتراز عن الأخبار) وأعلم
أن الأخبار إما عن الأحكام الشرعية العامة أو الأحكام العقلية
أو الأحكام الغير الشرعية فالأخبار عن الأول مما يقبل النسخ كالأمر والنهي
كالأخبار عن حل الشيء أو حرمة مثل هذا حلال ثم أخبر عن حرمة وذلك حرام
ثم أخبر عن حله واختلاف في الأخبار عن الأحكام الغير الشرعية العامة قال
بعض المعتزلة والاشعرية يجوز النسخ في الخبر مطلقاً إذا كان مدلوله متكرراً
والأخبار عنه عاماً كالقول مثلاً عثرت زيدا الفاسقة ثم بين أنه أراد تسع مائة
بخلاف ما ذالم يكن متكرراً نحو قوله أهلك الله زيدا ثم قال ما أهلكه لأن
ذلك يقع دفعة واحدة ولو أخبر عن إعدامه وإيجاده جميعاً كان تناقضاً وفصل
قوم بين الماضي والمضارع فضعه في الماضي وجوزته في المستقبل لأن الوجود
المتحقق لا يمكن رفعه بخلاف المستقبل لأنه منيع من الشبوت وذهب الجمهور إلى
عدم جواز مطلقاً وهو الصحيح لأن النسخ توقيت وهو لا يستقيم في الخبر فإنه
لا يقال اعتقدوا الصدق في هذا الخبر إلى وقت كذا ثم اعتقدوا خلافه بعد ذلك
فإنه بداهة وجهل وذلك على الله محال فالشارح رحمه الله أشار إلى مذهب الجمهور
في المختلف فيه ثم أشار إلى المتفق عليه على ما ترى (قوله الأحكام العقلية)
نحو العالم حادث (قوله والحسية) نحو النار حارة والماء بارد (قوله
نحو الصوم واجب مستمراً بدا) مثلاً لما يلحق به تأييد نصاً معناه واجب
وجوباً مستمراً أبداً ولم يثل ما لحقه التوقيت نصاً لأنه قال القاضي أبو زيد ليس
لهذا القسم مثلاً من النصوص وقيل مثاله قوله تعالى تزرعون سبع سنين
دأباً وقوله تعالى تمة عوا في داركم ثلاثاً أياماً ورد بأنه ليس بسديد لأن ذلك

(ويحتمل حكمهم) احتراز عن الأخبار عن الأمور
الماضية أو الواقعة في الحال أو المستقبل
كما يؤدي نسخها إلى كذب أو جعل
بخلاف الأخبار عن حل الشيء أو حرمة
مثل هذا حلال وذلك حرام (شرعي)
خرج به الأحكام (فرعي) خرج
فإنها لا تقبل النسخ (أصلية المتعلقة
به الأحكام) أي ذلك الحكم
فالمعتمد (لم يلحقه) (ولا تأييد)
(توقيت) أي تعين من الوقت (ولا تأييد)
أي دوام الحكم مادامت دار التكييف
ولم يكن التقييم بقوله إلى يوم القيامة
تأيداً لا توقيتاً (نصاً) فهو الصوم
توقيتاً وتأيداً (مستمراً) وهو ما
واجب مستمراً أبداً (قوله) وهو ما
اتفاقاً (واختلف في غيره) وهو ما
الأول أن لا يكون التوقيت والتأييد
قيدين للحكم بل للفعل المحكوم به فهو
صحيحاً أبداً

ليس من الاحكام بل من الاخبار وكلامنا في الاحكام اللهم الا ان يقول المقصود مجرد التمثيل سواء كان في الخبر او غيره كما في المثال المذكور لما سبقه التأييد نصا او يقال ان ترزعون بمعنى ازرعوا بدليل قوله تعالى فذروه في سبيله فكان من قبيل الاحكام (قوله فان الفعل يعمل بمادته) يعني ان ابدوا في كذا معمول الفعل والعمل من خواص الفعل من حيث مادته لا من حيث هيئته وصيغته حتى لو كان مادة صوموا مثلاما بارنا بغير هذه الهيئته يعمل ايضا والهيئته انما تعمل في الوجوب ونحوه فصار كل من التأييد والتوقيت قيد للمادة الفعل لا الهيئته فيكون قيدا لدلول المادة اعنى الحدث وهو الصوم في المثال المذكور (قوله وعلم الهدى) اى ابي منصور المازيدى والمراد بالشخصين نحر الاسلام البرزوى وشيخ الائمة (قوله لا عندهم) راجع الى الجصاص ومن عطف عليه (قوله للجمهور) اى دليلهم الاول والثاني من الخلافية اما الاول فظاهر واما الثاني فلان الايد صار قيدا للفعل المكلف به ايضا بحمله على خلاف الظاهر وقد تقدم تحقيق هذا الدليل في الرد على من ينكر جواز النسخ (قوله لانه) اى النسخ من الخلافية (قوله تقيض) كل لازم للزمومه) يعنى ان الوجوب لازم للدوام ونسخه تقيضه فيكون مناسفا للدوام فيكون مبطلا للتأيد في الاول والثاني من الخلافية والجواب عنه لا نسلم ان الوجوب لازم للدوام اذ يجوز ان يدوم الشيء بدون الوجوب (قوله لا الفعل) اى لا التمكن من الفعل مع التمكن من الاعتقاد على ما ذهب اليه المعتزلة والاضري ومن تبعهما (قوله اعلم ان شرطه عندنا هو التمكن) واعلم ان للنسخ شروطا بعضها متفق عليه وبعضها يختلف فيه فالمتفق عليه كون الناسخ والمنسوخ حكمتين شرعيتين فان العجز والموت كل منهما يزيل التبعيد الشرعى مع انه لا يسمى ذلك نسخا وكذلك لزاله الحكم العقلى بالحكم الشرعى لا يسمى نسخا وكون الناسخ منفصلا ومتأخرا عن المنسوخ فان الاستثناء والغاية لا يسميان نسخا وانما يذكر المصنف رحمه الله هذه الشروط لكونها معلومة فيما سبق من بيان تعريف النسخ ومحلها والشروط المختلف فيها كون الناسخ والمنسوخ من جنس واحد من الكتاب والسنة واشترط البطل للمنسوخ واشترط كون الناسخ اخف من المنسوخ او مثله فانها شروط عند قوم دون آخرين وستأتى الاشارة في الكتاب الى هذه الثلاثة ومن يختلف فيها ايضا التمكن من الفعل وعقد القلب له توضيحه انهم اتفقوا على ان نسخ الفعل بعد التمكن من الفعل جائز وقالوا المراد من التمكن من الفعل ان

اولا كذا فان الفعل يعمل بمادته والوجوب انما يستفاد من الهيئته فيكون القيد متوجها الى الفعل باعتباره مادته ضرورة فالجمهور مننا ومن النافعية على جواز نسخها خلافا للجصاص وعلم الهدى والناضى الى زيد والشيعين ومن تبعهما الثاني ان يكون التوقيت والتأيد قيديين للعكس ظاهرا لانصافهم والصوم يجب ابداء فان الفعل اصل في العمل والمختار في النزاع اعمال الثاني فيكون ابداء قيدا ليجب ويحتمل ان يكون ظرفا للصوم فان نسخه يجوز عند الجمهور ويجعل على خلاف الظاهر من اعمال الابعاد لا عندهم للجمهور ان ابدية الفعل المكلف به لا ينافى عدم ابدية التكليف به لجواز اختلاف زمانيهما كما ان تقييده برزمان يجامع عدم تقييد التكليف به بخصوص غدا فاته قبله او نسخ اليوم ولما خرب ان ورود النسخ على الصوم الدائم والموقت يجعله غير دائم وغير موقت بذلك الوقت لانه لا ينافيهما وعلى وجوبه يستلزمه لانه اذا لم يجب جاز تركه فلم يدم فبين دوام الصوم ونسخ وجوبه منافاة لمنافاة تقيض كل لازم للزمومه فيكون مبطلا له خصوصية التأيد كما في تأيد الوجوب بعينه المبحث الرابع في شرط النسخ (وشرطه التمكن من الاعتقاد لا الفعل) اعلم ان شرطه عندنا هو التمكن من عقد القلب فانه كافى

يمضي بعد وصول الامر الى المكلف زمان يسع الفعل المأمور واختلافه في جوازه
 قبل التمكن منه وذلك يتصور بوجهين احدهما ان يرد النسخ بعد التمكن من
 الاعتقاد قبل دخول وقت الواجب كما اذا قيل صوموا غدا ثم قيل قبل الصبح
 لا تصوموا والثاني ان يرد النسخ بعد دخول وقت الواجب قبل انقضاء زمان
 يسع الواجب كما اذا قيل صم غدا ثم شرع في الصوم قبل انقضاء اليوم الذي شرع
 في صومه قيل لا تصم فذهب اكثر الفقهاء وعامة اهل الحديث والمتأخرين ونحو
 الاسلام الى ان الشرط هو التمكن من عقد القلب بدون التمكن من الفعل واختاره
 رحمه الله وذهب ابو منصور المازيني والقاضي ابو زيد والنصاف وبعض اصحاب
 الشافعي الى ان الشرط هو التمكن من عقد القلب والفعل معا بالمعنى المذكور
 للتمكن فعلى هذا الخلاف صار كل من الصورتين المذكورتين محلا للتزاع على
 ما اشار اليه رحمه الله بقوله فكل من النسخ قبل دخول وقته او بعده وقبل مضى
 ذلك القدر محل النزاع وقالوا هذا الخلاف مبني عن ان الاصل عند الفرقة الاولى
 عمل القلب والنسخ بيان انتهاء مدته لانه يكون كافيا في المقصود بالتشريع
 كما في المنشأ به فان المقصود بانزاله مجرد عقد القلب بحقيقته ولانه اقوى من عمل
 الجوارح لتوقفه عليه قربة ولانه لا يحتمل السقوط بوجه بخلاف العمل الا ترى
 ان التصديق لا يحتمل السقوط بوجه والاقرار باللسان قد يسقط فمكان عمل
 القلب اصلا وعند الفرقة الثانية ان الاصل عمل البدن لانه المقصود بكل امر
 ونهى نصا وكل ما هو مقصود بهما فهو المتصف بالحسن والقبح والنسخ لبيان
 انتهاء مدته فلونسخ قبل التمكن يكون بآوجه لا وجهما بين الحسن والقبح في حالة
 واحدة في شيء واحد وهو الفعل الذي ورد الامر به ثم نسخ بالثبوت عنه قبل التمكن
 منه واستلذت الفرقة الاولى بوجه الاول ان النسخ قبل التمكن من الفعل واقع
 والوقوع دليل الجواز وذلك لانه روي ان النبي عليه السلام امر بخمسين صلاة
 ليلة المعراج ثم نسخ ما زاد على الخمس قبل التمكن من الفعل لا قبل التمكن من عقد
 قلب النبي عليه السلام بل بعد عقد قلبه واعترض عليه بان هذا الحديث غير ثابت
 والمعتزلة يتكبرون المعراج ومن اقر به من غيرهم ينكرون نسخ خمسين صلاة بالخمس
 ويجهله من زيادات انصاف والحاكين مستدلان بلزوم التمكن من الاعتقاد مع
 عدم هذا التمكن في حق الامة لعدم علمهم بذلك مع كونهم مأمورين به فان الامر
 بخمسين صلاة لم يكن للنبي عليه السلام خاصة بل له ولايته ولوسلم ثبوته فهو
 محقق للدلائل العقلية الذي ذكره الفرقة الثانية آنفا والخبر الحالف للدليل ان عقلي

وعند المعتزلة والاصفي من الشافعية
 والجصاص وابي زيد شارحهم الله
 تعالى التمكن من الفعل ايضا وهو ان يمضي
 بعد وصول الامر الى المكلف زمان يسع
 الفعل من وقته المتقدر له شرعا ولا يكتفي
 بما يسع جزأ منه فكل من النسخ قبل
 دخول وقته او بعده وقبل مضى ذلك القدر
 في محل النزاع وبناؤه على ان الاصل عندنا
 عمل القلب والنسخ بيان انتهاء مدته
 ككفايته مقصودا نارة كما في انزال المنشأ به
 وكونه اقوى المقصودين اخرى لتوقف كون
 العمل قربة عليه بدون العكس وعدم
 احتمال السقوط دونيه وعندهم عمل
 البدن لانه المقصود بكل تكليف نصا
 والنسخ لبيان انتهاء مدته فلونسخ قبل
 كان لنا خبر المعراج حيث نسخ الزائد على
 الخمس من الخمسين قبل التمكن من الفعل
 لانه عقد النبي عليه السلام قبله وهو
 الاصل وعقد جميع المكلفين ليس بشرط

غير مقبول ولو سلم عدم المخالفة فلا نسلم ان ذلك كان فرضا بطريق العزم بل قوض اليه ذلك فاذا اختار الحس تقرير ذلك فرضا اجيب بان الحديث مشهور تلقته الامة بالقبول فلا وجه لانكاره كالتواتر والثقل كما رووا اصل المعراج رووا فرض خمسين صلاة ونسخها على ما ثبت في الصحيحين وغيرهما والنبي عليه السلام اصل هذه الامة وكان مبتلي بالاعتقاد والقبول في حقه وحق امته ويجوز ان يبتلي بامته لو فور شفعته عليهم كما ابتلي بنفسه وليس بمخالف للدليل العقلي المذكور ولا يلزم منه بداء ولا اجتماع الحسن والقبح ببيانه على ما في الكشف انه لا تثبت حقيقة الحسن للفعل المأمور به بالتصديق من الفعل قبل وجوده لان الحسن صفة له فلا يتحقق قبل وجوده ولا بد للنسخ من تحقق المأمور به ليكون النسخ بيانا لانتهاء حسنه ومثبتا لقبح ما يتصور من امشاله في المستقبل ثم لما جاز النسخ بالاجماع بعد التمكن من الفعل قبل حصول حقيقته لا بد من ان تكون صحته مبينة على ما يجوز كون الاعتقاد مقصودا بالامر كالفعل ليصلح النسخ بيانا لانتهاء حسنه اذ لم يصلح ان يكون بيانا لانتهاء حسن الفعل لاستحالة انتهاء الشيء قبل وجوده ولما جاز ذلك بعد التمكن من الفعل لما ذكرناه ولم يلزم منه بداء واجتماع الحسن والقبح في شيء واحد جاز قبل التمكن من الفعل ايضا لوجود هذا المعنى وقد ثبت في الحديث انه صلى الله عليه وسلم سأل التخفيف عن امته غير مرة وكان موعى عليه السلام يحثه على ذلك وذلك دليل انه لم يكن مقوضا الى رايه بل كان استخضاعا على وجه التخفيف بعد الفرضية الثاني ما ذكره نحر الاسلام من ان النسخ صحيح بالاجماع بعد وجود جزء من الفعل او مدة تصلح للتمكن من جزء منه وان كان طاهر الامر لم يحتل كله لان الادنى يصلح مقصودا بالابتداء بالامر فكذلك عقد القلب على حسن المأمور به وعلى حقيقته يصلح ان يكون مقصودا منفصلا عن الفعل الا يرى ان الله تعالى ابشانا بما هو متشابه ولا يلزمنا فيه شيء غير اعتقاد حقيقته فدل ان عقد القلب يكفي في صحة النسخ هذا كلامه وليس مراده بجزء من الفعل ما هو المتبادر منه حتى يرد عليه ان دعوى الاجماع فيه مخالفة لما ذكرنا آنفا من انه احدى صورتى محل الخلاف بل مراده على ما قرره صاحب الكشف انه اذا امر بالفعل مطلقا بان قيل افعلوا كذا في مستقبل اعماركم يجوز نسخه بالهي عنه بعد وجود اصل الفعل الذي هو جزء مما يتناول مطلق الامر وبعد مضي جزء من الزمان يسع اصل الفعل ولولا النسخ لكان الامر ممتنا ولا يجمع العمر وليس المراد بالجزء ان الامر اذا ورد بفعل مثل صلوا ركعتين

وهم لا ينكرون المعراج بمعنى الاسراء الى المسجد الأقصى لشبونه بالكتاب بل بمعنى الصعود الى السماء والحديث مشهور ومتلقى بالقبول لا يمكن انكاره كالتواتر فيكون حجة عليهم المبحث الخامس في النسخ (ويجوز) النسخ (بين الكتاب والسنة) يعني يجوز نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة والكتاب بالسنة والسنة بالكتاب فتكون اربعة اقسام الاول كنسخ الوصية للوالدين بآية الموارث والثاني قوله عليه السلام كنت تنهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها ولا خلاف في صحة هذين القسمين (وخالف الشافعي رحمه الله في المختلفين) اي نسخ الكتاب بالسنة ونسخ السنة بالكتاب واستدل على الاول بوجوه الاول انه مطعنة للطاعن فانه يقول خالف ما رزعم انه كلام ربه والثاني انه تعالى قال ما ننسخ من آية او ننسخها نأت بخير منها او نصلها والسنة دونه وليست من لذه تعالى والثالث انه عليه السلام قال تكثروا الحديث من بعدى فاذا روي لكم عن حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى الحديث وهو دليل على رده عند المخالفة والرابع انه تعالى قال قل ما يكون لي ان ابده من تلقاء نفسي الى آخره

فالنسخ لبذل والجواب عن الاول ان
الطعن الباطل لا عبرة به كيف وانه في نسخ
الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة واردة ايضا
فان المصدق يتيقن ان السكك من عند الله
تعالى والمكذب يطعن في السكك من جهله
وعن الثاني ان المراد والله تعالى اعلم خبرية
الحكم او منلية في حق المكاتب حكمه
او ثواب كسورة الاخلاص تعدل ثلث
القرآن ولا شك ان السنة ايضا من لدنه
لانه لا ينطق الا بالوحي سيما اذ لم ينسب على
الخطأ ومن الثالث ان ذلك الحديث غير
صحيح لانه مخالف للنص الدال على وجوب
اتباع الحديث مطلقا ولو سلم فامراده
حديث لا يقطع بصدقه بدليل سياق
الحديث حيث لم يقل فاذا جمعتم في
فامراده فاعرضوا ذلك الحديث الذي
لا تعلم صحته على كتاب الله تعالى فان
مخالفة فردوه لانه ان لم يعلم تاريخه يحمل
على المقارنة فيرد عدم قوته على المعارضة
وان علم فان تقدم على الكتاب فقد نسخ به
فوجب رده وان أنكر عنه وجب ايضارده
لانه لا يصلح ان ينسخ به الكتاب
وعن الرابع ان المراد بالتبديل وضع لفظ
لم ينزل مكان ما انزل ولو اراد التبديل
في المعنى فالسنة ايضا من عنده تعالى
وقدس كما سبق فلا يكون التبديل بها
تبديلا من تلقاء نفسه عليه السلام
وعلى الثاني بوجهين الاول انه مطعنة
للطعن كما سبق

او صوموا غدا فيعداد جزء من الصلاة او جزء من الصوم او بعد مضي زمان
يسع جزءا من الصلاة او الصوم يجوز لنسخه بالاجماع لان ذلك من الصور
المتنازع فيها انتهى فكان مراده بالجزء هو الاصل الداخل فيما يتناوله فطابق
الامر الثالث ان الفعل لا يصير قربة الا بالعزيمة بالاتفاق وعزيمة القلب قد نصير
قربة بلا فعل فكانت عزيمة القلب اصلا مستقلا من غير شرط في كونه قربة
وما كان كذلك فهو اولي ان يكون مقصودا بالابتلاء فيكون في جواز النسخ (قوله
وهو الاصل) اي النبي عليه السلام هو الاصل في عزيمة قلبه عن الامة كقرآنة
الامام بالنسبة الى الاموم (قوله وهم لا ينكرون المعراج) انوا انكروا اصل
المعراج لا يكون خبر المعراج حجة عليهم وانما انكروا الصعود الى السماء والحديث
الوارد فيه مشهور لا يقبل الانكار فيكون حجة عليهم (قوله وليس من لدنه
تعالى) فكان مخالفا لقوله تعالى نأت حيث اسند الى ذاته (قوله ان الطعن الباطل
لا عبرة به) يعني ان اردتم قولكم لجواز نسخ الكتاب بالسنة لزم ان يكون مطعنة
للطعن الطعن الحق فاللازمة مدووعة وان اردتم الطعن الباطل فبطلان اللازم
ممنوع كيف وان دليكم هذا جاري في نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة
والمدعى مختلف (قوله خبرية الحكم او منلية) اي لا خبرية في اللفظ والنظم ومن
الظاهر ان يكون حكم السنة اثباتا خيرا مما في الكتاب المنسوخ حكمه او ثوبا
او مثالا بخلاف اللفظ فان لفظ القرء ان خير من لفظ الحديث بخواصر كثيرة
من الاجازة والاحكام القرء آيد (قوله ولا شك ان السنة ايضا) جواب عن
قولهم وليست من لدنه تعالى (قوله سيما اذ لم ينسب) لا يخفى عليك ما في هذا
الترقي من الضعف لان احتمال التنبيه على الخطأ انما يتصور فيما اذا كان علم النبي
اجتهادا لا وحيا فوضعية انهم اختلفوا ان علم الرسول كله عن وحى او عن اجتهاد
في بعض قالت فرقة كله عن وحى وقالت فرقة بعض عن اجتهاد ثم اختلفت
هذه الفرقة منهم من قال لا يلزم التنبيه على خطأهم في اجتهادهم ومنهم من قال
انهم ينهون على خطأهم وهو الاصح فلا وجه للترقي المذكور بعد ذكر الوحي
(قوله فامراده) اي بقوله حديث في الحديث المذكور (قوله حيث لم يقل اه)
اي بدل قوله فاذا روى (قوله ان المراد بالتبديل اه) يعني ان المراد بالتبديل
في قوله تعالى ما يكون لي ان ابذله ايس التبديل في المعنى بل المراد بالتبديل
في اللفظ ومن المعلوم انه لا يلزم من كون السنة ناسخة للكتاب كونها مبدلة
لفظ الكتاب ولو اراد التبديل في المعنى لا يلزم تبديل معنى الكتاب من تلقاء

نفسه ايضا لان السنة من عنده تعالى فلا يكون التبديل به سائدا بل من تلقاء نفسه (قوله فلا يكون ما جاء به رافعا) والارم ان يكون مبينا ورافعا معا (قوله ان المراد بالتبيين التبليغ) يعني لان سلم ان دلالة الآية على كون السنة بيانها لجواز كون المراد من التبيين المذكور في التبليغ فلا ينافي كون الكتاب ناسخا ورافعا ولو سلم ان المراد بالتبيين معناه الحقيقي وان النبي عليه السلام اي السنة مبين لكن لا ينافي كون الكتاب ناسخا للسنة لان النسخ مبين ايضا ولو سلم ان النسخ ليس بمبين بل مبدل لكنه لا ينافي كون النبي عليه السلام مبينا في الجملة وانما ينافي كونه مبينا من كل الوجوه فيجوز ان يكون الكتاب ناسخا للسنة ويكون النبي عليه السلام مبينا لاطلاق الكتاب واجماله وعمومه وثبوته انه يجوز ان يكون مبينا لما ثبت من الاحكام ناسخا لما ارتفع منها فكان النبي عليه السلام مبينا في الجملة ناسخا في الجملة (قوله والاجماع لا ينسخ شيئا ولا ينسخ بشيء) اما الاول ففيه خلافية عيسى بن ابان وبعض المعتزلة فانهم قالوا يجوز النسخ بالاجماع واحتجوا بما روى ان عثمان رضي الله عنه لما حجب الام عن الثلث الى السادس بالاخوين قال ابن عباس كيف تحجبهم باخوين وقد قال تعالى فان كان له اخوة فلهم السادس والاخوان ايضا باخوة فقال عثمان حجبهم باخوتك يا غلام فدل هذا على جواز نسخ الكتاب بالاجماع فاذا جاز نسخ الكتاب به جاز نسخ غيره به ايضا وبان الاجماع حجة قطعية كالكتاب والسنة فيجوز ان ينسخ به كما جاز بهما واحتج الجمهور بان النسخ لا يكون الا في حياة النبي عليه السلام لابعده بالاتفاق والاجماع لا يكون الا بعد حياته عليه السلام لانه لا اجماع بعده رأيه في حياته واذا وجد منه رأي في شيء فلا بد من الرجوع الى رأيه لانه منفرد في رأيه فكان البيان الموجب للعلم هو رأيه المسموع منه لا الاجماع ففي زمان الاجماع لم يبق النسخ مشروعا حتى ينسخ به وبان الاجماع اما ان يكون عن نص او لا وعلى التفسيرين فلا ينسخ به اما اذا كان عن نص فلان النص حينئذ هو النسخ لا الاجماع واذا لم يكن عن النص فالدليل الاول اما قطعي او ظني فان قطعيا كان الاجماع على خلاف القاطع فيكون باطلا فلا يكون ناسخا وان كان ظنيا فذلك الظني لم يبق مع الاجماع على خلافه دليلا لان شرط العمل به رجحانه واذا ثبت للظن وقد اتى في معارضة القاطع له وهو الاجماع فلا يثبت به حكم فلا يتصور رفعه ونسخه ولا تفصيل في كل من هذين الدليلين بين كون الاجماع ناسخا للكتاب والسنة والاجماع لكن نفي الاسلام ذكر في آخر باب حكم الاجماع ان نسخ الاجماع بالاجماع

والثاني انه تعالى قال وانزلنا عليك الذكر
لتبين للناس ما جاء به رافعا والجم
الاية فلا
يكون ما جاء به رافعا والجواب عن
الاول ما سبق في المراد بالتبيين التبليغ
وعن الثاني ان المراد بالاجماع
ولو سلم فالنسخ بيان املا الحكم ولو سلم
فبديل على ان النبي مبين في الجملة ولا ينافي
كونه ناسخا ايضا (والاجماع لا ينسخ)
شيئا (ولا ينسخ) ثبت لان الاجماع بعد
عهد الرسول عليه السلام كقوله

جائز وان لم يجوز نسخ الكتاب والسنة به وبين الفرق بان الاجماع لا ينعقد بخلاف
الكتاب والسنة فلا يتصور ان يكون ناسخا لهما ويتصور ان ينعقد اجماع
لمصلحة ثم تبدل تلك المصلحة فينعقد اجماع آخر على خلاف الاول قلنا ان الاجماع
الثاني ان دل على بطلان الاجماع الاول لم يجوز ذلك لان الاجماع لا يكون باطلا
اذلا اجماع على البطلان وان دل على صحة الاجماع الاول لكن الاجماع الثاني جعل
الفعل بالاول حراما من بعد لم يجوز ذلك الابدليل شرعي متجدد وقع لاجله الاجماع
من كتاب اوسنة او بدليل كان موجودا لكن خفي عليهم من قبل ثم ظهر ذلك لهم
والكل باطل لاستحالة حدوث كتاب اوسنة بعد وفاته عليه السلام وعدم جواز
خفاء الدليل الذي يدل على الحق عند الاجماع الاول على كلهم لاستلزامه اجماعهم
على الخطأ والجواب عن تمسك المجوزين بحديث عثمان انا لانسخ فيه فانه
يتوقف على ان الآية المذكورة افادت عدم حجب ما ليس باخوة قطعا وعلى
ان الاخوين ليسا باخوة قطعاً فان كلامهم هذا لو ثبت بدليل ظاهر وجب حمله على
خلاف ظاهره دفعا للنسخ ولكن لم يثبت شيء منهما قطعاً فان الاولى فرع ثبوت
مفهوم الخلاف ولم يثبت ذلك وان ثبت فبظاهرها لا بقطعي والثانية فرع ان الجمع
لا يطلق على اثنين ولم يثبت ذلك وان ثبت فبظاهرها لا بقطعي لان ثبوته ليس
بطريق الحقيقة بل بالمجاز ولو سلم ثبوتهما بقطعي لكان يجب تقدير نص قطعي دال
على حجبهما من الثالث الى السادس ليكون النسخ به والا لكان الاجماع على خلاف
القاطع فكان خطأ وأنه باطل وعن تمسكهم الثاني ان مجرد القطعية لا يفيد مع
فوات زمان النسخ واما الثاني وهو ان الاجماع لا ينسخ بشيء ففيه خلاف بعض
الاصوليين حيث قالوا اذا اجتمعت الامة على قوانين فهو اجماع على ان المسئلة
اجتهادية يجوز الاخذ بكليهما ثم يجوز اجماعهم على احد القولين فاذا اجمعوا
عليه بطل الجواز الذي هو مقتضى ذلك الاجماع وهو معنى النسخ والجواب عنه
لانسخ لم جواز ذلك فانه مختلف فيه ايضا ولو سلم فلا يكون نسخا لان الاجماع
الاول مشروط بعدم الاجماع الثاني فانتفاؤه عند الاجماع الثاني انما هو
بانتفاء شرطه لا بالنسخ واحتج الجمهور بان الاجماع لو نسخ فاما بنص قاطع
او باجماع قاطع او بغيرهما وكلاهما باطل اما الاول فلانه يلزم ان يكون الاجماع
على الخطأ لانه خلاف القاطع وهو محال واما الثاني فلانه ابعد من الاول
للاجماع على تقديم القاطع على غيره فيلزم خطأ ذلك الاجماع كما في الاول مع فيه
من تقدم الاضعف على الاقوى وهو خلاف المعقول ثم لا يخفى عليك ان ما ذكره

الشارح من الدليل يصلح دليلا للمستثنين معا تأمل (قوله) وأما سقوط نصيب
المؤلفة قلوبهم (اختلفوا في سقوط نصيب المؤلفة بأنواعهم الثلاثة المذكورة
في كتب الفقه بعد النبي عليه السلام على ثلاثة أقوال قيل بطريق نسخ ما ثبت
بالكتاب وهو قوله تعالى إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها
والمؤلفة قلوبهم بالإجماع وقيل بطريق انتهاء الحكم بانتفاء علته لأن إعطاء النبي
عليه السلام كان لدفع شرهم وإعزاز الدين وبعد ما انتهت هذه العلة بقوة الإسلام
فانتهى الحكم أيضا بالإجماع واختاره رحمه الله وقيل بطريق نسخ ما ثبت
بالكتاب بدليل ناسخ لأن إجماعهم على السقوط يدل على ناسخ إذا إجماع بلا سند
غير مقبول لكن لا يلزم من ناسخ هذا الدليل في محل الإجماع بل الواجب الحكم
بشيئته قيل وهذا أقوى الوجوه لأن الإجماع لا ينسخ الكتاب على ما عرفت
وإن الحكم لا يحتاج في بقائه إلى العلة كالرمل في الحج حيث انتهت العلة والحكم
باقى فيجوز بقاؤه بعد انتفاء علته (قوله وكذا القياس) اختلفوا في القياس هل
يكون ناسخا أو منسوخا توضيحه أن القياس أما مقطوع أو مظنون فالمقطوع وهو
ما يكون حكم أصله والعلة ووجودها في الفرع قطعيا ينسخ في حياته عليه
السلام بالقطعي ناسخا كان ذلك القطعي الناسخ أو قياسا بصورة ذلك أن ينسخ
حكم الأصل بنص مشتق على علة متحققة في الفرع فينسخ حكم الفرع أيضا
بالقياس على الأصل فيتحقق قياس ناسخ وآخر منسوخ مثاله أن ثبت حرمة
الربا في الذرة بقياس على البر منصوص العلة ثم ينسخ حرمة الربا في البر تنصيصا
على علة مشتركة بينهما وبين الذرة فيقياس عليه ويرفع حرمة الربا فيها فيكون
ناسخا للقياس بالقياس ولو ورد نص ينسخ الربا في الذرة كان نسخا للقياس بالنص
وأما بعد حياة النبي عليه السلام فلا ينسخ إذ لا ولاية للنسخ للأمة بل النسخ
مختص بزمن النبي عليه السلام نعم قد يظهر أن القياس كان منسوخا بان يظهر
نسخ حكم أصله كما إذا قاس الذرة على البر بعد النبي عليه السلام ثم اطلع على
نص ناسخ حكم البر فيبان له أن حكم الذرة أيضا كان منسوخا في زمن النبي عليه
السلام والمظنون وهو ما لا يكون قطعيا بعض ما ذكر في المقطعي أو كله قطعيا
لا يكون ناسخا ولا منسوخا ما أنه لا يكون ناسخا فلان ما قبله أي الذي يفرض
كونه منسوخا ما قطعي أو ظني فإن كان قطعيا لم يجوز نسخه به لأن نسخ المقتوع
بالمظنون غير جائز وإن كان ظنيا تبين بالقياس زوال شرط العمل بذلك المظنون
أعني رجحانه على معارضه لأن عمله مشروط بعدم ظهور معارض راجح

وأما سقوط نصيب المؤلفة قلوبهم في زمن
أبي بكر رضي الله عنه فليست سقط سببها إلا الإجماع
(وكذا القياس) يعني أنه لا ينسخ
ولا ينسخ لأنه لا كان مظنرا كان الناسخ
والمسوخ في الحقيقة نص لا نفسه على أنه
لا ينسخ بعده عليه السلام كما سبق والبردة
في عمله بالنص

او مساوي فلا يجب العمل به عند ظهوره، ارض رابع سواء قلنا كل مجتهد مصيب
او قلنا ان المصيب واحد واذا كان مشروطا بعدم ظهور معارض كذلك كان
الواجب العمل به ما لم يظهر معارض كذلك وقد عمل به قبل ظهور معارض
كذلك فلم يرجع حكمه قبل ظهور معارضه ثم بعد ظهور معارض كذلك
لاحكم له حتى يرفع فلا نسخ على التقديرين اي قبل ظهور معارضه وبعد ظهوره
بل انما يمل بعد ظهور معارضه لزوال شرط عمله وامانه لا يسكون منسوخا
فلان ما بعده لا بد ان يكون قطعيا او ظاهريا او بايما كان فقد بان زوال شرط
العمل به هذا كله عند الجمهور وقال بعض النافعية كابن سريج انه يجوز النسخ
بالقياس المظنون لانه يمان مثل ما جاز التخصيص به بخلاف النسخ به ايضا واجب
بانه منقوض بالاجماع والعقل وخبر الواحد فانه يجوز التخصيص بكل منها
ولا يجوز النسخ اذا عرفت هذا فاذكره الشارح فظاهر في القياس انطبعي تأمل
(قوله يجوز ان يكون اخفاءه) هذان الشرط المختلف فيهما للنسخ وفيه اشارة
الى شرط آخر يختلف فيه ايضا وهو جواز النسخ بلا بدل وعدم جوازه فقال
الجمهور يجوز النسخ بلا بدل واحتجوا عليه بوجهين الاول بناء على متابعة المصلحة
وهو ان ان لم نقل برعاية المصلحة فلا اشكال لانه مختار يفعل ما يشاء وان قلنا برعاية
المصلحة فلا استحالة عقلا ايضا بل وازان تكون المصلحة في النسخ عنه بلا بدل اي
بلا اثبات حكم آخر متعلق بذلك الفعل الذي ارتفع عنه الحكم المنسوخ كالا باحة
عند نسخ الوجوب او الحرمة والثاني انه واقع والواقع دلائل الجواز كنسخ وجوب
الامساك بعد الفطر بلا بدل ونسخ تحريم ادخال لحوم الاضاحي بلا بدل وقال
بعض الاصولييين لا يجوز النسخ بلا بدل لقوله تعالى ما ننسخ من آية او ننسخها فان
يخير منها فانه يدل على لزوم البديل والجواب انها شرطية لا تقتضي وجود النسخ
فضلا عن الدلالة على البديل وانه ليس يحل النزاع لان النزاع في جواز نسخ الحكم
بلا بدل لا في نسخ اللفظ والاية على تقدير دلائلها على البديل فانما تدل عليه في نسخ
اللفظ لان الضمير راجع الى الآية وهي لفظ ولو سلم انها تدل على نسخ الحكم ايضا
لكن خص الحكم عنها بما ذكره الجمهور ولو سلم بقاؤها على العموم امكنها
تدل على عدم النسخ بدون الاثبات بما هو خير والنسخ بلا بدل خير من ابقاء الحكم
لمصلحة يعلمها ولو سلم انها تدل على ان النسخ لا يقع بدون البديل لكنه لا يلزم منه
عدم الجواز وهو المتزاع واستدل بعضهم على لزوم البديل في النسخ بقصة ابراهيم
عليه السلام فانه امر بذبح ولده ثم نسخ ذلك لورود القدا بعد ذبح الشاة اما الاول

وان وجد القياس (والناسخ) اي الحكم
الذي يفيزه النسخ (يجوز ان يكون
النسخ) من المنسوخ بالاثبات (وقد بان
اشق منه) في الاصح خلاف ما بعض
المكلمين والشافعي رحمه الله تعالى
يجب ان يكون مثلها واخفا قوله تعالى
نأت بخير منها او مثلها قلنا لا اعتبار
بكون خيرا لان فيه فضل الثواب ولنا اعتبار
انه يجوز ان يكون المصلحة في النقل من
الاخف الى الاشق كما يجوز ان تكون
في عكسه وسواء ان كل من عليه الصيام
كان في ابتداء الاسلام مخيرا بين الصوم
والغدي ثم صار الصوم خيرا وكذا الخمر كان
حلالا في الابتداء ثم نسخ (لا ينسخ
الحكمة اشق من الاباحة) (بالاحاد)
المتواتر كتابا او سنة
لان المتظنون لا يقابل القاطع

فقله تعالى افعل ما تؤمر واما الثاني فلانه لو لم ينسخ لكان تركه الى ذبح الشاة
 معصية واجواب ان هذا ليس بنسخ اذ لا رفع ههنا ولا بيان للانتهاء بل هو
 استخلاف وجعل للذبح الشاة بدلا عن ذبح الولد اذ الغداء اسم لما يقوم مقام
 الشيء في قبول ما يتوجه اليه من المكروه ولو كان ذبح الولد مرتفعاً لم يحتاج الى قيام
 شيء مقامه وحيث قام الخلف مقام الاصل لم يتحقق تركه المأمور به حتى يلزم الاتم
 فان قيل هب ان الخلف قام مقام الاصل لكنه استلزم حرمة الاصل اعني ذبح الولد
 وتحريم الشيء بعد وجوبه نسخ لا محالة اجيب باننا لانسلم كونه نسخاً وانما يلزم
 لو كان حكماً شرعياً وهو ممنوع فان حرمة ذبح الولد ثابتة في الاصل فتراتب
 بالوجوب ثم عادت لقيام الشاة مقام الولد فلا يكون حكماً شرعياً حتى يكون
 ثبوتها نسخاً للوجوب وتوضيح ما ذكره ان حكم النسخ يجوز ان يكون
 اخف من حكم المنسوخ او مساوياً له بالاتفاق واخيراً في كونه اشق من حكم
 المنسوخ جوزه الجمهور وهو الاصح ومنعه البعض واحتجوا عليه بوجوه الاول
 قوله تعالى نأت بخير منها او مثلهما والاشق ليس بخير ولا مثل فيجب ان يكون
 اخف او مساوياً له قلنا الاشق قد يكون خيراً منه باعتبار الثواب الثاني ان
 قتلهم الى الاشق ابعد من المصلحة فلا يجوز قلنا رعاية المصلحة فيه ممنوعة ولو سلم
 ذلك لانسلم انه ابعد من المصلحة لجواز ان تكون المصلحة في الاشق بعد الاخف
 لعلمه تعالى اياه وان لم نعلمه ولو سلم ذلك لكنه منقوض باصل التكليف فانه ثقل من
 البراءة الاصلية الى الاشق فينبغي ان لا يجوز وانه جائز بالاتفاق الثالث
 قوله تعالى يريد الله ان يخفف عنكم يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر
 والنقل الى الاشق بخلاف هذا فلا يريد الله تعالى قلنا لانسلم عموم التخفيف
 واليسر والعسر في هاتين الآيتين بل هي مطابقة فلا تنافي النقل الى الاشق
 الا ثقل بالنسخ ولو سلم عمومها فسياق الآيتين يدل على ارادة ذلك في المآل
 لا في الحال فلا ينافي النقل الى الاشق في الحال والمراد بالتخفيف في المآل هو
 تخفيف الحساب وباليسر هو كثير الثواب ولو سلم انه لم يرد بهما ذلك لكن يجوز
 ان يكون محجازاً من باب تسمية الشيء باسم عاقبته مثل لدو الموت وابو الخراب
 ولو سلم انه يكون للحال لا للمآل ولا محجازاً من باب تسمية الشيء باسم عاقبته لكنه
 يجوز ان يكون مخصوصاً بما يقع من النسخ بالاشق على ما سنذكره كما هو مخصوص
 بانواع التسكين الشاقة واحتج الجمهور عقلاً بانه ان لم نعتبر المصلحة فالامر واضح
 لانه يقل ما يشاء وان اعتبرت فلعلم المصلحة في الاشق وسما بانه لو لم يجز لم يقع لكنه

وقع في مواضع منها التخيير بين الصوم والفدية في ابتداء الاسلام فانه كان واجبا
 في الابتداء ثم نسخ به عيين الصوم فيما بعد ولا شك ان الزام احدا من بعينه اشق
 من التخيير ومنها ان صوم عاشوراء ~~كان~~ هو الواجب فنسخ بصوم رمضان
 وصوم شهر اشق من صوم عشرة ايام ومنها الحبس في البيوت كان هو الواجب
 على الزاني في الابتداء ثم نسخ بالحد والجلد وهو اشق ومنها كان الحجر حلالا
 في الابتداء ثم نسخ ولا شك ان الحرمة اشق من الاباحة (قوله واما استدارة اهل
 قبا) جواب عن تمسك المجوزين واهم فيه وجهان آخران احدهما ان النبي عليه
 السلام كان يرسل اسناد العصابة الى الاقطار بتبليغ الاحكام مبتدأة وناخنة من
 غير فرق بينهم فلولم يقبل الاحاد في جواز نسخ المتواتر لما وجب القبول ولما جاز
 للرسول عليه السلام ان لا يفرق بينهما واجيب بان الارسال وجوب القبول
 صحيح لكن لا نسلم ان خبر الواحد ~~يكون~~ ناسخا للمتواتر وان وقع ذلك فيجعل
 على القرآن المفيدة لاقطع بالانضمام اليه كما قيل في خبر استدارة اهل قبا والثاني
 ان قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحى الي تحريما على طاعه يطعمه نسخ بغيره عليه
 السلام عن اكل كل ذي ناب من السباع والنبه عن كل ذي ناب من باب خبر
 الاحاد واذا جاز نسخ القرآن بالاحاد ففي الخبر المتواتر من السنة اولى اجيب
 عنه بوجهين احدهما منع ان هذه الآية منسوخة فانما لا تدل على اباحة الجميع
 حتى يكون تحريم كل ذي ناب ناسخا لها فانها انما تدل على عدم وجدان المحرم وعدم
 وجدان المحرم لا يدل على اباحة الجميع ولقائل ان يقول ان عدم الوجدان من
 الشارح يدل على الاباحة وان لم يدل من غيره والثاني ان معنى الآية لا اجد
 الا ان محرما فيكون موقفا فلا يكون منسوخا فيكون حل كل ذي ناب باقيا على
 اصل الاباحة ونهيه عليه السلام رافع للحل الاصل وهذا ايضا ليس بنسخ (قوله
 بالادلة القاطعة) اي بالخبر المتواتر كذا قيل واعترض عليه بان علمهم بالتوجه الى
 بيت المقدس لم يكن بالخبر المتواتر بل بمشاهدتهم توجه رسول الله اليه فلا يكون
 مانعا فيه لان مانع فيه في عدم نسخ الخبر المتواتر بخبر الاحاد ويمكن ان يجاب
 عنه لان نسلم ان الكلام في نسخ الخبر المتواتر بل في نسخ الكتاب والسنة المتواترة
 قولاً كانت السنة او فعلا وفعله عليه السلام ذلك متواتر (قوله كلاهما قطعان)
 قيل الخبر الواحد بتلك القرآن اما ان يبلغ الى قوة المتواتر في القطع اولا والاقل
 ممنوع والثاني غير دافع فقوله كلاهما قطعان ممنوع ويمكن ان يجاب عنه
 باختيار الشق الاول وابطال المنع المذكور بمطالبة السند ولو سلم انه لم يبلغ قوة

واما استدراجه اهل قبا الى مكة في صلواتهم
 بخبر الواحد مع نبوت التوجه الى بيت
 المقدس بالادلة القاطعة وعدم انكار
 الرسول عليه السلام ذلك فقبيل لا فائدة
 القطع بالقرآن فان بدأ منسوخا عليه
 السلام بخبره في مثل ما قرينة صدقه
 عادة فالناسخ والمنسوخ كلاهما قطعان
 وقيل الثابت بالتواتر اصل الحكم ولا نسخ
 فيه وانما النسخ في بقاءه حال احتمال
 ظني لشكوه بالاستصحاب لان احتمال
 النسخ قائم في كل حال فالناسخ والمنسوخ
 كلاهما ظنيان (وينسخ) المتواتر
 (بالمشهور) لان النسخ من حيث يانته
 يجوز بالاحاد كبيان الجملة ومن حيث
 تبدله بشرط التواتر فيجوز بالتوسط
 بينهما عملا بالنسبين (ويجوز نسخ) ثابت
 بالادلة اي دلالة النص (مع) نسخ
 (الاصل) اتفاقا

المشهور انكنا لا كلام في بلوغه حد الشهرة والمتواتر يجوز نسخه بالمشهور لكن بآياه
 قوله قطعان (قوله لثبوتها بالاستصحاب) فان قيل ان البقاء لو ثبت
 بالاستصحاب وهو ليس بحجة عندنا لزم ان لا يكون نص ما في حياة النبي عليه
 السلام حجة الا في حال نزوله وهو باطل قلنا ان اردتم به عدم كونه حجة بالنسبة
 الى من التزم الحكم حال النزول فهم ليسوا محتاجين الى الحجة بل النص حجة لهم
 في مدة بقائهم وان اردتم بالنسبة الى غير من التزم الحكم حال النزول فهو بالنسبة
 اليه حال ايجاب الاحال بقاء وقد تقدم نحو هذه من قبل (قوله ملزومه) اي ملزوم
 حكم الفرع اعني حرمة الضرب بالنسبة الى حرمة التأنيف (قوله يعني اذا نسخ
 حكم اصل القياس لا يبق حكم فرعه) اختلف في هذه المسئلة قيل اذا نسخ حكم
 اصل القياس نسخ معه حكم الفرع ايضا وقيل لا والاول مختار ابن الحاجب
 والذي ظهر من كلام المصنف انه المختار عند الحنفية لكنه قال اكمل الدين ان
 المختار عند الحنفية ليس ذلك بل هو الثاني واحتج على الاول بان حكم الاصل هو
 الموجب لا اعتبار العلة فيه فاذا ارتفع خرجت العلة عن العلية فلا يتحقق الفرع
 املا يلزم وجود المعلوم بدون العلة واعترض عليه باننا لانسلم ان حكم الاصل هو
 الموجب لا اعتبار العلة فيه بل العلة هي الموجبة لحكم الاصل ولا يلزم من انتفاء
 انتفاءها لجواز ان يبق حكم الفرع فظهر ضعف ما ذكره الشارح ان نسخه
 يوجب الغاء علة وحج على الثاني اي مختار الحنفية بوجهين احدهما
 ان حكم الفرع تابع لدلالة حكم الاصل على علة الاصل لحكم الاصل كالتعوي
 في المسئلة المتقدمة فان حكم التعوي تابع لدلالة المنطوق بالحكمة ولا يلزم من
 انتفاء حكم الاصل انتفاء دلالته على علة الاصل فلا يلزم من انتفاء حكم الاصل
 بالنسخ انتفاء حكم الفرع واجيب بانه يلزم من زوال الحكم زوال العلة المعبرة
 فيه فيزول الحكم مطلقا لانتفاء الحكمة الموجبة له ورد بان المراد بالحكمة الموجبة
 ان كان العلة الموجبة له فلا نسلم ان زوال الحكم يستلزم زوالها لجواز بقاء الحكم
 بعد زوال الموجب ولو سلم ذلك لكن لان نسلم زوال دلالته عليها وبها يتم المطلوب
 وان كان غيرهما فلا نسلم زوال الحكم مطلقا فانه يلزم بقاء العلة بلامعقول وهو غير
 جائز والذاتي انكم حكمتم بانه انتفاء حكم الفرع بالقياس على انتفاء حكم الاصل بغير
 علة والقياس بدونهما غير معتبر واجيب باننا ما حكمنا بانتفاء حكم الفرع قياسا
 على انتفاء حكم الاصل بل حكمنا بانتفاء حكم الفرع لانتفاء علة وفيه نظر لانه
 يتا في ما ذكر في الجواب الاول ان زوال الحكم يستلزم زوال الحكمة المعبرة فيزول

(واختلافه) نسخ (احدهما) بدون
 الاخره قيل يجوز مطلقا لانها ما يدلان
 متغايران فجاز رفع كل بلا آخر قلنا لا يعيد
 التقاير اذا ثبت الاستلزام وقيل لا يجوز
 مطلقا اما من طرف الاصل فلا ان حكم
 الاصل ملزومه كتحريم التأنيف
 والضرب فرعه الا لزم ملزوم رفع المازوم
 واما من طرف التعوي فلا انه تابع ولا
 يبق بدونه قلنا التسبعية في الدلالة والفهم
 لا في ذات الحكم والمرجع في النسخ ذاته
 لا دلالة لفظ فلا يتم (وهو نسخ الثابت
 بجواز نسخ الاصل بدونه) وهو نسخ الثابت
 بالدلالة دون الاصل لانك قد عرفت ان
 حكم الاصل ملزوم كتحريم التأنيف
 والضرب ورفعه الا لزم يستلزم رفع المازوم
 بلا عكس بخلاف القياس يعني اذا نسخ
 حكم اصل القياس لا يبق حكم
 فرعه لان نسخه يوجب الغاء علة
 وعليها يترتب الحكم وبانتفاءها ينتفي
 الفرع (يعرف الناسخ بالتاريخ) بان يعلم
 ان نصا قابلا للاستحجية متأخر عن نص
 قابل للاستحجية

الحكم مطلقا لا تنفاه حكمته فان اراد بالحكمة العلة فزيفه قد تقدم ثمة (قوله بان يعلم ان نصا قاطعا) اي يعلم في حياته عليه السلام او بعد موته ولذا قدم على القسم الثاني مع ان الثاني اصرح في الدلالة على النسخ لانه يخص بحياته عليه السلام (قوله كحديث كنت نهيتكم) فان الامر بزيارة القبور في هذا الحديث دال على نسخ النهي عنها وكحديث كنت نهيتكم عن ادخال الحوم الاضاحي ألا فادخروها (قوله او تنصيص الصحابة خلافا لمن لا يرى التمسك بالاثار) اي بقول الصحابة وفيه نظر لان عامة شيوخ الحديث على ان النسخ لا يعرف بقول الصحابي هذا نسخ وذا المنسوخ فان تعيين الصحابي قد يكون عن اجتهاده ولا يجب اتباع المجتهد فيه واما اذا عارض المتواتر فلم يعلم تاريخه ما ولا نص فيه من رسول الله وعين الصحابي احدهما فقال هذا نسخ لذلك فهل يسمع فيه قوله او لا ففيه توقف لان دليل قبول قوله يعارض دليل منعه اما دليل قبوله فهو ان النسخ لا يكون بخبر الواحد بل بالمتواتر وخبر الواحد انما هو معين للنسخ لانسخ لانه علم ان احدهما نسخ والاخر منسوخ بدون خبر الواحد ثم عينه خبر الواحد فان قيل انه لما يصلح ناسخا فكيف يصلح دليلا معينه له قلنا الشيء قد لا يقبل ابتداء وقبل فيما اذا كان المآل اليه كما لا يقبل الشاهدان في الرجم للزني ويقبلان في الاحصان الذي مآله الى الرجم وكشهادة النساء لا تقبل في النسب وتقبل في الولادة التي ما آله الى النسب فكذا قول الصحابي لا يكون ناسخا لكنه يكون دليلا على تعيين النسخ وما آله الى النسخ واما دليل منعه فهو انه يتضمن نسخ المتواتر بقول الواحد وهو غير جاز فاذ تعارض دليل منعه وقبوله توقفوا فيه لانه صار من قبيل ما لا يعرف فيه النسخ والمنسوخ بطريق صحيح وهو معرفة التاريخ واخبار الرسول صريحا ودلالة اجماع الامة على ان هذا نسخ وذا المنسوخ فان قيل يجوز ان يكون مراده بتنصيص الصحابة اجماعهم عليه قلنا ان اراد اجماعهم في زمن النبي عليه السلام فزمانه عليه السلام ليس زمان الاجماع على ما عرفت وان اراد اجماعهم بعده فهو خلاف التبادر من قوله تنصيص الصحابة ومن قوله خلافا لمن لا يرى التمسك بالاثار لان هذا ليس تمسكا باثر الصحابة بل باجماعهم ولا خلاف فيه وهل تثبت المنسوخية بتقدم المنسوخ في الصحف والناسخية بجدائته سن الصحابي الراوي وبتأخر اسلامه قالوا لا تثبت لان ترتيب الصحف ليس على ترتيب النزول فيجوز ان يقدم النسخ على المنسوخ في الصحف وجدائته سن الصحابي تدل على تأخر صحبته ومنقول متأخر الصحابة

قد يكون

(او تنصيص الرسول عليه السلام)
بأنسخيته (صريحا) كهذا نسخ (او دالة)
كحديث كنت نهيتكم (او تنصيص
الصحابة) خلافا لمن لا يرى التمسك بالاثار

قد يكون متقدما وكذا من تأخر اسلامه قد يكون منقوله متقدما (قوله فالحكم هو التوقف) هكذا ذكره المحقق في شرح المختصر والمذكور في المنتهى والاحكام انه اذا لم يعلم النسخ منهما فالواجب التوقف عن العمل باحدهما او التخيير بينهما قال المحقق المزبور في شرح المنتهى الظاهر اختصاص التوقف بما اذا كانا معلومين والتخيير بما اذا كانا مظنونين انتهى فعلم منه ان اثبات التوقف وفي التخيير على اطلاقهما ليس كما ينبغي (قوله لان فيه رفع حكمهما) يعني حرمة ترك كل منهما معا لانه بعد التخيير لا يحرم ترك كل منهما معا (قوله وقد منعهما البعض) اي منع نسخ التلاوة فقط ونسخ الحكم فقط بعض المعتزلة واستدل عليه بوجهين احدهما ان التلاوة مع حكمها في دلالتها عليه كالعالم مع العالمية والمنطوق مع المفهوم وكما لا يتك العلم والعناية ولا المنطوق فهو مفهوما فكذلك لا يتك التلاوة والحكم لتلازم بينهما وفصل الشارح رحمه الله وجه التلازم وقال ان النص اي التلاوة وسيلة مفضية الى الحكم والحكم مسبب عنها فلا اعتبار لاحدهما بدون الاخر اما التلاوة فلان الوسائل والاسباب لا اعتبار لهما عند انتفاء المقاصد والمسببات كالوضوء لا اعتبار له عند انتفاء الصلاة واما الحكم فلانه مسبب عن التلاوة فلا يبق عند انتفاءها كالمالك الثابت بالبيع حيث لا يبق بعد انتفاء البيع بالنسخ ثم اجاب عنه بان التوسل والتسبب فيما نحن فيه انما هو في حال الابتداء لا في البقاء والنسخ بالنظر الى البقاء فيجوز ان ينسخ بقاء الحكم دون التلاوة وبالعكس بخلاف الصورتين المذكورتين فان التوسل والتسبب فيهما في الابتداء والبقاء معا فلا يفتقر عليهما ما هو موضحه انا لاناسلم ان التلاوة مع الحكم مثل الوضوء مع الصلاة والمالك لان التسبب والتلازم فيهما في الابتداء والبقاء معا فلا يتصور انتفاء احدهما بدون الاخر بخلاف ما نحن فيه فان التلازم فيه في الابتداء لا في البقاء والنسخ بالنسبة الى البقاء فلا يلزم من نسخ احدهما دون الاخر الانفكاك بينهما وذلك لان التلاوة اشارة الحكم وسببه ابتداء لا دواما اي يدل ثبوت التلاوة على ثبوت الحكم ابتداء ولا يدل دوامها على دوامه ولذلك كان الحكم قد ثبت بهامة واحدة والتلاوة تتكرر ايدا واذا كان كذلك فاذا نسخ التلاوة وحدها فهو نسخ لدوامها وبما فيها لاصلها والدليل على الحكم اصلها لا دوامها فلا يلزم نسخ الدليل واذا نسخ الحكم وحده فهو نسخ لدوامه لاصله ومدلول التلاوة هو اصله لا دوامه فلا يلزم نسخ المدلول فلا يلزم انفكاك الدليل والمدلول اصلا بخلاف ما كان التلازم بينهما

(وانذا لم يعرف) النسخ (فالتوقف)
اي قال الحكم هو التوقف (لا التخيير)
كما ظن لان فيه رفع حكمهما واحدهما
حق قطع المجتهد السادس في المنسوخ
(والمسوخ منه) اي من الكتاب اربعة
لانه (اما التلاوة والحكم) المستفاد منها
(معها) كالصنف السابقة فانها كانت
نازلة تقرا ويعمل بها قال الله تعالى ان
هذا في الصنف الاولى صحف ابراهيم
وسوى ولم يبق منها تلاوة ولا حكم
(واحداهما) اي التلاوة فقط او الحكم
فقط وقد منعهما البعض لان النص
وسيلة الى حكمه فلا اعتبار لهما عند
فواته كوجوب الوضوء بعد سقوط
الصلاة وان الحكم لا يثبت الا به فلا يبق
دونه كالمالك الثابت بالبيع بعد انتفاؤه
فلما التوسل والتسبب ههنا في الابتداء
لا البقاء والنسخ بالنظر الى البقاء وهما
في الصورتين في الابتداء والبقاء

في الابتداء والبقاء كما بين العالمية والعلم والمنطوق والمفهوم والوضوح والصلاة
والبيع والملك فانه يلزم بنسخ احدهما بدون الآخر انكسار الدليل عن المدلول
وبالعكس والثاني ان بقاء التلاوة دون الحكم يوم بقاء الحكم وانه ايقاع في الجهل
وهو قبيح فلا يجوز وقوعه من الله تعالى وايضا فيزول فائدة القراءة ان لا يختص
فائدة اللفظ في اقادة مدلوله فاذا لم يقصده ذلك فقد بطلت فائدته والكلام الذي
لا فائدة فيه يجب ان ينزه عنه القراء والحواب عنه ان هذا مبني على قاعدة
الحسن والتج العقليين وقد ابطله كثير وعلى تقدير تسليمه فقواكم وانه ايقاع
في الجهل قلنا لانسلم ذلك وانما يكون كذلك لولم ينصب عليه دليل واما اذ انصب
فلاذ المجتهد يعلم بالدليل والمقدم يعلم بالرجوع اليه فيفتي الجهل وقولكم فيزول
فائدة القراء ان قلنا ممنوع وانما يلزم لو انحصرت فائدته فيما ذكرتم وهو ممنوع
بلوازان تكون فائدته كونه معجزة بصفة صاحبه لفظه وجواز الصلاة بقراءته وحرمتها
على الجنب (قوله وانما اول جوازه اه) حاصله ان لفظ القراء ان حكمين حكم
بتعلق بتلاوته وحكم يتعلق بمعناه ولا يلزم بينهما ما وكلاهما مقصودان منه فيجوز
بناء الحكم المتعلق بمعناه مع ارتفاع تلاوته مع ما يتعلق بهما من الاحكام وبالعكس
(قوله الحكم المستفاد منه) الوجوب والجواز والحل والحرمة (قوله الشيخ
والشيخ اذا زنيا اه) فان تلاوتها منسوخة وحكمها باق الا ان قيل ان
حكمها مختص بالخص والخصنة بالعرف على ما صرح به والمقيد غير المطلق
فكيف يبقى حكمها قلنا التخصيص بمخصص ليس بنسخ وبشجر المغيرة بالاطلاق
والتمييز لا ينافي البقاء واختلف في المنسوخ انه هل يجوز منسه للحدث وتلاوته
للجنب قالوا لا شبه انه لا يجوز فيما نسخ حكمه وبقيت تلاوته لانه قرأه آن حقيقة
ويجوز فيما نسخ تلاوته وبقي حكمه لانه ليس بقراءه (قوله كنسخ اذ الزواني
اه) الاول ثابت بقوله تعالى فاذا نكحتموهما والثاني بقوله تعالى فامسكوهن
في البيوت نسخا بالجلد والرجم مع بقاء تلاوتهما والاعتداد بالحوال ثبت بقوله
تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا وصية لازواجهم متساغا الى الحول
غير اخراج نسخ حكمه مع بقاء تلاوته (قوله او وصف الحكم) عطف على قوله
او احدهما وقوله كالاجزاء مصدر بمعنى الكفاية (قوله اعلم ان العلماء اتفقوا
اه) لماذا كرر نسخ الذات باقسام الثلاثة اعني نسخ التلاوة فقط او نسخ الحكم فقط
او نسخ كلاهما شرع في بيان نسخ وصف الحكم وهو الزيادة على النص تحريره
ان الزيادة على النص اى على العبادة المنصوصة اما ان تكون عبادة مستقلة

ولما اول جوازه من حيث ان اللفظ احكاما
مقصودة كالايجاز وجواز الصلاة
والجواب بقراءته وحرمتها على نحو الجنب
لا يلزم بينهما وبين الحكم المستفاد منه فيجوز
اقراءه ما نسخا كسائر المسببات وثانيا
وقوعه فالتلاوة فقط كما روى عمر بن
الله عنه انه كان فيما انزل الشيخ
والشيخ اذا زنيا فارجهما نكالا
من الله ويراد بهما عرف المحسن والمحسن
لان الشيخوخة تستلزم الدخول
فالتكاح عادة فالجانب كنسخ
اذا الزواني باللسان واما
في البيوت ولا اعتداد بالحوال ووصية
الوالدين ونحو ذلك (او وصف الحكم
كالاجزاء وحرمة ترك الواجب في زيادة
الشرط والجزاء) اعلم ان العلماء اتفقوا
على ان الزيادة على النص ان كانت
عبادة مستقلة بنفسها كزيادة وجوب
الصوم او الزكاة بعد وجوب الصلاة
لا تكون نسخا للحكم المزيد عليه لانها زيادة
حكم في الشرح لا تغيير للاول وانما ان
لم تكن الزيادة متأخرة بقدر عقد القلب
كزيادة رد الشهادة في حشد التذوق
مقارنا للجلد واختلفوا في غير هذين
التصنيفين وهو زيادة الشرط وزيادة الجزاء

بنفسها او غير مستقلة فان كانت مستقلة كزيادة الصوم والزكاة بعد شرعية الصلاة وكزيادة صلاة سادسة على الخمس فالجمهور على انها ليست بنسخ لحكم المزيد عليه لانها زيادة حكم في الشرع بلا تغيير للاول وقيل ان زيادة صلاة سادسة خاصة بنسخ لانها تخرج الوسطى عن كونها وسطى فيبطل وجوب المحافظة عليها الثابت بقوله حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى وانه حكم شرعي وهذا هو النسخ واجيب بانه لا يبطل وجوب ما صدق عليه الوسطى وانما يبطل كونها وسطى وهو ليس حكما شرعيا والشارح رحمه الله لما تكرر هذا المثال قال اتفقوا على ان الزيادة على النص ليست بنسخ ان كانت عبادة مستقلة اذ لا خلاف فيما ذكره من الامثلة ويمكن ان يقال انه ادعى الاتفاق لعدم اعتداده بهذا الخلاف لانه اضعفه لا يخلل الاجماع وان كانت غير مستقلة فان كانت الزيادة مقارنة للمزيد عليه بحيث لا تتأخر عنه بقدر عقد القلب فلا تكون نسخا ايضا بالاتفاق لفقد شرط النسخ وهو التأخر عن المنسوخ بذلك القدر كزيادة رد الشهادة في حد القذف مقارنة للجلد فانها ليست مستقلة بنفسها في كونه حدا ومقارنا للجلد بل فصل حيث قال الله تعالى فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا وان لم تكن مقارنة للمزيد عليه بل تتأخر عنه بقدر عقد القلب وهو محل النزاع ومثاله بثلاث صور احدها زيادة جزء وذلك بان تكون الزيادة مع المزيد عليه جزئين لعبادة بحيث لو افرد المزيد عليه لم يعتبر عبادة كزيادة ركعة ثالثة في الفجر بحيث صار الفجر مجموع الركعات الثلاث والثانية زيادة شرط للاولى ولا يكونان جزئين لعبادة كزيادة الطهارة في الطواف والايان في كنارة العين والظهار والثالثة ان ترفع تلك الزيادة مفهوم الخلاف للاولى مثل ايجاب الزكاة في المعلوفة بعد قوله في المغنم السائمة زكاة فان تلك الزيادة ترفع مفهوم الخلاف للاولى المزيد عليها فاختلفوا في هذه الصور الثلاث على ستة اقوال الاول انه نسخ مطلق واليه ذهب الحنفية الثاني انه ليس بنسخ مطلقا واليه ذهب الشافعية الثالث ان كانت الزيادة ترفع مفهوم الخلاف فنسخ والا فلا الرابع ان غير الزيادة المزيد عليه فنسخ والا فلا واليه ذهب انصاف عبد الجبار الخامس ان اتحدت الزيادة مع المزيد عليه بحيث يرتفع التعدد والاتصال بينهما فنسخ والا فلا واليه ذهب الغزالي السادس وهو المختار عند بعض المحققين ان الزيادة ان رفعت حكما شرعيا بعد ثبوتها بدليل شرعي فنسخ والا فلا قالوا وهذا هو حقيقة النسخ على ما مر فالشارح رحمه الله تكرر الصورة الثالثة من الصور الثلاث

لأن مفهوم المخالفة لما لم يكن ثابتا عند الحنفية يجب إخراجهم عن محل النزاع
 مع الحنفية ألا يتصور رفعه بالزيادة عندهم فانحصرت الأقوال مع الحنفية
 في خمس ثم لما كان القول السادس في الحقيقة النسخ الذي عرفه الحنفية به على
 ما تقدم فلامعنى بل جعل هذا القول قولاً مقابلاً للحنفية بل هو عين قول الحنفية
 ولذا جعل الشارح أجزاء الأصل في الموضوعين حكماً شرعياً مدلولاً للامر حتى
 يكون رفعه بزيادة شرط أو جزء نسخاً كما جعل الزيادة بالتخيير رفعاً لحكم شرعي
 وهو الحرمة فبقى القول المقابل للحنفية ثلاثة الشافعية والظاهرى عبد الجبار
 والغزالي واختلفوا في تفسير تغيير المزيد في قول عبد الجبار ففسره ابن الحاجب
 بأن يصير وجود المزيد عليه بمنزلة العدم ثم مثله بثلاثة أسئلة الأول زيادة ركعة
 في صلاة الفجر والثاني زيادة عشرين جملة على ثمانين في حداثا والثالث
 التخيير في ثلاثة أمور بعد التخيير في أمرين كما يقال صم أو اعتق ثم يقال صم
 أو اعتق أو اطعم ولا يخفى عليك أن المثال الثالث مشكل على التفسير المذكور
 لأن أحد الأمرين لا يكون بمنزلة العدم على تقدير التخيير بين الثلاثة الأمور بل
 يحصل الأيمان بالمأمور به على تقدير الأيمان بأحد الأمرين الأولين اللهم إلا أن
 يوجه ويقال إن ترك المزيد عليه وهو ترك الأولين مع فعل الثالث غير محرم وقد كان
 محرماً قبل الزيادة فصار كالعدم في انتفاء الحرمة عنهما كذا ذكره الشارح
 المحقق في شرحه وفسره في المحصول بأن يصير وجوده كالعدم بأن يكون المزيد
 عليه بحيث لو يؤتى به كما هو قبل الزيادة يجب الإعادة والاستئناف ولا يخفى عليك
 أن هذا التفسير إنما يستقيم في المثال الأول فقط إذ لو فرضنا كون الفجر ثلاثاً فن
 صلى ركعتين وسلم يجب عليه الإعادة بثلاث ركعات بخلاف المثالين الآخرين
 إذ لو اختصر على ثمانين جملة لا يجب الزيادة عشرين من غير إعادة ثمانين وكذا
 لو أتى بأحد الأمرين أعنى الصوم والاعتاق كان كافياً من غير وجوب شيء آخر
 عليه والحاصل أن قول عبد الجبار لا يخلو عن اضطراب بآية تفسير كان ولم هذا
 لم يذكره رحمه الله على أن عبارتهم مختلفة في تقريره ذهب عبد الجبار فالشارح
 المحقق قرره في شرح المختصر بما ذكرناه اتباعاً لابن الحاجب وقال الامد
 في الأحكام أن كانت الزيادة قد غيرت المزيد عليه تغييراً شرعياً بحيث صار المزيد
 عليه لو فعل بعد الزيادة على حسب ما كان يفعل قبلها كان وجوده كعدمه
 ووجب استئنافه كزيادة ركعة في الفجر كان ذلك نسخاً أو كان قد خبر بين فعلين
 فزيد فعل ثالث فانه يكون نسخاً التحريم ترك الفعلين السابقين والافلاو ذلك كزيادة

اما زيادة الشرط فانها ترفع اجزاء الاصيل واجزاء الاصيل بمعنى الخروج عن العهدة حكم شرعي مدلول للامر
كما سبق في مباحث الامر واما زيادة الجزاء فانها تكون ١٩٣

الواجب واحدا فالزيادة هنا ترفع حزمة
ترك ذلك الواجب الواحد والثاني بالتخيير
في ثلاثة بعدما كان الواجب احدا الاثنين
فالزيادة ههنا ترفع حزمة ترك احدهما
الاثنين والثالث بايجاب شيء زاد فالزيادة
ههنا ترفع اجزاء الاصل بمعنى الخروج عن
العهدة وهو حكم شرعي كما عرفت فاندفع ما ذكر
في التلويح ان معنى الاجزاء امتثال الامر
او الخروج عن العهدة ورفع وجوب القضاء
وذلك ليس بحكم شرعي ولو سلم فلا امتثال
بفعل الاصل لم يرتفع وما ارتفع وهو عدم
توقفه على شيء آخر ليس بنسخ لانه مستند الى
العدم الاصيل (قال الشافعي رحمه الله)

زيادة الشرط والجزاء ليست بنسخ بل هي
(بيان محض لان الزيادة) على الاصل (ضم
وتقرير) للاصل (والنسخ رفع وتبديل)
له فكيف يتحدان فهي في حقوق الله تعالى
كزيادة عبادة مستقلة وفي حقوق العباد كن
ادعى القاء وخمسائة فشهد شاهد بالف
واخره وخمسائة (قلنا) لانسلم ان الزيادة
على الاصل تقرير له فانها تفيد رفع الاجزاء
ورفع حرمة الترك (ورفع الاجزاء) في بعض
الصور (و) رفع (حرمة الترك) في بعض
آخر (لا يكون تقرير الاصل) بل تبديلا
فاذا كانت الزيادة نسخا عندنا (فلا يراد
بجزء الواحد والقياس) المفيد للظن
(على المتواتر) المفيد للعلم (والمشهور)
المفيد لطمأنينة الظن (خلافا له) اي
لشافعي فانما لما كانت عنده بيانا محضا
جازت بهما كما ذهب اليه في تخصيص العام

التغريب على الحد وزيادة عشر بن جملة على ثمانين في حد القذف وزيادة شرط
منفصل في شرائط الصلاة كاشتراط الوضوء وهذا مذهب القاضي عبد الجبار انتهى
فعلم منه ان مذهب القاضي ايمن ما ذكره ابن الجواب بل ما ذكره الامدي حيث
اعتبر فيه زيادة التخيير وان زيادة عشرين على ثمانين في حد القذف ليس نسخا عند
القاضي وان صار ثمانين بمنزلة العدم في انه لا يحصل بها اقامة الحد فيقول
مع الشافعي والغزالي وقول الغزالي لما لم يكن معتبرا لم يلتفت اليه فقصر النزاع على
الشافعي (قوله اما زيادة الشرط) كزيادة الطهارة في الطواف والايمان
في الكفارة على ما ذكرناه (قوله كما سبق في مباحث الامر) حيث قال هناك اتيان
المأمور به على وجهه وكما امر به بوجوب الاجزاء بمعنى سقوط القضاء على التنازل
(قوله والثاني بالتخيير في ثلاثة) فتواعتق او صم ثم يقول اعتق او صم او اطعم
فان ترك الاولين مع فعل الثالث غير محرم وقد كان محرما أولا (قوله فاندفع
ما ذكر في التلويح) وجه الاندفاع ان اجزاء الاصل بمعنى الخروج عن العهدة
حكم شرعي على ما ذكره آنفا وانما يخص بمعنى الخروج عن العهدة لان
الاجزاء بمعنى امتثال الامر لاشك في كونه حكما شرعيا على ما تقدم في مباحث
الامر فارجع اليه (قوله قال الشافعي زيادة الشرط) واحتج عليه بوجوه الاول
ما ذكره رحمه الله حاصلا ان حقيقة النسخ لم توجد في الزيادة لان حقيقة تبديل
ورفع للحكم الشرعي وزيادة تقرير للحكم الشرعي وضم حكم آخر اليه والتقرير
ضد الرفع فلا يكون نسخا الا ترى ان الحاق صفة الايمان بالرقبة لا يخرجها
عن ان تكون مستقلة الاعتاق في الكفارة والحاق النفي بالجلد لا يخرج الجلد
عن ان يكون واجبا بل هو واجب بعد الاضمان ايضا فيكون وجوب النفي
والتغريب ضم حكم الى حكم آخر وذلك ليس بنسخ كوجوب عبادة مستقلة
بعد عبادة في حقوق الله تعالى ونظيره في حقوق العباد من ادعى القاء وخمسائة
فشهد شاهد بالف وشاهد آخر بالف وخمسائة تقبل شهادة ثما على الالف لان
الحاق الزيادة على الالف بشهادة الاخر واجب تقرير الالف لاتفاقهما عليه
لا رفعه فلو كانت الزيادة ناسخة لما حثت الشهادة على الالف فاجاب عنه بالمنع
مع البعد وهو اننا لانسلم ان الزيادة تقرير للاصل كيف وانما تفيد رفع الحكم
الشرعي وهو الاجزاء في بعض الصور اعني زيادة الشرط مطلقا وزيادة الجزاء
في صورة واحدة على ما تقدم آنفا وحرمة الترك في صورتين من صور زيادة
الجزاء واذا افاد رفع الحكم الشرعي يكون نسخا لا تقرير او تخصيصا

٤٩ ز في (فلا يراد بالتغريب على الجلد والنية) بقوله عليه السلام الاعمال بالنيات كما ذهب اليه الشافعي رحمه الله
(ولا الترتيب) بقوله عليه السلام ابدأوا بما بدأ الله تعالى به وبقوله عليه السلام لا يقبل الله تعالى صلاة امرئ

حتى يضع الطهوره واضعه فيغسل وجهه ثم يغسل يديه ثم يمسح برأسه ثم يغسل رجله كما ذهب اليه ايضا
(ولا الولاية) اي الموالاة في غسل اعضاء الوضوء ١٩٤ كما ذهب اليه مالك بما روى انه عليه السلام كان

يؤلى في وضوئه او بقله عليه السلام هذا وضوء لا يقبل الله تعالى الصلاة الا به (على آية الوضوء) متعاقب بلا يراد وهي قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا الآية فان كلاما من الغسل والمسح لفظ خاص وضع لمعنى معلوم وهو الاسالة والاصابة والنص باطلاقه يقتضي الجواز على اى وجه كان فزيادة الامور المذكورة عليهم ما ونفع لكم الاطلاق بخبر الواحد ونوقض باشتراط النية في التيمم مع ان النص ساكت عنه واجيب بان النية فيه انما تثبت بالنص لا غير لان التيمم ينبي عنها اذ هو القصد لغة والنية هو القصد فاعترض بانه انما يستقيم لو كانت النية عبارة عن مطلق القصد وليس كذلك بل هي عبارة عن قصد الصعيد لاستباحة الصلاة وهذا اخص منه فالعام لادلالته على اخص فكيف يستفاد ذلك منه اقول الجواب ان الاصل في الشروط المأمور بها ان يلاحظ فيها جهة الشرطية فيكتفى بمجرد وجودها بلا اشتراط النية فيها والقصد في ايجادها وقد يلاحظ فيها جهة كونها مأمورا بها اذا دلت عليها قرينة فيشترط فيها النية والوضوء من قبيل الاول فانه لما كان شرطاً للصلاة ولم تدل قرينة على تلك الجهة لم يشترط فيه النية والتيمم من الثاني فانه وان كان شرطاً ايضا لكن لما وقع التيمم جزاء لا لشرط في قوله تعالى وان كنتم من غيري الى قوله فقيموا صعيدا طيبا علم انه ليس من الشروط التي لا يعتبر فيها القصد فترجح جانب كونه مأمورا به بالضرورة

وما ذكره من الظاهر في حقوق العباد ليس نظير الماشقن فيه بل نظير ما نحن فيه في حقوق العباد هو اختلاف الشاهدين في قدر الثمن بان شهد احدهما بالبيع بالف والاخر بالبيع بالف وخسمائة فانه لا تقبل شهادتهما في اثبات العقد بالف وان اتفقا عليه ظاهر الا ان الذي شهد بالف وخسمائة قد جعل الالف بعض الثمن وانعقاد البيع بجميع المسمى لا ببعضه والذي شهد بالالف جعله كل الثمن وانعقاد البيع به فمن هذا الوجه شهد كل واحد منهما في المعنى عقدا آخر فلا تقبل شهادتهما لعدم نصاب الشهادة في كل منهما وكنذا الحال فيما لو شهد احدهما باجارة الدار بالف والاخر بالف وخسمائة فانه لا تقبل شهادتهما على الف لان الاجارة بالف غير الاجارة بالف وخسمائة وكنا عقدين فلم يوجد على كل واحد منهما نصاب الشهادة كافي للبيع المذكور وهذا لان كلا من البيع والاجارة لا يقبل التجزى بان ينقسم بينهما الثمن او الاجرة في بعض المبيع والمستاجر فلم يتفقا على الاقل من المسمى بخلاف ما ذكره الخصم بان شهد احدهما بالف والاخر بالف وخسمائة من مسئلة الدين فانه ليس نظير ما نحن فيه لان الدين مما يقبل التجزى فلا تكون الزيادة رافعة بل تكون مقررة لما اتفقا عليه فتقبل شهادتهما على الاقل المتفق عليه الثاني ان المطلق عندهم من انواع العام فيقبل التخصيص بمخصص فاذا زيد قيد علم ان المراد بالعام هو البعض فيكون تخصيصا للعام لانسخاله كزيادة الايمان في رقعة كنارة اليقين واظهاره فان الرقعة في عام يتناول المؤمنة والكافرة فخراج الكافرة بقيد المؤمنة تخصيص لا نسخ قلنا التخصيص تصرف في اللفظ ببيان ان بعض ما يتناوله اللفظ بظاهره لولا دليل التخصيص غير مراد به والقيد بما لا يتناوله الاطلاق لان الرقعة مثلا لا تتناول صفة الايمان لان المطلق هو المتعرض للذات دون الصفات فكان التقييد تصرفا في اللفظ متناولا له فلا يكون تخصيصا بل يكون نسخا باثبات نص ناسخ لحكم الاطلاق وهو الاجزاء بدون صفة الايمان الثالث ان الزيادة على النص لو كان نسخا لكان القياس ايضا نسخا لانه زيادة على النص ايضا والازم باطل والمزوم مثله قلنا لانسلم ان كل زيادة على النص نسخ بل الزيادة التي تفيد رفع الحكم الشرعي على ما تقدم نسخ والقياس ليس كذلك اذ لا يفيد رفع حكم المقيس عليه اصلا فلا يكون نسخا (قوله فاذا كانت اه) شروع في تفريع الفروع على اصل الطرفين (قوله في تخصيص العام) فان العام عنده دليل ظني وز تخصيصه بخبر الواحد

والقياس

فاشترط فيه النية من القرينة ضرورة وهذا معنى قول صاحب الهداية وهو ينبي عن القصد

فليتأمل فانه دقيق وبالقبول حقيق (ولا) يراد (الطهارة) عن الحدث على وجه يكون فرضا كما قال

الشافعي رحمه الله بقوله عليه السلام الطواف بالبيت صلاة لان الله تعالى اباح فيه الكلام (على آية الطواف)
وهي قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق فان ١٩٥ الطواف خاص وضع لمعنى معلوم وهو الدوران

وهو باطلا لانه يقتضى جوارحه من المحدث والطاهر فاشترط الطهارة بما ذكر رفع
الحكم الاطلاق بخبر الواحد وهو نسخ
فلا يجوز به واعتراض بان النص مجمل لان
نفس الطواف غير مراد اجماعا فانه قدر
بسبعة اشواط بشرط فيه الابتداء من الحجر
الاسود حتى لو ابتدأ من غيره لا يعتد به حتى
ينتهي الى الحجر وكذا يلزم اعادة الجنب والعريان
والطواف منكوسا واذا ثبت انه مجمل جازان
يلحق خبر الطهارة بآياله والجواب ان الالاسلم
انه مجمل واما ثبوت العدد وتعيين المبدأ
فباخبار مشهورة يجوز بها الزيادة على الكتاب
ووجوب الاعادة ليس لعدم الجواز بل لتكن
النقصان الفاحش فيه كوجوب اعادة الصلاة
المؤداة بالكرهية ولهذا يخبر بالدم بلاعادة
انحياز نقصان الصلاة بالسجدة ولو سلم في
حق العدد وابتداء الفعل لامطلقا اما الاول
فلان باب التفعّل للمبالغة وذلك يحتمل العدد
والاسراع فالحق خبر الاشواط السبعة بآيانه
له لانه استغنى عن الامر لانه لا يدل على
التكرار ونظيره قوله تعالى وان كنتم جنبا
فاطهروا فانه مجمل من حيث احتمال المبالغة
الكمية والكيفية لكن المراد ههنا الكيفية
اجماعا لا جامع بين الاجمال ولما التفتي قلانه
لا بد لتحتق الحركة وتعينها الواجب شرعا مما
قاله ادر حركة اعتبر تعين مبدءا لها شرعا وهو
غير معلوم فالحق خبر الابتداء بآيانه فليتمأمل
(ولا انفاحة و) لا (التعديل) اى
تعديل اركان الصلاة (على الصلاة) كاذب
الى الاول الشافعي رحمه الله بقوله عليه

والقياس على ما تقدم (قوله فلا يزداد تغريب عام) كذا في بعض النسخ وبأباه قوله
على آية الوضوء اى لا يزداد وهو على الجمله بقوله عليه السلام البكر بالبكر جلد
مائة وتغريب عام (قوله والاصابة) اى اصابة البلية (قوله على اى وجه كان)
اى سواء كان بالنية والترتيب والولاء او لم يكن بشئ منها (قوله لحكم الاطلاق)
وهو الاجزاء بدون هذه الامور (قوله مع ان النص) اى نص التيمم (قوله
انما ثبت بالنص) وهو قوله تعالى فتيمموا (قوله فاعتزوا) حاصله ان
النص اعنى قوله تعالى فتيمموا انما يدل لغيره على مطلق النية والنية المعتبرة في التيمم
هى النية المقيدة بقصد الصعيد لاستباحة الصلاة والمطلق لا يدل على المقيد
كما لا يدل العام على اختصاص فكيف يثبت بالنص والجواب ان الفاظ الشارع
لا تخلو عن الدلالة على المعانى الشرعية في عرف الشرع وهذا معنى الثبوت
بالنص لانه لما كان عبارة عن القصد لغة يقال بجمته اى قصده كان لا يخلو
في الشرع عن الدلالة على القصد الشرعى المخصوص (قوله لو كانت النية) المعتبرة
في التيمم (قوله اخص منه) اى من مطلق القصد الذى دل عليه لفظ فتيمموا
لغة (قوله اقول الجواب اه) لا يخفى عليك ان هذا يصلح جوابا عن النقض
وعن الاعتراض المذكور تأمل (قوله علم انه ليس من الشروط التى لا يعتد بها
القصد) اى قصد الصعيد لاستباحة الصلاة كما هو المذكور في الاعتراض وجه
دلالة الآية عليه ان قوله فلم تجدوا ماء فتيمموا يغنى على قوله اذا قمتم الى الصلاة
فاغسلوا وجوهكم والمراد به فاعسلوها للصلاة فكذا قوله فتيمموا للصلاة فدل
بهذه القرينة على قصد خاص مراد في التيمم (قوله والطواف منكوسا)
وهو الطواف يسارا (قوله ووجوب الاعادة) اختلفت عباراتهم في اعادة
الطواف جنبا قال بعضهم الافضل ان يعيده وقيل وعليه ان يعيده وهو يدل على
الوجوب وعليه مشي في الكتاب وقال في الهداية والاصح ان يزوم بالاعادة
في الحدث استحبابا وفي الجنابة ايجابا الفحش نقصان بسبب الجنابة وقصوره
بسبب الحدث هذا في طواف الغرض اعنى طواف الزيارة وهل الامر كذلك
في الطواف الواجب وهو طواف الصدر قالوا انه كذلك واما طواف السنة وهو
طواف القدوم فالوا لا يجب الاعادة عليه لو طافه جنبا لكنه قال في الزيلعي
لو طاف طواف القدوم جنبا فعليه دم ان لم يعد وتجب عليه الاعادة كطواف
الزيارة عزاه الى المحيط (قوله لا مطلقا) فلا يلزم ان يكون مجملا في حق الطهارة
ايضا (قوله اما الاول اه) بيان لوجه كونه مجملا في حق العدد (قوله

السلام لاصلاة الا بقاحة الكتاب والى الثاني الشافعي واخبر يوسف رحمه الله بقوله عليه السلام
لا عرابي اخفى في صلاته قم فصل فانك لم تصل (فرضا) حال من كل ما ذكر من النية الى التعديل لم يقل آية

الصلاة لانها مجملة (بجبر الواحد) متعاق بل ايراد فيكون راجعا الى الكل (ولا الايمان على اربعة) في كفاية العين (بالقياس) على كفاية ١٩٦ انقل ثم اورد علينا بانكم زدت الفاتحة والتعديل

بجبر الواحد حتى وجبا وانما لم تنبت الفرضية لانها لا تنبت بجبر الواحد عندكم لان الفرض عندكم ما ثبت لزومه بدليل قطعي والواجب ما ثبت لزومه بدليل ظني فقد زدت على الكتاب بجبر الواحد ما يمكن ان يراد به وهو الوجوب اجاب عنه بقوله (واما وجوب الفاتحة والتعديل فليس بالزيادة) التي يلزم منها النسخ لاننا لم نقل بعدم اجزاء الاصل لولا الفاتحة والتعديل حتى يلزم النسخ بل قلنا بالوجوب فقط بمعنى انه ياتم تاركه ما عدا ولا يلزم منه النسخ وهذا لا يتصور في الوضوء حتى تكون النية والترتيب واجبين فيه بهذا المعنى اذ لا يمكن جعله بمعنى اتم المتوضئ لتركه لانه مما يسقط كله بلا اتم لسقوط الغير الذي به وجب وهو الصلاة ولا بمعنى انه اتم المصل لتركه مع جواز صلانه والاساوي واجبه الصلاة واقتضى سهوه جبرا وان اريد معنى الاساءة فذا بالسنة كجاء الوعيد على النقص عن الثلاث وهذا سران ابا حنيفة لم يجعل في الوضوء واجبا (الركن الثاني فيما يختص بالسنة) فلما فرغ من المباحث المشتركة بين الكتاب والسنة شرع في المباحث المختصة بالسنة (وهي) اي السنة (ما صدر عن النبي عليه السلام من قول ويختص) اي القول المنسوب الى النبي عليه السلام (بالحديث) فانه اذا اطلق لا يفهم منه الا السنة القولية (او فعل) عطف على قول وهو ظاهر (او تقرير) وهو ان يرى فعلا او قولا صدر من امته فلم يشكر عليه وسكت وهو تقرير منه عليه

لانها استفيد من الامراء) كانه قيل ان الامر لا يدل على التكرار عندكم فكيف لم يتم الاجمال في حق العدد فاجاب بان الاجمال استفيد من صيغة المبالغة لا من صيغة الامر (قوله فليتأمل) اعلمه اشارة الى ان الآية لما كانت مجملة بالنسبة الى العدد والتعيين الواجبين شرعا جاز ان تكون مجملة ايضا بالنسبة الى الظهارة لانها مسموعة منها الشرع ايضا (قوله لا تنبت بجبر الواحد عندكم) فيه اشارة الى ان الفرضية ثابتة بجبر الواحد عند الشافعي وبه صرح ابن الهمام في فرضية الفاتحة عندهم فظهر منه ان فرضية الفاتحة عندهم مثل معنى الوجوب عندنا لا بمعنى الفرض القطعي الذي يكفر منكروه لانها ثابتة بجبر الواحد فكان النزاع ينشأ ويثبت في ان الفرضية هل تثبت بجبر الواحد ام لا (قوله وهذا لا يتصور في الوضوء) دفع لمدرو وهو ظاهر (قوله اذ لا يمكن جعله بمعنى اتم المتوضئ) فيه بحث اذ لا يلزم من عدم اتم لتركه عند سقوط الوضوء بسبب سقوط الصلاة عدم اتم لتركه عند عدم السقوط هذا تمام ما يتعاق بالركن الاول من الكتاب وهو الكتاب ويتلوه ما يتعلق بالركن الثاني وهو السنة (قوله الركن الثاني فيما يختص بالسنة) لما فرغ من مباحث الركن الاول شرع في مباحث الركن الثاني من الكتاب وهو السنة وهي في اللغة الطريقة والعادة وفي اصطلاح الفقهاء هي العبادات النافلة وفي اصطلاح المحققين والاصوليين ما صدر عن النبي عليه السلام غير القرآني من قول او فعل او تقرير والاول مختص باسم الحديث والمراد بالمباحث المختصة بالسنة هي البحث عن كيفية اتصالها بالنبي عليه السلام بانه بطريق التواتر او الشهرة او الاتحاذ القرآني لا طريق له غير التواتر وعن حال الراوي انه معروف او مجهول او مستور عادل او مجروح وعن شرائط الراوي من العقل والضبط والعدالة والاسلام وعن ضد الاتصال وهو الانقطاع وعن محل الخبر وهو الحادثة التي ورد فيها الخبر من العبادات والعقوبات وغيرهما وعن وصوله من الاعلى الى الادنى في المبدأ وهو السماع او المنتهى وهو التبليغ او الوسط وهو الضبط الى غير ذلك مما يأتي في محله والسنة القولية تنقسم الى خبر وانشاء واختلاف في تعريف الخبر وسيأتي بيانه في محله ان شاء الله (قوله لا يفهم منه الا السنة القولية) يريد ان الباء المذكورة داخل على المقصور لان الحديث لا يتجاوز السنة القولية الى الفعلية والتقريرية (قوله وهو تقرير) اي سكوته واثباته ان يقول المسكوت عبارة عن عدم المنع فلا يتصور صدوره لانه عديم والصدور من لوازم الوجود تأمل

(قوله)

وقال كان مسدور السنة عليه السلام
بطريق الوحي احتج الى بيان اوله فقل
(الوحي) في حقه عليه السلام (نوعان)
الاول (ظاهر) وهو على ثلاثة اقسام الاول
ما اشار اليه بقوله (سمع) الذي عليه السلام
(من ملك يمينه) اي يعلم ذلك الملك يقينا
(مبلغا) من جانب الحق تعالى وهو ما نزل
عليه عليه السلام بلسان الروح الامين عليه
السلام كالقرآن والساني ما اشار اليه بقوله
(او وضح له) اي لارسل عليه السلام
(بإشارته) اي بإشارة الملك بلا كلام منه
كما قال عليه السلام ان روح القدس نزلت
في روعي فقال ان نفسي ان تموت حتى
تستكمل رزقيها والثالث ما اشار اليه بقوله
(اولا) لقلبه يقينا بالهام الله تعالى قيل
هو المراد بقوله تعالى ان يكلمه الله بالوحى
اي الهام ما بان اواه الله تعالى اياه بنوره
كما قال تعالى لتحكم بين الناس بما ارسلنا الله
(والكل) من الاقسام الثلاثة (منه) اي
من النبي عليه السلام (حجة على الكل) من
استه يجب عليهم اتباعه (بخلاف الهام
الاولياء) فانه لا يكون حجة على غيره (في النوع
الثاني) (باطن وهو ما بان بالاجتهاد)
والثاني في حكم النص (ومنه بهضمهم
مفتقا) كالاشاعة واكثر المعتزلة لانه لا ينطق
الا عن الوحي بالنص والمقهور من
الوحي ما اتى الله تعالى اليه بلسان الملك
اوغیره ولان الاجتهاد يحتمل الخطأ فلا
يجوز الاعتدال به عن دليل لا يحتمل ولا يجوز
بالنظر الى النبي عليه السلام لوجود الوحي
التامح ولانه لو جازله الاجتهاد لجاز مخالفته

(قوله بطريق الوحي) قالوا ان للوحي كيفيات احداها ان يأتيه الملك في مثل
صلصلة الجرس وهي اشد حالات الوحي الثانية ان يأتيه في صورة الرجل فيكلمه
الثالثة ان ينفت في روعه الكلام نفثا كما قال عليه السلام ان روح القدس نفث
في روعي قبل هذه الكيفية ترجع في الحقيقة اما الى الاولى او الى الثانية لانه
يأتيه في احدي الكيفيتين وينفت في روعه ذات فيه نظر لان في الاولين
يكون الوحي بطريق السمع من جبرائيل وفي الثالثة بطريق الاشارة وان كان
جبرائيل عليه السلام لا يخلو عن احدي الكيفيتين الرابعة ان يأتيه الملك
في النوم وعد من هذه سورة الكوثر الخامسة ان يكلمه الله تعالى لما في البقعة
كما في ليلة الاسراء وفي النوم كما في حديث معاذ اثنى على رسول الله صلى الله عليه وسلم
الملا الاعلى قالوا ليس في القرءان من هذا النوع شيء السادسة ان يلقى الله تعالى
بقليه بطريق الالهام بلا واسطة الملك وهو الذي ذكره المصنف ثالثا قيل وليس
في القرءان شيء من هذا القسم بل كل القرءان وحي بلا واسطة الملك يوما او بقعة
انما عرفت هذا فقوله رحمه الله سمع النبي عليه السلام من ملك يمينه يحتمل كلا
من الكيفية الاولى والثانية لانه في كل من هاتين الكيفيتين يسمع من ملك
يمينه وقوله مبلغا من جانب الحق يخرج الاحاديث الهية النبوية وذلك
لان المنزل من الله تعالى فسمان قسم قال الله تعالى لجبرائيل عليه السلام قل
لنبي الذي انت مرسل اليه ان الله يقول افعل كذا وكذا وامر بكذا وكذا ففهم
جبرائيل عليه السلام ما قاله ربه ثم نزل على ذلك النبي فقال ما قال ربه ولم تكن
العبرة تلك العبرة لكن المعنى من الله تعالى وقسم آخر قال الله تعالى
لجبرائيل اقرأ على النبي هذا الكتاب فنزل جبرائيل بكلمة الله تعالى من غير تغيير
فالقرءان هو القسم الثاني والاو هو الحديث لان اللفظ ليس من الله تعالى
فاخرج هذا القسم بقوله مبلغا لان الظاهر ان المراد بالتبليغ ههنا تبليغ ما سمعه
عليه السلام وما سمعه عليه السلام هو اللفظ لا المعنى لان المعنى ليس من
المسموعات بل من المفهومات وقوله او وضح له بإشارته اشارة الى الكيفية
الثالثة وقوله اولاح لقلبه يقينا بالهام الله الظاهر منه الهام الله تعالى بلا واسطة
الملك فيكون اشارة الى احدي الكيفيتين السادسة فثبت الكيفية الرابعة
والسابعة خالية عن الاشارة (قوله بالنص) وهو قوله تعالى وما ينطق عن
الهموى ان هو الا وحي يوحى (قوله بلسان الملك او غيره) اي في النوم او في
البقعة والاجتهاد ليس من هذا القبيل (قوله ان معنى النص) اعني وما ينطق

عن الهوى أى يصدر نطقه بالقراءة (قوله ما القراء أن الاوحى) أى معنى قوله تعالى أن هو الاوحى يوحى ما القراء أن الاوحى على أن يكون أن نافية والضمير راجعاً إلى القراء أن فعله هذا كان كل من النصين خاصاً بالقراءة أن فلا يمنع جواز الاجتهاد عن النبي عليه السلام ولو سلم أن كلا منهما شاملاً لغير القراءة أن أيضاً لكن لا يلزم منه أن لا يكون حكمه الاجتهادى وحياً بل نطقاً عن الهوى بل كل ما تعبد به بالاجتهاد يجوز أن يكون وحياً فأت برد عليه تعبد به قبل زمان الوحي والبعثة لأنه ليس عن وحى لعدم زمان الوحي بل عن كشف والهيام صدق غير وحى واتبع الشريعة من قبلنا على القول بأنه عليه السلام متعبد قبل البعثة بشريعة من قبلنا (قوله بما جاز بالوحى) وهو الاجتهاد فيه أن اجتهاده عليه السلام إذا كان ثابتاً بالوحى يلزم أن يكون الحكم الثابت بالاجتهاد ثابتاً بالوحى ومراده بكون الحكم الثابت بالاجتهاد وحياً كونه ثابتاً بالوحى لأن يكون نفس الوحى فقوله فالصواب الاقتصار على المنع ليس على ما ينبغي (قوله على مجتهده) على صيغة اسم المفعول (قوله فقال ارى) بضم الهمزة بمعنى اظن (قوله وتحمين الرأى) قال الجوهرى التحمين القول بالحدس وقال فى المصباح تحميت الشيء تخميناً إذا رأيت فيه شيئاً بالوهم أو الظن وهذا هو المناسب ههنا وفى بعض النسخ وتحمير الرأى بالرأى وله وجه لكن الظاهر هو الاول (قوله الحكماء مودون بالاتباع فى الخطأ) فإن قيل الجواز لا يقتضى الوقوع لجواز الخطأ لا يستلزم الامر بالاتباع فى الخطأ لأن الخطأ وإن كان جائزاً لكنه يجوز أن لا يقع أصلاً فلما منع وقوعه على ما دل عليه قوله تعالى عفا الله عنك لم اذنت لهم (قوله فاندفع بهذا التقرير) وجه الاندفاع أن المنوع اتفاق جميع الامة بمجتهدهم ومقلدهم على الخطأ وهو اللازم على تقرير قرار النبي عليه السلام على الخطأ وأما اتفاق عوام الامة غير المجتهدين اللازم من تقليدهم للمجتهد فليس بمنوع لأن عوام الامة مأمورون بالاتباع والتقليد للمجتهد ولو خطأ (قوله المجتهدين) مفعول الاتباع (قوله فصل فيما يتعلق بالقول) أى مما يختص به لا مطلقاً لأن هذا الفصل فى بيان ما يختص به من احواله لا فيما يشترك بينه وبين الكتاب من الاحوال السابقة فى فصل الكتاب من العموم والخصوص والمشارك والمأقول وغيرها (قوله فى كيفية اتصاله بالنبي) قال نفع الاسلام الخبر المتواتر الذى اتصل بك من رسول الله اتصالاً بلا شبهة وانما عدل عنه المصنف حيث اعتبر اتصاله بالنبي عليه السلام لأن الحديث فى اصطلاح المحدثين ما اتصل به

بالنبي

لأن جواز المخالفة من لوازمه لعدم النطق بمطابقة الواقع واللازم باطل بالاجماع والجواب عن الاول أن معنى النص ما يصدر نطقه بالقراءة عن الهوى ما القراء أن الاوحى يوحى الله تعالى اليه سلمنا حصوله لغيره لكنه إذا كان متعبد بالاجتهاد كان حكمه بالاجتهاد أيضاً وحياً لا نطقاً عن الهوى وفيه بحث لأن حكمه بالاجتهاد حينئذ لا يكون وحياً بل ثابتاً بما جاز بالوحى فالصواب الاقتصار على المنع وعن الثاني أن اجتهاده لا يجتاز القرار على الخطأ فتقريره على مجتهده فاطع للاختلال كالأجماع الذى سلمه الاجتهاد وعن الثالث أن المخالفة إنما تجوز لجواز القرار على الخطأ فلما لم يجز لم تجز (وجوزة آخرون) مطلقاً كالكلام والشافعى وعامة اهل الحديث وهو مذهب أبى يوسف من اصحابنا واستدلوا بوجوه الاول أن الاجتهاد واجب عليه عليه السلام لدخوله فى عموم فاعترضوا الثاني وقوعه من غيره من الانبياء عليهم السلام كداود وسليمان عليهم السلام حيث روى أن غنم قوم افسدت زرع جماعة فقتلهم وأعد داود عليه السلام فحكم بالغنم لصاحب الحرث فقال سليمان عليه السلام وهو ابن احدى عشرة سنة غير هذا رقى بالقرينين فقال ارى أن تدفع الغنم الى اهل الحرث ينتفعون بالباقيها واولادها واصوافها والحرث الى ارباب الشاة يقومون عليه حتى يعود كهبيته يوم افسدت ثم يترادون فقال داود عليه السلام القضاء ما قضيت وامضى الحكم بذلك

فإذا وقع من غيره يقع منه أيضا إذا قائل
بالفصل والثالث أنه عالم بعمل النصوص وكل
من هو عالم بها يلزمه العمل في صورة الفرع
الذي يوجد فيه العلة وذلك بالاجتهاد والرابع
أنه ما وجد صاحبها في كثير من الأمور المتعلقة
بالحروب وغيرها ولا يكون ذلك إلا تقريبا
الوجه وتضمن الرأي إذا كانت تطيب
قلوبهم فإن لم يعمل برأيهم كان ذلك إيذاء
واستهزا لا تطيبا وإن عمل فلا شك أن رأيه
أقوى فإذا جازله العمل برأيهم عند عدم النص
فبرأيه أولى لأنه أقوى قلنا هذه الوجوه مما تدل
على الجواز في الجملة ونحن نقول به كما سيأتي
تحقيقه لامطالعنا والزمنا فيه (والخيار)
عندنا (أنه عليه السلام ينتظر الأول) يعني
ينتظر الوحي الظاهر قدر ما يرجو نزوله (ثم)
أي بعد ماضى مدة الانتظار وهي قدر
ما يرجو نزوله وخاف الفتور في الحادثة
يعمل (بالثاني) يعني بالاجتهاد لأن الأول
أصل في حقه والثاني خلف ولا يصار إلى
الخلف إلا بعد العجز عن الأصل كمن يرجو
وجود الماء فعليه أن يطأ به ولا يجمل بالتيمم
مالم يتقض رجاؤه (والأول) يعني الوحي الظاهر
(أولى لاحتمال الثاني) يعني الاجتهاد (الخطأ)
وان لم يقرر عليه القائلون بجواز الاجتهاد له
اختلاف في جواز خطئه في اجتهاده فمنهم من لم
يجوز لانا أمرنا بالتباعد في الأحكام فلجواز
الخطأ عليه الحكماء موزين بالتباعد في الخطأ
والامة معصومة عن الاتفاق على الخطأ لأدلة
الاجماع والخيار أن الخطأ يجوز أقوله تعالى
عفا الله عنك لمدنيتهم فإنه يدل على أنه خطأ
في الأذن لهم لكنه لا يحتمل القرار على الخطأ

بالنبي عليه السلام لا بنا (قوله صكامل في كل قرن) خرج به المشهور
والآحاد (قوله في كل قرن من القرون المعتبرة) أعلم أن في التواتر شروطا صحيحة
وشروطا فاسدة بالنظر إلى الخبرين وبالنظر إلى السامعين أما الشروط الصحيحة
بالنظر إلى الخبرين فتلاثة أحدها استواء الطرفين والوسط في الكثرة والاستناد
إلى الحسن أي بالغ جميع طبقات الخبرين في القرن الأول والثاني والثالث حد
التواتر واليه أشار بقوله أن كانت الرواة في كل قرن من القرون قوما لا يجوز
العقل تواطئهم على الكذب وثانيها كونهم مستندين في ذلك الخبر إلى الحسن لأن
التواتر في الأمور العقلية لا يفيد قطعا فإنه لو أخبر قوم قسطنطينية مثلا عن
حدوث العالم لا يقيد قطعا وإن لم يجوز العقل تواطئهم على الكذب لأن صدق هذا
الخبر مما يقتضيه النظر والاستدلال بنفس أخبارهم وثالثها تعددهم تعددا يبلغ
في الكثرة إلى أن يمنع الاتفاق بينهم على الكذب عادة واليه أشار بقوله قوما لا يجوز
العقل تواطئهم على الكذب وأما الشروط الفاسدة بالنظر إليهم فمنها كونهم عالمين
بالخبر عنه شرطه بعضهم وهو فاسد لعدم الحاجة إليه لأنه إن أريد وجوب علم
الكل به فباطل لأنه لا يمتنع أن يكون بعض الخبرين مقلدا فيه أو ظانا أو مجازفا
وان أريد وجوب علم البعض به فهو لازم مما ذكرناه من الشروط الثلاثة عادة لأن
هذه الثلاثة لا تجتمع إلا والبعض عالم قطعا ومنها اشتراط الاسلام والعدالة
كما في الشهادة شرطه بعضهم مستدلا بأنه لو لم يشترط لأفاد أخبار النصارى بقتل
موسى عليه السلام العلم به وأنه باطل بالضرورة وهو فاسد لأن أهل قسطنطينية
لو أخبروا بقتل ملكهم مثلا يحصل لنا العلم به وإن كانوا كافرا وأما خبر النصارى
بقتل موسى فلاختلال شرط التواتر فيه أما في الأول أو في الأوسط أي قصور
الناقلين عن عدد التواتر في إحدى المرتبتين لا يفيد العلم لعدم عدالتهم
واسلامهم بعد ثبوت عدد التواتر ومنها اتباعا عدما كنهم ومخلافهم شرطه بعضهم
مستدلا بأنه أشد تأثيرا في دفع إمكان التواطئ على الكذب وهو فاسد لأن قوم
بادة واحدة لو أخبروا عن موت ملكهم يحصل لنا العلم مع اتحادهم كنهم ومنها
كونهم لا يصحى عددهم شرطه بعضهم واختاره نفع الاسلام مستدلين بأن قوما
محصورين مما يمكن تواطئهم على الكذب وهو فاسد أيضا لأن الججاج أو أهل
جامع مثلا إذا أخبروا عن واقعة منعهم عن إقامة الحج والصلاة يحصل العلم مع
كونهم محصورين وإلى رد هذه الشروط الفاسدة أشار بقوله ليس لاشتراط
علم كل واحد إلى قوله ولا لتباين أما كنهم وأما الشرط الصحيح بالنظر إلى السامعين

بل ينه عليه في الحال لما ذكرنا أنه يؤدي إلى
 أمر الأمة بالتباعد الخطأ فاندفع بهذا التقرير
 ما قيل هذا منقوض بوجوب اتباع العوام
 المجتهدين مع جواز تقريرهم على الخطأ على
 أن لا نسلم أنه يؤدي إلى الأمر بالتباعد الخطأ
 بل بإيقاع العمل بالاجتهاد الذي هو صواب
 عملاً كما هو مذهب المخطئة أو صواب مطلقاً
 كما هو مذهب المصوبة (فلا يستمرار) أي
 استمرار الرسول على اجتهاده وعدم التنبيه
 على خطئه (دليل الإصابة) في اجتهاده
 (يقيناً) فإنه لو كان خطأ لنبيه عليه السلام
 علم أنه صواب (فلا يجوز مخالفة) أي مخالفة
 الأمة اجتهاده (بمخالف اجتهاده غيره) فإنه
 لما جاز خطئه جاز مخالفته (فصل في
 يتعلق بالقول) الصادر عن النبي عليه السلام
 أخباراً كان أو إنشاء (وفيها إجماع) البحث
 الأول في كيفية اتصاله أي القول (بالنبي
 عليه السلام وهو) أي اتصاله به بوجوه ثلاثة
 لأنه (أما كمال أن كانت الرواة) لذلك القول
 (في كل قرن) من القرون المعتبرة وهي القرن
 الأول والثاني والثالث (قوماً لا يجوز العقل
 نواظرتهم) أي نواظرتهم (على الكذب عادة)
 وأن يجوز نظراً إلى الامكان الذاتي وعدم
 تجويز ذلك ليس لاشتراط علم كل أحد
 ولعدم احصاء عدد المتواترين ولعدم التهمة
 ولالتباين أما كنهم بل لحصول العلم الضروري
 وإن كان البعض مقلداً أو طائفاً أو مجازفاً وعند
 انحصارهم وكفرهم كإخبار الكفرة عن
 موت مسلمتهم واجتماعهم كإخبار الجاهل عن
 واقعة صدقتهم (ويسمى) هذا القسم الكامل
 الاتصال (المتواتر) لتتابع رواته واحداً بعد
 واحد (وهو) أي المتواتر أي ينفذ اليقين

فهم وإن يكون المستمع متاهلاً لقبول العلم بما أخبر به مع عدم علمه بذلك قبله أملاً
 يلزم تحصيل الحاصل وأما الشرط الثاني وهو سبق العلم بمجموع تلك الشروط
 على حصول العلم بخبر التواتر شرطه من زعم أن حصول العلم بالتواتر نظري
 حاصل بالاستدلال لا ضروري وقال الجمهور القائلون بأن حصول العلم بالتواتر
 ضروري أنه لم يشترط سبق العلم بهذه الأمور لأن العلم عندهم حاصل عند خبر
 التواتر بخلاف الله تعالى لا بالزوم العقلي على ما زعمه الحكماء ولا بطريق التوليد
 على ما زعمه المعتزلة فإن خلق العلم له عقيب علمه أن الخبر مشتق على هذه الشروط
 وإن لم يخلق له العلم علم اختلال هذه الشروط أو بعضها فاشتراط العلم بحصول هذه
 الشروط المعتبرة فيه عندهم حصول العلم بخبر التواتر لأن ضابط حصول العلم
 بخبر التواتر سبق حصول العلم بهذه الشروط وإلى هذا أشار بقوله بل لحصول
 العلم الضروري أي بمجرد حصول هذا العلم بلا اشتراط سبق العلم بتلك الشروط
 المعتبرة فيه وفيه أيضاً إشارة إلى عدم اشتراط العلم بالعدد في علم ما هو إلا سبع ومئتين
 من شرط فيه العدد فتقبل أقل عدد يحصل به التواتر خمسة وقيل اثنا عشر وقيل
 عشرون وقيل أربعون وقيل سبعون (قوله وإن كان البعض مقلداً أو طائفاً
 أو مجازفاً) إشارة إلى عدم اشتراط علم كل واحد وقوله وعند انحصارهم إشارة إلى
 عدم اشتراط عدم احصاء عدد المتواترين أي وإن كان حصول العلم الضروري
 عند انحصارهم وقوله وكفرهم إشارة إلى عدم اشتراط العدالة والسلام المشار
 إليه سابقاً بقوله ولا لعدم التهمة وقوله اجتماعهم إشارة إلى عدم اشتراط تباين
 أركانهم (قوله المتواتر) أي المتواتر من السنة لا مطابق المتواتر لأن الاتصال
 الكامل بالنبي عليه السلام ليس بشرط في مطلق التواتر (قوله وهو ينفذ اليقين)
 لما ذكر تعريفه وشروطه شرع في بيان حكمه فقال وهو أي المتواتر ينفذ العلم
 اليقيني الضروري حتى يكفر بما حده في الشرعيات كقتل القراء والصلوات
 الخمس ونحوهما وأما إفادته اليقين فإنه خبر قوم ينفذ بنفسه العلم بصدقه بخلاف
 خبر قوم علم صدقهم بالقرآن الزائدة على الشرائط المعتبرة في المتواتر عادة
 كالقرآن التي تكون على من يخبر عن موت والده من شق الجيوب والتفجع
 وكالقرآن التي تكون على من يخبر عن عطشه فإنه خارج عن المتواتر لعدم إفادته
 بنفسه العلم وبخلاف ما ينفذ العلم بسبب العقل كخبر قوم عن حدوث العالم مثلاً
 على ما تقدم وأما كون ذلك العلم ضرورياً فإنه لا يفتقر إلى توسيط المقدمات
 على ما عرف بالوجدان وكل علم لا يفتقر في حصوله إلى توسيط المقدماتين ضروري

فهذا ضروري ولا نه يحصل لمن لا يتأتى منه النظر حتى الصبيان والسنين ولا نه
لولا يمكن ضروريا السكان نظرياً ولو كان نظرياً بالخازفيه الخلاف عقلا لان شأن العلوم
النظرية كذلك لكنه لم يجز فيه الخلاف واورد عليه شكوك منها انه كاجتماع
الانلق الكثير على اكل طعام واحد وانه ممتنع عادة ومنها انه يجوز الكذب على
كل واحد فيجوز على الجملة ان لا ينافي كذب واحد كذب الاخرين قطعاً ولا نه
مركبة منها بل هي نفس الاحاد اذ ليس فيه غير الاحاد فاذا فرض كذب كل واحد
فقد كذب الجميع قطعاً ومع جوازه لا يحصل العلم ومنها ان العلم بموجبه يؤدى الى
تناقض المعلومات اذا خبر جمع كثير وجمع كثير آخر بنقيضه وذلك محال ومنها انه
يلزم تصديق النصارى واليهود فيما نقلوه عن موسى وعيسى عليهما السلام انه قال
لانى بعدى وهو ينافي نبوة محمد عليه السلام فيكون باطلاً ومنها انه لو حصل به
علم ضرورى لما فرقنا بين ما مثل به من نحو وجود اسكندر وبين العلم بسائر
الضروريات واللازم باطل لانا اذا عرضنا على انفسنا وجود اسكندر وقولنا
الواحد نصف الاثنين فرقنا بينهما ووجدنا الثاني اقوى بالضرورة ومنها ان
الضرورة تستلزم الوفاق فيه وهو منتفى في المتواتر لخصا لفتنا واجيب عن الاول
بانه قد علم وقوع المتواتر عادة بوجود الداعي بخلاف اكل طعام واحد لعدم
العادة فيه وعن الثاني بانه قد يخالف حكم الجملة حكم الواحد فان الواحد جزء
العشرة بخلاف العشرة والعسكر متألف من الاحاد وهو يغلب ويفتح البلاد دون
كل شخص من الاحاد وعن الثالث ان تواتر النقيضين محال عادة وعن الرابع ان
نقل اليهود والنصارى لو حصل بشرائط التواتر يحصل العلم وانما لم يحصل
لعدم شرائطه من وجود جمع كثير في كل قرن وعن الخامس ان المتواتر نوع من
الضرورى وغيره من الضرورى نوع آخر فقد يختلفان للاحتمال النقيض بل
بالسرعة وغيرها وعن السادس ان الضرورى لا يستلزم الوفاق لخلاف العباد فيه
والا لورد عليكم خلاف السوفسطائية فانه خلاف فى الضرورى واعلم ان المتواتر
انما يفيد علماً يقينياً ضرورياً يكون المنقول على طريق التواتر خبر الرسول مثلاً واما
حصول العلم بمضمون ذلك الخبر المتواتر فقد قالوا انه يقينى نظري حاصل
بالاستدلال بترتيب المقدمات بان يقول هذا خبر من علم صدقه بالمعجزة وكل خبر
كذلك يقيد العلم فهذا يقيد العلم فهم اقسامان احدهما حصول العلم بكون
المنقول خبر الرسول وهو يقينى ضرورى خلافاً للسمعية والبراهمية في كونه يقينياً
وخلافاً للبعض في كونه طمأنينة وخلافاً للكعبي وابى الحسين البصرى وامام

الحرمين في كونه ضروريا بل هو نظري عندهم على ما سيأتي بيانه والثاني
 حصول العلم بمضمون ذلك الخبر المواتر وهو يقتضي نظري عندنا خلافا لجمهور
 الاشاعرة والمعتزلة فانهم قالوا الادلة النقلية تفيد الظن لا اليقين مستدلين بان
 افادة اليقين تتوقف على العلم بوضع الالفاظ المنقولة عن النبي عليه السلام بازاء
 كل معنى وعلى كونه مراد الله عليه السلام والاقل انما ثبت بنقل اللغة والنحو
 والصرف واصول هذه الثلاثة ثبتت برواية الاحاد وفروعهما ثبتت بالاقيسة وكل
 من رواية الاحاد والاقيسة يفيد الظن والثاني يتوقف على عدم النقل وعدم
 الاشتغال والمجاز والاضمار والتخصيص والتقديم والتأخير وكل منها لا يجرى
 بانتفاءه بل هو ازمها في نفسها بل غاية الظن ثم بعد الامر الاقل والثاني لا بد من العلم
 بعدم المعارض العقلية الدال على نقيض ما دل عليه النقل اذ لو وجد ذلك
 المعارض يقدم على النقل قطعا اذ لا يمكن العمل بهما معا ولا يقيضهما معا
 وفي تقديم النقل على العقلي ابطال الاصل بالفرع وهو باطل فيقدم العقلي
 بالضرورة بان يأول النقل عن معناه الى آخر مثل قوله تعالى الرحمن على العرش
 استوى لكن العلم بعدم المعارض العقلية ليس بقطعي اذ غاية عدم الوجدان
 وهو لا يستلزم عدم الوجود فقد تحقق ان الادلة النقلية تتوقف دلالتها على امور
 ظنية والموقوف على الظني ظني فلا يوجب اليقين قلنا ان من الاوضاع ما هو
 معلوم لنا بطريق التواتر كلفظ السماء والارض وكاكثر قواعد الصرف والنحو
 في وضع هيئات المفردات والمركبات والعلم بكونه مرادا للشارع يحصل بمعونة
 قرآن مشاهدة من الشارع او متواترة بحيث تدل على انتفاء الاحتمالات
 المذكورة بحيث لا تبقى فيه شبهة اصلا على ما ينشأ في شرحنا على ما رتبناه
 في الكلام واهذا قالوا النصوص الواردة في الصلاة والزكاة والتوحيد والبعث
 ونحوها توجب القطع قطعاً فان قيل سلمنا ان الاحتمالات التسع المذكورة منتفية
 بما ذكرتم لكن احتمال المعارض العقلية قائم اذ لا يجرى بعدمه بمجرد الدليل النقلية
 او بمعونة القرآن قلنا اما في الامور الشرعية فلا خفاء في انتفائه اذ لا مجال للعقل
 فيها فلا يتصور المعارض من قبله فيها ونفيه من قبل الشارع معلوم بالضرورة
 فانه اذا تعين المعنى وكان مراد الشارع فلا يتصور المعارض من قبله واما
 في الامور العقلية فلان العلم بنفي المعارض العقلية حاصل عند العلم بالوضع والارادة
 وصدق الخبر على ما هو المفروض وذلك لان العلم بتحقيق احد المتنافيين يفيد العلم
 بانتفاء الآخر بالضرورة وفيه بحث ذكرناه في شرحنا فليراجع ثمة (قوله

لا يعرف خلقته لان معرفة كونه مخلوقا من ماعصمين لا تثبت الا بالخبر فاذا انكر
 كونه موجبا لعلم لم يحصل له علم بخلقته فان قيل يجوز ان تكون معرفة خلقته
 بالولد لانه لما عاينه انه خلق من مائه اعتبر خلقه نفسه به قلنا ذلك ايضا بالخبر
 فان كون الولد مخلوقا من مائه ليس محسوس ولا معقول قبيح ان الله بالخبر (قوله
 ودينه) لان طريق معرفته بالخبر والسمع سيما في ارجع الى الاحكام (قوله
 ودينه) لان معرفة الاغذية والادوية بالخبر لان فيها ما هو مهماله وما هو
 نافع والعقل لا يجوز التجربة لاحتمال الهلاك (قوله وامه واباه) لان معرفتهما
 بالخبر واذا علمت بطلان قول السنية والبراهمة فاعلم ان قول القائلين
 بالاطمأنينة باطل ايضا لانه يؤدى الى الكفر فان وجود الانبياء ومجراتهم
 لا تثبت سيما في زماننا الا بالنقل المتواتر فاذا لم يوجب يقينا لا تثبت في زماننا
 نبوتهم وذلك كفر باطل (قوله وبكيفية) اعني ضروريته (قوله فلان سلم
 ان لازم الضرورى ضرورى) فيجوز ان يكون العلم بالحاصل بالآثار ضروريا
 ولا يكون لازمه اعني العلم بضروريته ضروريا الا ترى ان نتيجة الشكل الاول
 ضرورى والعلم به ليس بضرورى بل نظرى (قوله كما يحصل) اي زيادة اليقين
 (قوله للمتيقن بوجوده) الجار متعلق بالمتيقن (قوله بعدما يشاهدنا) ظرف
 يحصل هذا عندما اكثر مشايخنا الاصوليين وقال بعضهم ان المشهور يقيد
 العلم اليقيني الاستدلالى الا انه لا يكفر باحد لكونه خبرا واحدا في القرن الاول
 وقال بعض الاشاعرة انه يفيد الظن مثل خبر الواحد (قوله فيه شبهة ضرورية
 ومعنى) اما ضرورة لان الاتصال بالرسول عليه السلام لم يثبت قطعا واما معنى
 فلان الامة ما تناقته بالقبول (قوله وان رواها اكثر من واحد) اعلم احتراز عن
 قول من فرق بين خبر الواحد والاثنين فقبل خبر الاثنين دون الواحد وبعضهم
 قبل خبر الاربعة دون ما تحتها فسوى رحمه الله بين الكل بعد ان لم يبلغ درجة
 التواتر والاشتهار (قوله لان التحضيض المستفاد من لولا) يعنى ان لولا بمعنى
 هلاك التحضيض طائفة من كل فرقة على الذهاب بالتفقه في الدين والانداز بعد
 الرجوع فسكانه يتضمن الامر بالتفقه والانداز على ما هو قاعدة التحضيض على
 الشئ فلو لا افادة خبر الواحد العمل لم يكن للامر بالانداز بعد التفقه فائدة لكن
 امر الشارع لا يخلو عن فائدة فعمل انه يوجب العمل وهذا هو الظاهر من سوق
 كلامه والذي ظهر من كلام السراج الهندى وكشف المنار انه تعالى امر
 الطائفة صريحا بالتفقه والانداز فعلى هذا يكون قوله ليتفقهوا وليتذروا

فيكفر باحد في الشرعيات كنقل التره ان
 والاصوات الخمس واعداد الرسكيات
 والسجديات وسقادر الزكاة ونحو ذلك وقوات
 السنية والبراهمة لا يفيد الا الظن وهو انكار
 لما يقتضيه صريح العقل وقائله سفيه
 لا يعرف خلقته هم هو دينه ودينه وامه
 واباه كالمسوف سفاكية المتكررة للعيان
 (بالضرورة) لانه لا يقتصر الى توسيط
 المتقدمين بالوجدان ولانه يحصل لمن لا يتأق
 منه النظر والاستدلال كالمصبيان خلافا
 للكهفي وابي الحسين البصري وامام الحرمين
 لهم اولا انه يحتاج الى توسيط المتقدمين نحو
 انه خبر جماعة كذا عن محسوس وكل ما هو
 كذلك فهو صدق وثانيه انه لو كان ضروريا
 لعلم ضروريته لان العلم به لم وبكيفية لازم
 بين والجواب عن الاول اننا لانسلم الاحتياج
 بل المعلوم بالوجدان عدمه واعلم ان الترتيب
 لا يستدعي الاحتياج كما في قضايا قياساتها
 معها وعن الثاني اننا لانسلم ان العلم بكيفية
 العلم لازم بين الا يلزم من الشعور بالشئ الشعور
 بصفته ولوسلم فلانسلم ان لازم الضرورى
 ضرورى لا يحتاج الى توسيط المألوم (و) اما
 (فيه) اي في ذلك الاتصال (شبهة صورة
 ان كانت الرواة كذلك) اي قوما لا يجوز العقل
 قواطهم على الكذب (في القرن الثاني) وهو
 زمان التابعين (و) القرن (الثالث) وهو زمان
 تبع التابعين (لا في) القرن (الاول) بل يكون فيه
 خبر الواحد ولذا كان فيه شبهة عدم الاتصال
 صورة وان لم يكن معنى لتلقى العلماء اياه
 في القرن الثاني والثالث بالقبول

(ويسمى) هذا القسم الكامل معنى قنط

(المشهور وهو) أي المشهور (بغير طمانينة
الظن) وهي زيادة قوتين وتسكين يحصل
للفهم على ما أدركته فان كان المدرك يقينياً
فاطمئناناً بزيادة اليقين وكما يحصل
للمتيقن بوجوده بعد ما يشاهد ما فيه
الإشارة بقوله تعالى حكايته عن إبراهيم عليه
السلام ولا يكن ليطعني قلبي وإن كان ظنيماً
فاطمئناناً بربحان جانب الظن بحيث يكاد
يدخل في حد اليقين وهو المراد ههنا وحاصله
سكون النفس عن الاضطراب النسائي عن
ملاحظة كونه آحاداً الاصل بسبب الشهرة
الحادثة فلا يكفر جاحده بل يضال (و) أما فيه
شبهة (صورة ومعنى ان لم تكن) الرواق (كذلك)
أي قوماً لا يجوز العقل قواطعهم على الكذب
في القرنين الأخيرين (ويسمى) هذا القسم
في الاصطلاح (خبر الواحد) وإن رواه أكثر من
واحد مالم يتواتر أو يشتر (وهو) أي خبر
الواحد (يوجب العمل وغلبة الظن بشرائط
معتبرة في الناقل والمنقول) وسياقياً سأنها
(بالكتاب) وهو قوله تعالى فلو لا نفر من كل فرقة
ممن طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا
قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون وله
توجيهان الأول أنه امر الطائفة المتفهمة
بالإنذار وهو الدعوة إلى العلم والعمل لأن
التحريض المستفاد من لولا يتضمن الأمر
فلولا إغفاده العمل لم يكن الأمر مفيداً
والطائفة تتناول الواحد في الأصح ولو سلم فلا
يلزم حد التواتر بالاجماع الثاني أن لعل لا ترجى
وهو على الله تعالى محال فحمل على لازمه
وهو الطلب الجازم فأبواب الحذر من ترك
العمل يستلزم وجوب العمل

صيغة امر (قوله والطائفة تتناولاه) كأنه قيل الطائفة اسم للجماعة
بدليل الحوق هاء التأنيث بها فلا يصح حملها على الواحد والاثني فلا تصلح
الاحتجاج بها فأجاب عنه بأن تتناول الواحد على الأصح فيصلح الاحتجاج بها
واحترازاً بالأصح عما قيل في تفسيرها بأن اسم العشرة وقيل ثلاثة وقيل اثنين
دون الواحد وإنما كان هذا الأصح بدليل قوله تعالى وأشهد عذابهم ما طاعة من
المؤمنين فانهم قالوا المراد بالطائفة فيه الواحد فصاعد على ما روى عن قتادة
(قوله ولو سلم) أي لو سلم أن الطائفة لا تتناول الواحد لكنه لا يلزم أن يبلغ حد
التواتر أعني قوماً لا يجوز العقل قواطعهم على الكذب في القرون الثلاثة وكذا
لا يلزم حد الشهرة أيضاً ولا بد من ضم هذا وإذا لم يبلغ حد التواتر ولا حد الشهرة
يكون آحاداً وان أطلق على العشرة وإذا كان آحاداً ثبت المطلوب فان قيل سلمنا
أنه لا يلزم حد التواتر لكنه لا يلزم الاحتجاج به على وجوب العمل بخبر الواحد لأن
غايته ما تدل عليه الآية الكريمة أن الرجوع وإن لم يبلغ حد التواتر والشهرة مأمور
بالإنذار بما يسمعه ولكن لا يلزم منه وجوب العمل للسامع كالشاهد الواحد
مأمور بإدعاء الشهادة ولا يجب القبول مالم يتم نصاب الشهادة وتظهر العدالة
بالتزكية قلنا وجوب الإنذار مستلزم لوجوب القبول والعمل على السامع
والألم يكن الأمر به مفيداً ولم يجب الحذر على القوم مع أنه واجب على ما دل عليه
قوله تعالى لعلهم يحذرون لأن لعل ليس للترجيح كونه محالاً على الله تعالى بل
لطلب الجازم وإيجاب الحذر عند ترك العمل (قوله الثاني أن لعل لا ترجى) هذا
الوجه هو المشهور في وجه التمسك بالآية المذكورة وردّه ابن الحاسب بأنه بعيد
وبين الشارح المحقق وجه البعد بان ظاهر الآية يقتضي الحذر عقيب الإنذار
بعد التفقه في الدين والمراد بالتفقه في الدين هو فتوى المجتهد في الفروع بقرينة
التفقه والإنذار ونحن نقول بموجبه فان الفتوى يجب العمل بها ولا يلزم منه
وجوب العمل بخبر الواحد لأن على هذا التقدير يخص القوم بالمقلدين دون
المجتهدين الأخذين للأحكام من الأدلة الشرعية الثابتة وذلك يستلزم العمل
بالأدلة الشرعية الثابتة دون خبر الواحد إذ لم يثبت بعد كونه من الأدلة الشرعية
حتى يجب العمل به ولو سلم أنه أعم من فتوى المجتهدين لكنه ظاهر فيه لأنص
فلا يخلو عن احتمال فلا يكون قطعياً فلا يثبت به الأصول والقواعد والجواب
عنه أن الإنذار لا يكون بطريق الفتوى من عند نفسه بل بالأخبار من الشارع
وفي الأخبار من الشارع يستوى المجتهد وغيره بعد السماع فلا يخص بفتوى

المجتهد وقوله فلا يحتلوا عن احتمال فلا يكون قطعيا قلنا الاحتمال الغير الناضئ
 عن دليل غير معتبر فلا يمنع القطع (قوله فانه عليه السلام كان يرسل الافراد من
 اصحابه) فان قيل هذه الاخبار احاد فكيف يحتج بها على كون خبر الواحد حجة
 وليس هذا الادورا ومصادرة على المطلوب اجيب بان افرادها وان كانت احادا
 الا ان جلت بلغت حد التواتر فيحتج بها على ما صرح به في الاستدلال بالاجماع
 ايضا (قوله وخبر سلمان) روى ان سلمان كان من قوم يعبدون الخيل الباق
 فوق عنده انه ليس على شيء وجعل ينقل من دين الى دين طالبا لليق حتى قال له
 بعض اهل الصوامع لعنتك تطالب الجنة وقد قرب اذانها فعليك بيترك ومن
 علامة النبي عليه السلام انه يأكل الهدية ولا يأكل الصدقة وبان بين كنفه
 خاتم النبوة فتوجه نحو المدينة فاسر بعض العرب وباعة من اليهود بالمدينة
 وكان يعمل في تخيل مولاة باذنه حتى هاجر رسول الله الى المدينة فلما سمع بمقدمه
 اتاه بطبق فيه رطب ووضع بين يديه فقال ما هذا فقال صدقة فقال لاصحابه كوا
 ولم يأكل فقال سلمان في نفسه هذه واحدة ثم اتاه من الغد بطبق فيه رطب
 ووضع بين يديه فقال ما هذا فقال هدية فجعل عليه السلام يأكل فقال سلمان
 هذه اخرى ثم تحول خلفه فعرف عليه السلام مراده فالتى رداءه عن كتفه حتى
 نظر سلمان الى خاتم النبوة فاسلم فقبل عليه السلام قوله في الصدقة ثم في الهدية
 مع كونه عبدا (قوله للهمة بالتحاب) ان كانت الشهادة لصديق (قوله اخبارا
 عن معصوم) الظرف مستقر اى ليست الشهادة اخبارا صادرا عن معصوم حتى
 لا تكون مظنة للهمة (قوله ولا الخبر) اى الشاهد (قوله اذا اوجبت)
 خبر لقوله فان الشهادة (قوله فالرواية اولى) يعنى ان الحاق ما نحن فيه
 بالشهادة ليس بطريق القياس بل بطريق الدلالة اذا القياس لا يجري في اثبات
 الاصول واعلم ان ابا الحسين استدلل على وجوب العمل بخبر الواحد بالدليل العقلي
 وقال ان العمل بالظن في تفاصيل الجمل المعلوم وجوبها عقلا واجب عقلا بدليل
 انما كان اجتناب المضار اجمالا واجبا قطعيا وجب اجتناب تفاصيله عقلا مثل
 قبول خبر العدل في مضرة اكل شيء معين فيحكم العقل بان لا يؤكل وفي انكسار
 جدار يريد ان يتنفس فيحكم العقل بان لا يقام تحته وما نحن فيه كذلك لانه عليه
 السلام بعث لتحصيل المصالح وودفع المضار قطعيا ومضمون خبر الواحد تفصيل له
 والخبر يفيد الظن به فوجب العمل به قطعيا واجيب بانه مبني على الحسن والقبح
 العقليين وذلك باطل عند كثير من العلماء وعلى تقدير تسليحه فلان لم ان العمل

(والسنة) فانه عليه السلام كان يرسل
 الافراد من اصحابه الى الاتافي لتبايع
 الاحكام واجيب بقبولها على الانام وانه
 عليه السلام قبل خبر بريرة في الهدية
 وخبر سلمان في الصدقة ثم في الهدية وخبر
 ام سلمة في الهدايا وقول الرسل في هدايا
 الملوك على ايديهم وغير ذلك (والاجماع)
 فان الصحابة والتابعين رضوان الله تعالى
 عليهم اجمعين استدللوا وعادوا به في وقائع
 لا تحصى وشاع ذلك ولم ينكر وذلك يوجب
 العلم العادي باتفاقهم كالقول الصحيح
 وهذا استدلال بالاجماع المنقول بتواتر
 التقدير المستدل لا باخبار الاحاد حتى يدور
 (والمعقول) فان الشهادة مع انها مظنة
 للهمة بالتحاب والتبايع وليست اخبارا
 عن معصوم ولا الخبر مشهورا بالثقة اذا
 اوجبت العمل حتى لو لم يقض بعد
 اليقظة العادلة ككان فاسقا فالرواية
 اولى وكثرة الاحتياج الى الشهادة يعارضها
 عموم مصلحة الرواية وايضا عدالة الراوى
 ترجح جانب الصدق لكون الكذب محظورا
 دينه وعقله فيعقد غلبة الظن فيوجب
 العمل كما في القياس بل اولى اذ لا شبهة
 في الاصل فتدلل في طريق الوصول (وقيل
 لا يوجب العمل ايضا)

بالظن في تفاصيل مقطوع الاصل واجب بل هو اولى للاحتياط ولم ينته الى حد
 الوجوب ولو سلم انتهؤه الى حد الوجوب في العقليات لكان لم يجب مثله
 في الشرعيات ولا يجوز قياسها على العقليات لعدم التماثل بينهما وهو شرط
 القياس ولو سلم ذلك لكانه قياس وهو مع كونه دليلا شرعيا لا عقليا على ما هو
 المطلوب هنا فلا يفيد الا الظن بل وان كان خصوصية الاصل شرطا او خصوصية
 الفرع مانعا والمسئلة اصولية فلا يجري فيها الظن ولهذا عدل الشارع فيها ذكره
 عن القياس الى الدلالة لانه يرد عليه ان الدلالة ايضا من الادلة الشرعية
 والمتصور هنا اقامة الدليل العقلي واستدل قوم عليه عقلا ايضا بان صدق خبر
 الواحد ممكن فيجب اتباعه احتياطيا كخبر المتواتر وقول المفتي واجيب عنه بانه
 قياس لا اصل له فان الاصل اما خبر المتواتر او قول المفتي وكلاهما ضعيف اما
 الاول فلان خبر المتواتر وجب اتباعه لا فادته العلم لا الاحتياط فالجماهير ملغي
 واما الثاني فلان الفرق بينهما ظاهر وهو ان حكم المفتي خاص بقلده في الفتوى
 وحكم خبر الواحد عام في الاشخاص والازمان ولو سلم عدم الفرق بينهما لكنه
 قياس فلا يفيد فلا يجري في الاصول مع انه ليس شرعي لا دليل عقلي وهو
 خلاف المطلوب (قوله يدل على استلزام العمل للعلم) لان الآية الاولى دلت على
 النهي عن اتباع الظن والثانية دلت على الذم باتباع الظن وكل من النهي والذم
 دليل الحرمة فاذا حرم اتباع الظن للعمل لزمه اتباع العلم لانه ثبت ان العمل
 لا يكون الا بالعلم فذهب طائفة الى انه لا يوجب العمل كالا يوجب العلم مستدلا
 باتقاء الا لازم على انتفاء الملزوم وطائفة اخرى الى انه يوجب العلم ايضا مستدلا
 بوجود الملزوم على وجود الا لازم واجاب الجمهور بمنع استلزام العمل العلم القطعي
 مستندي بان اتباع الظن قد ثبت بالدلالة ومنع عموم ما ذكره من الايتين
 لاشخاص والازمان وتأويل العلم بمطلق الادراك لا عم من الجازم وغير الجازم
 وتأويل الظن بمعنى الوهم فيجوز ان يحمل العلم في الآية الاولى على مطلق
 الادراك والظن في الآية الثانية على معنى الوهم واستدل بعضهم على ايجاب خبر
 الواحد العلم بوجهين آخرين احدهما انه مقبول بالاجماع في امور الاخرة من
 عذاب القبر وتفاصيل الحشر والصراط والحساب والعقاب وغير ذلك مع انه لا يفيد
 الا الاعتقاد اذ لا يثبت به عمل من الفروع وثانيهما انه يحتمل الصدق والكذب
 وبالعادلة يترجح جانب الصدق بحيث لا يبقى احتمال الكذب وهو معنى العلم
 واجيب عن الاول بوجهين احدهما ان الاحاديث في امور الاخرة منها ما اشتهر

اعلم ان ظاهرا قوله تعالى ولا تقف ما ليس
 لك به علم ان يتبعون الا الظن يدل على
 استلزام العمل للعلم فذهب طائفة الى انه
 لا يوجب العمل ايضا (لا انتفاء الا لازم)
 وهو العلم فينتهي الملزوم وهو العمل (وقيل
 وهو العلم فينتهي الملزوم) وهو
 يوجب العلم ايضا الوجوب الملزوم
 العمل قلنا لا نسلم استلزام العمل للعلم
 القطعي كيف واتباع الظن قد ثبت بالادلة
 ولا عموم لا يبين في الاشخاص والازمان
 على ان العلم قد يستعمل في الادراك
 جازما كان او غير جازم والظن قد يكون
 بمعنى الوهم فيجوز ان يكون في الآية
 بذلك المعنى البحث (الثاني في شروط
 الراوي) التي اذا فقد واحد منها لا تقبل
 روايته (وهي اربعة) الشرط الاول
 العقل الكامل وهو عقل البالغ على
 ما يأتي في بيان الاهلية ان شاء الله تعالى
 فلا يقبل خبر المعتوه والصبي

فيوجب علم الطائفة ومنهما ما هو خبر الواحد فيفيد الظن وذلك في التفاصيل
والفروع لا في الاصول ومنها ما تواتر واء تضاد بالكتاب وهو في الجمل والاصول
فيه ميد القطع وثانيهما ان المتصور من احكام الآخرة عقد القلب وهو عمل زائد
على العلم فيكفيه خبر الواحد وعن الثاني باننا انسلم ترجع جانب الصدق الى حيث
لا يحتمل الكذب اصلا بل العقل شاهد بان خبر الواحد العدل لا يوجب اليقين
وان احتمال الكذب قائم وان كان مرجوحا والا لزم القطع بالنقيضين عند اخبار
العدلين بهما (قوله اما المعتوه) وهو ناقص العقل من غير صبي ولا جنون فيشبهه
كلامه وافعاله تارة بكلام الجانين وافعالهم وتارة بكلام العقلاء وافعالهم
فلا تقبل روايته لان نقصان العقل بالعتوه فوق النقصان بالصبي لان الصبي قد
يكون اعقل من البالغ (قوله وهو تحقيق الايمان ام) وفيه اشارة الى الفرق
بين الايمان والاسلام على ما ذهب اليه بعض العلماء مستدلين بان خبر آتيل عليه
السلام سأل النبي عليه السلام عن الايمان واجاب النبي عليه السلام عنه بان
الايمان ان تؤمن بالله ولا تكنه وبلقائه ورسله وتؤمن بالبعث ثم سأل عن
الاسلام واجاب عنه النبي عليه السلام بان الاسلام ان تعبد الله ولا تشرك به
وتقيم الصلاة وتؤدى الزكاة المفروضة وتصوم رمضان فان هذا السؤال والجواب
يدل على تغيرهما وان الايمان تصديق بامور مخصوصة والاسلام اظهار اعمال
مخصوصة فخراده رحمه الله بتحقيق الايمان اظهاره بعمل اللسان والجوارح
وبتصديق الاسلام اعتقاد حقيقة الامور الدينية من الاقرار بعمل الجوارح من
الصلاة والزكاة وغيرهما فظهر منه انها متباينان صدقا وان تلازما وجودا
وقد كثرت القول فيهم من قال انها متغايران ومنهم من قال انها متحدة ان وقال
الخطابي صنف في المسئلة امامان كبيران واكثر من الادلة للطرفين والحق ان
بينهما محوما وخصوصا فكل مؤمن مسلم وايس كل مسلم مؤمنا وتحقيق معنى
الايمان سيأتى في الركن الثالث ان شاء الله تعالى (قوله وهو) اى الاسلام (قوله
الاول ظاهر) والمراد بالظاهر ما فيه نوع قصور (قوله واعلاء البيان) اى البيان
باللسان والباء في تصديق حصة البيان اى الاسلام الكامل ان يبين تصديقات
تفاصيل جميع ما اتى به النبي عليه السلام باللسان لا بيان للبيان تفصيلا على ان
تكون الباء بيانية لان البيان يكون باللسان والتصديق يكون بالقلب فلا يصلح
احدهما ان يكون بيان لاخر فعلى هذا يكون قوله والاقرار به عطفا على البيان
(قوله تفاصيل جميع ما اتى به النبي عليه السلام) اى مما يتعلق بذاته تعالى واسمائه

اما المعتوه فظاهر واما الصبي فانه وان
كان ضابطا كاملا التمييز ربما
لا يجنب الكذب لعلمه بان لا اثم عليه
(و) الشرط الثاني (الاسلام) وهو
تحقيق الايمان كما ان الايمان تصديق
الاسلام وهو نوعان الاول ظاهر ونشوء
بين المسلمين وتبعيته الايوين او الداء
والثاني كامل يثبت بالبيان واعلاء البيان
تفصيلا تصديق تفاصيل جميع ما اتى
به النبي عليه السلام والاقرار به

من العلم والسمع والبصير والتقدير والمريد وغيرها وصفاته من العلم والقدرة
والأرادة وغيرها وسائر ما أتت به النبي عليه السلام من آحاد المؤمنين به (قوله
وأدناه البيان) أي البيان باللسان الكلام فيه مثل ما مر (قوله ولا عبرة للآل)
أي الإسلام ظاهرا أي لا عبرة له بدون التوصيف بعد الاستيصاف إلا أن يظهر
أماراته مثل الصلاة بالجماعة وإيتاء الزكاة وكل ذبيحتنا ونحوها مما يختص
بشريعته فإنه حينئذ يحكم بالإسلام بذلك ويقوم إظهار هذه الخصائص مقام
التوصيف بعد الاستيصاف في الحكم بالإسلام لقوله عليه السلام إذا رأيتم الرجل
يعتاد الجماعة فاشهدوا له بالإيمان وقوله عليه السلام من صلى صلاتنا استقبل
قبلتنا وكل ذبيحتنا فاشهدوا له بالإيمان فعلى هذا يكون قوله للحدث
متعلقا بقوله إلا أن يظهر أماراته كالصلاة بالجماعة ويحتمل أن يتعلق بقوله
ولا عبرة للآل وحينئذ يكون المراد بالحديث ما روى أن النبي عليه السلام
استوصف الأعرابي الذي شهد برؤية الهلال بقوله أشهد أن لا إله إلا الله وأني
رسول الله فقال نعم فقال الله أكبر يعني المسلمين أحدهم يعني لا عبرة للآل بدون
التوصيف بعد الاستيصاف لهذا الحديث إلا أن يظهر أماراته لكن هذا احتمال
بعيد عن العبارة والاحسن أن يدرج التوصيف بعد الاستيصاف في أماراته
لأنه من جملة أمارات الإسلام فالعنى لا عبرة للآل إلا أن يظهر أماراته
كالوصيف بعد الاستيصاف وـ كالصلاة بالجماعة فحينئذ في كلامه
نوع قصور ولكنه يدل على هذا المعنى قوله صغيرة بين المسلمين إذا لم تصف بعد
الاستيصاف بل لا يستقيم بدون ملاحظة ذلك المعنى (قوله بل لثاني الناس)
انحراب عن قوله ولا عبرة للآل أي بل العبرة لثاني الإسلام الكامل وهو
البيان أجملا لا بتصديق جميع ما أتت به فإن في أعلاه معنى البيان تفصيلا حرجا
ولذا اضكتني النبي عليه السلام في حديث الأعرابي المذكور آنفا بعد
الاستيصاف بنعم واكتفينا كذلك إلا أن ويدل عليه قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا
إذا جاءكم المؤمنات مهاجرات فامتنوهن الله أعلم بآياتهن فإنه قد كان
هذا الامتنان من النبي عليه السلام بالاستيصاف على الأجمال (قوله
والأقرار) الظاهر من هذا العطف أن الأقرار جزء الإيمان لا شرطه وقيل شرط
على ما سأل في حقيقته (قوله لا لان الكفر يقتضي اه) رد لما ذكره بعض الأصوليين
في اشتراط الإسلام في الراوي من أن الكفر من أعظم أنواع الفسق والفسق غير
مقبول الرواية فالكافر أولى بأن لا يؤثق به فشرط الإسلام ليترجح الصدق فالتصديق

وأدناه البيان أجملا لا بتصديق جميع
ما أتت به بل التفصيل ولا عبرة للآل إلا أن
يظهر أماراته كالصلاة بالجماعة للحدث
ولذا قال محمد في صغيرة بين المسلمين إذا
لم تصف بعد الاستيصاف حين أدركت
فبين من زوجها بل لثاني الناس فإن
في اشتراط التفصيل حرجا وكذا اكتفي
بعد الاستيصاف بنعم ولذا قال (وهو
التصديق) بجميع ما جاء به النبي عليه
السلام بالقلب (والأقرار به)
واللسان (ولو أجمالا) وإنما اشترط
الإسلام لا لان الكفر يقتضي الكذب لانه
سرا في جميع الأديان بل لان الكافر ساجي
في هدم الدين تعصيا فريد قوله في أموره

(و) الشرط الثالث (الضبط وهو) مجموع معان اربعة الاول (حق السماع) اى سماع الكلام كما هو حقه بان لا يفوت منه شيء (و) الثاني (فهم المعنى) للكلام على سبيل الكمال لا مكان ان يتفاه بالمعنى بخلاف ان يقره ان فان فهم تمام معناه ليس بشرط اذ المعتبر فى حقه نظمه المعجز المتعلق به احكام مخصوصة والمقصود فى السنة معناها حتى لو بذل مجهوده فى حفظ لفظ السنة كان حجة (و) الثالث (حفظ اللفظ) باستفراغ الوسع له (و) الرابع (المراقبة) اى اثبات على الحفظ الى حين الاداء فمن اذرى نفسه ولم يرها اهلا للتبليغ فقصير فى شئ منها ثم روى بشرفيق الله تعالى لا يقبل وانما اشترط الضبط لان طرف الاصابة لا يترجم الا به فلا يظن بصدق الخبر بدونه لاحتمال السهو وهو نوعان ظاهر وباطن (وظاهره ضبط معناه) اى الكلام (لغة وهو الشرط) ههنا ولهذا لم يكن خبر المغفل خلقة او مساهلة حجة وان وافق القياس (وباطنه ضبطه) اى ضبط معنى الكلام (فهنا) من حيث تعلق الحكم الشرعى به (وهو الكامل) واهذا قصرت رواية من لم يعرف بالفقهاء عن رواية من عرف به (و) الشرط الرابع (العدالة وهى) استقامة الدين والسيرة وحاصلها كيفية واضحة فى النفس تحمل على ملازمة التقوى والمروءة وترك البدعة يستدل بذلك على رجحان صدقه

الى رده بان الكفر لا يقتضى لانه حرام فى جميع الاديان فلا يرتكبه الكافر ايضا الا اذا كان فاسقا فى دينه لا مترهبا فحينئذ يحتمل ارتكاب الكذب الفسقه فى دينه لا كفره بل انما شرط الاسلام لان الكافر ساعى فى هدم الدين تعصبا فيهم به فلا تقبل روايته وقال بعضهم ان الاعتماد فى اشتراط الاسلام فى الراوى الاجماع عليه واما قبول اى حنييفة شهادة بعض الكفار على بعضهم فلضرورة صيانة الحقوق اذا كثرت معاملاتهم مما لا يحضره مسلمان فلا يقاس عليه الرواية لثبوت ضرورة (قوله بان لا يفوت منه شيء) اى بان لا يفوت من السامع شئ من الكلام (قوله من اذرى نفسه) اى احقر (قوله وهو نوعان) اى الضبط بالمعنى المذكور نوعان (قوله ولهذا قصرت رواية من لم يعرف بالفقهاء اه) واهذا رجحنا رواية ابن عباس ان النبى عليه السلام ترقى مجبونة وهو محرم على رواية يزيد بن الاصم انه عليه السلام ترقى جها وهو حلال لكون ابن عباس قهيبا (قوله ليستدل بذلك) دليل لاشتراط العدالة (قوله تحمل على ملازمة التقوى والمروءة وترك البدعة) قوله على ملازمة التقوى والمروءة يخرج الكافر والفاسق وقوله وترك البدعة يخرج المبتدع اما الكافر والفاسق فظاهر واما المبتدع فان كانت بدعته تتضمن التكفير فيكفره قوم دون قوم فمن كفره به فاهو عنده مثل الكافر ومن لم يكفره به افهى عنده كالمبتدع الواضحة فلا تفيد روايته وان كانت بدعته لا تتضمن التكفير قبل ان لم تكن واضحة قبل اتفاقا وان كانت واضحة فكفسق الخوارج فردة قوم وقبله قوم واستدل الراد بقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فبينوا واهذا فاسق فلا يقبل واستدل القابل بقوله عليه السلام نحن نحكم باظهار وهذا ظاهر اذا ظن صدقه والخيار الرديجى الآية على الحديث اما اولاهن الآية متواز والحديث خبر آحاد واما ثانيا فلخصوصها بالفاسق والحديث عام له وللعادل ودلالة الخاص على ما يتناولها اظهر اذ العام يحتمل عدم تناوله لذلك الخاص لاحتمال التخصيص واما ثالثا فلان الآية ليست بمخصصة اذ كل فاسق مردود الرواية والحديث مخصص لا يجابه العمل بكل ظاهر وخبر الكافر والفاسق فظاهر اذا ظن صدقهما ولا يعمل به اتفاقا فان قيل ان قتل عثمان رضى الله عنه بدعة واضحة ومع هذا فالصحابية كانوا يقبلون قتله عثمان شهادة ورواية وهو اجماع على قبول رواية المبتدع بالبدعة الواضحة احبب بان لا انسلم القبول اجماعا ولو سلم فلا نسلم الاجماع على كونه ذلك بدعة واضحة حتى يلزم الاجماع على قبول ذى البدعة الواضحة بل كان ذلك مذهبها

ابعضهم فان القتل لا يرون ذلك وكذلك كثير من الآخرين ويجعلونه اجتهاديا
وقيل انه ان لم يكن ممن يستحل الكذب في نصرته مذهب اولاهل مذهب قبل سوء
دعا الى بدعته اولاهل وان كان ممن يستحل ذلك لم يقبل وهذا القول عزاه النطيط
الى الشافعي وقيل انه ان كان داعيا الى بدعته لم يقبل وان لم يكن داعيا اليها
قبل واليه ذهب احمد قال ابن حبان الداعي الى البدع لا يجوز الاحتجاج به
عندنا ثمنا قاطبة لا اعلم بينهم فيه خلافا (قوله الاول الكبار) قد اضطرب فيها
الرواة فروى ابن عمر رضى الله عنه تسعا الشرا بالله وقتل النفس بغير حق وقذف
المحصنة والزنى والفرار من الزحف والسحر واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين
المسلمين والاحساد في الحرم وزاد ابو هريرة اكل الربا وزاد على رضى الله عنه
السرقه وشرب الخمر (قوله والتطفيف بحبة) اى النقص فى الكيل والوزن بحبة
(قوله والمستوراه) اذا جهل حال الراوى من العدالة والفسق لم تقبل روايته
عندنا كثر العلماء وروى الحسن عن ابي حنيفة قبولها ساكتفاء بسلامته
ظاهرا عن الفسق واستدل الجمهور بان الادلة السمعية كقوله تعالى ولا تقف
ما ليس لك به علم وكقوله تعالى ان تتبعون الا الظن وقوله تعالى ان الظن لا يغنى
من الحق شيئا مانعة من العمل بالظن مطلقا لكن خولف فى الظن الحاصل من
قول العدل لا اختصاصه بزيادة ظهور الثقة وبعده عن الثمة فثبت معمولا
بها فى غير العدل لسلامته عن المعارض واعترض عليه بان ما ذكره وان
زيادة ظهور الثقة وشحوه لا يصلح معارضا لا قرء آن لاحتمال فيجب العمل به
مطلقا لكنه ليس كذلك لان بعض الظن يعمل به بالنص فكانت تلك الادلة
متركة الظاهر فلا يصلح الاحتجاج بها واستدلوا ايضا بان الفسق مانع عن قبول
رواية صاحبه فوجب تحقق ظن عدمه قياسا على الكفر والصبي فانهم لما كانوا
مانعين عن قبول رواية صاحبهما اوجب تحقق ظن عدمهما فدفعوا لامتنع لكن
ظن عدم الفسق فى المجهول غير محقق فلا يقبل واستدل ابو حنيفة بقوله عليه
السلام نحن نحكم بالظاهر لان مجهول الحال الظاهر منه العدالة فتحكم بقوله
واجيب بمنع ظهور العدالة فان القرض انه مجهول الحال ولهذا المقام زيادة
بيان سيأتى ذكرها فى الانتطاع الباطن (قوله والعبادة) بفتح العين اما جمع
عبدل فى معنى عبد كزيد فى معنى زيد او اسم جمع غير مبنى على واحد
ككذا فى المغرب وهى ثلاثة عند الفقهاء عبد الله بن مسعود وعبد الله بن
عباس وعبد الله بن عمر وابو هريرة عند المحدثين عبد الله بن عمر وابن عباس وابن عمر

وهى قسمان قاصر ثبت بظاهر الاسلام
واعتماد المعتل المانعين عن المعاصى
وكامل وليس له حد تدرك غايته والمعتبر
ادنى كماله وهو ما لا يؤدى الى المخرج
(و) هو (رجحان الدين والعقل على
والا كانت العدالة
التهوى والشهوة) واجتناب
هيئة خفية نصبها علامات هى اجتناب
امور اربعة وان لم يعمد الى باب العدالة الاول
اجتناب السكك سد باب الصغار
الكبار والثانى الاسرار على الصغار
وقد قيل لا صغيرة مع الاسرار ولا كبيرة
مع الاستغفار والثالث الصغار الدالة على
خسة النفس كسرقه لقمة والتطفيف
بحبة والرابع المباح الدال على ذلك كالعب
بالجم والإجتماع مع الاراذل والاكلى
والبول على الطريق وفحش ذلك فان من تكب
هذه الاشياء لا يجنب الكذب تغير الناسق
والاستور وهو من لا يعلم صفته وحاله سرود
البحث (الثالث فى) بيان (حال الراوى
وهو ان عرف بالرواية) وشهر بها
(فان كان) ذلك المعروف بها (فقيها)
سلكه الفقيه الراشد والعبادة

وابن الزبير ولم يذكر واقفهم ابن مسعود وهو من كبار الصحابة والفقهاء لم يذكره
ابن عمر وابن الزبير لانهم ليسا معروفين بالاجتهاد والمراد بالعبادة ههنا عبادة
الفقهاء (قوله سواء وافق القياس او خالفه) يعنى يقدم خبر الواحد على القياس
سواء وافقه حتى يكون ثبوت الحكم به لا بالقياس او خالفه حتى يثبت موجب
لاموجب القياس واعلم ان خبر الواحد من يعرف بالرواية والفقهاء اذا وافق
القياس لا نزاع في تقدمه على القياس وثبوت الحكم به وليس في تقريره
كثير فائدة لظهوره وانما النزاع فيما اذا خالف القياس فخير يرد انه اذا خالف
القياس فان تعارض من وجه دون وجه بان يكون احدهما اعم والاخر اخص
فالجمع بينهما امهما ممكن واجب اجماعا بان يخصص الاعم بالاخص على ما تقدم
في تخصيص العام بالخاص وان تعارض من كل وجه بان يكونا عامين او خاصين
ويبطل كل واحد منهما ما يثبت به الاخر بالكيفية فاكثروا العلماء على ان خبر الواحد
مقدم وقيل ان القياس مقدم وهو المروى عن مالك وقال ابو الحسين البصري
ان كانت العلة ثابتة بدليل قطعي فالقياس مقدم بلا خلاف وان كان حكم الاصل
مقطوعا به خاصة دون اعماله فالاجتهاد فيه واجب حتى يظهر دليل احدهما
فيتبع والا فالتخير مقدم وقال بعض الشافعية ان كانت العلة ثبتت بنص راجع
على الخبر في الدلالة فان كان وجود العلة في الفرع قطعيا فالقياس مقدم وان كان
وجودها ظاهريا فالوقوف وان ثبتت العلة لا بنص راجع فالخبر مقدم على القياس
واستدل القائلون بتقديم الخبر حيث يقدم بوجوده الاول ان الخبر يقين باصالة لانه
من حيث انه قول الرسول عليه السلام لا يحتمل الخطأ وانما الشبهة في عارض
الثقل حيث يحتمل الغلط والنسيان والكذب والقياس يحتمل باصالة اي علمته
التي يبني عليها الحكم فانها لا تتحقق يقينا الا بنص اجماع وهو امر عارض
ولاشك ان متيقن الاصل راجع على محتمله الثاني انه على تقدير ثبوت العلية فيه
قطعا يحتمل ان تكون خصوصية الاصل شرطا لثبوت الحكم او خصوصية
الفرع مانعا عنه فيكون طرق الاحتمال الى القياس اكثر فيؤخر عن الخبر
الذي لا يتطرق الاحتمال الا في طريق ثقله وهو عارض كذا في التلويح
والشوايح ولما كان الوجه الثاني مبني على الاول بطريق التسليم لم يجعله
الشراح في مقام استقلال الاول بل جعله مبنيا عليه ثم لما كان كلام التلويح
والشوايح مشعرا بان المراد بالاصل ههنا هو العلة لا المقيس عليه وان المراد
بهم حقيقة ههنا عدم تحققها في نفسها لا في المقيس عليه عدل رحمه الله الى ما ترى

وزيد ومعاد وعائشة ونحوهم رضوان
الله تعالى عليهم اجمعين (تقبل) الرواية
منه (مطلقا) اي سواء وافق القياس
او خالفه وروى عن مالك ان القياس مقدم
عليه وروى عنه يمين باصالة وانما النسبة
في ثقله وفي القياس يقين باصالة في الاصل
وعلى تقدير ثبوتها فيه يمكن ان يكون
مخصوصية اثر او في الفرع مانع (والا)
اي وان لم يكن فقها كابن هزم وفاضل
رضي الله تعالى عنهما (قرد) رواية
(ان لم يوافق) الحديث الذي رواه

من كلامه وجعل الاصل ههنا مقياسا عليه وعدم تحقق العلامة عدم
 تحققها في المقدس عليه لا عدم تحققها في نفسها لكنه كل من هذين الوجهين
 كاف في ههنا اى في الاحتجاج والرد على الخصم الثالث ان عمر رضى الله
 عنه ترك القياس بالخبر في مسألة الجنين انه عليه السلام اوجب فيه الغرة وقال
 لولا هذا لفضينا فيه بالقياس ولولا لا تنفقاء الشيء لثبوت غيره فدل على انه اتقى
 العمل بالقياس لثبوت الخبر وكذا في دية الاصابع حيث رأى انها تتفاوت
 باعتبار منافعها فترك خبر الواحد انه قال في كل اصبع عشر من الابل وكذا
 في ميراث الزوجة من دية زوجها وكان يرى ان الدية للورثة ولم يملكها الزوج
 فلا ترث الزوجة منها فاخبر ان رسول الله امر بتوريث الزوجة منها فرجع اليه
 ونزل القياس الى غير ذلك من ترك الصحابة القياس بخبر الواحد وان كانت
 آحاده غير متواترة لكن القدر المشترك متواتر فيكون اجماعهم على ترك
 القياس بخبر الواحد الرابع انه لو قدم القياس لزم تقديم الاضعف على الاقوى
 واللازم باطل اجماعا فاللزم مثله بطلان اللازم ظاهر واما بيان الملازمة فلان
 الخبر يجتهد فيه في امرين عدالة الراوى ودلالة الخبر والقياس يجتهد فيه في ستة
 امور حكم الاصل وتعليقه في الجملة وتعيين الوصف الذى به التعليل ووجود ذلك
 الوصف في الفرع ونفي المعارض في الاصل ونفيه في الفرع هذا اذا لم يمكن
 اصل القياس خبرا فان كان خبرا وجب الاجتهاد في الستة المذكورة مع
 الاخرين المذكورين وهما العدالة والدلالة وظاهر ان ما يجتهد فيه في مواضع
 كثيرة فاحتمال الخطأ فيه اكثر والظن الحاصل به اضعف فيكون اضعف من
 الخبر فان قيل القياس اقل احتمالا من الخبر فيكون اولى منه وذلك لان الخبر
 يحتمل باعتبار العدالة كذب الراوى وفسقه وكفره وخطأه وباعتبار الدلالة
 التجوز وباعتبار حكمه النسخ والقياس لا يحتمل شيئا منها قلنا انها احتمالات
 بعيدة غير ناشئة عن دليل فلا تعتبر على انها يأتى مثلها في القياس ايضا اذا كان
 اصله خبرا واحتج مالك بانه قد اشتهر عن الصحابة الاخذ بالقياس وترك خبر الواحد
 فان ابن عباس لما سمع ابا هريرة يروى تروضا ومما سمته النار قال لو تروضا بماء
 سخن اكنتم تروضا منه ولم يعمل به الى غير ذلك وبان القياس حجة باجماع السلف
 من الصحابة وفي اتصال خبر الواحد الى النبي عليه السلام شبهة فكان القياس
 اقوى وقال صاحب القواطع ان ما حكى عن مالك ههنا قول باطل ومنزلة مالك
 عالية عنه واجيب عن الاول باننا لانسلم ان الصحابة تركوا خبر الواحد بالقياس بل

انما تركوه لعدم فقه الراوى او لمعان اخر عارضته وعن الثاني بان خبر الواحد حجة
بالاجماع ايضا والشبهة في القياس اكثر على ما تقدم (قوله قياسا اصلا) اى
ان خالف جميع الاقيسة التى لم يكن ثبوت اصولها بخبر راويه غير معروف بالفقه
بل كان ثبوت اصولها بخبر راوى معروف بالفقه فانه لا يقبل عندنا حتى لو كان
ثبوت اصولها بخبر راوى غير معروف بالفقه يقبل الخبر اتفاقا كما لو وافق قياسا
ثبوت اصوله بخبر راوى معروف بالفقه وخالف قياسا آخر كذلك يقبل واعتراض
عليه بوجوه الاول ان الشبهة في القياس في امور مستعلة على ما تقدم آتفا بخلاف
خبر الواحد فان الشبهة فيه في امرين فكيف يقدم القياس عليه الثاني فلانه نقل
عن الصحابة انهم تركوا القياس بخبر الواحد المغير المعروف بالفقه الثالث ان
صاحب الكشف نقل ان الفرق الذى ذكره المصنف بين خبر الراوى المعروف بالفقه
والرواية وبين من لم يعرف بالفقه مستحدث وان خبر الواحد مقدم على القياس من
غير تفصيل (قوله وذلك) اى ورواية من لم يعرف بالفقه (قوله لان النقل
بالمعنى) اعترض عليه بان الظاهر من حال عدول الصحابة نقل الحديث بالمعنى
ولم يجد في كثير من الاحاديث شك الراوى وانما استفاض النقل بالمعنى عند
العلماء لاعتذار لفظ الحديث بالرواية والتدوين (قوله مثل حديث المصراة) من
صريته جعلته والمراد الشاة التى جمع اللبن في ضرعها بالسنذ وتترك الحلب مدة
ليظنها المشتري كثيرة اللبن (قوله فوجدناها محفلة) قال في المصباح حفلت
الشاة بالثقل تركز حلبها حتى اجتمع اللبن في ضرعها فبهى محفلة وكان الاصل
حفلت لبن الشاة لانه هو المجموع فبهى محفل لبنها انتهى فيكون معنى الحديث
على الاصل فوجدناها محفلة لبنها (قوله ووجه كون هذا الحديث اه) حاصله
ان القياس على ضمان العدوان يمنع وجوب ضمان صاع من القمح مكان اللبن
اذ ليس ضمانا بالمثل ولا بالقيمة فان قيل ان ضمان العدوان مقدر بالمثل او بالقيمة
فيما يكون القدر معلوما عند الضامن والمضمون عليه وههنا ليس كذلك قلنا
لا نسلم اشتراط ذلك في ضمان العدوان فان من ائلف حنطة من صبرة او شيئا مما
قطيع غنم ولا يعلم المالك ولا المتلف مقدار المتلف يجب المثل او القيمة بل يؤمران
بتفقد على شئ ثم يحلف المنكر للزيادة ان ادعاها الا آخر فكذلك اذهبنا فثبت انه يخالف
القياس الصحيح (قوله بالمثل) اى في المثليات (قوله بالقيمة) اى في القيميات
(قوله ولا نزاع فيه) بل النزاع في رد منشاء على مخالفة جميع الاقيسة (قوله قلنا
ليس من ضمان العدوان) هكذا ذكره صاحب التوضيح وقال في التلويح

(قياسا) اصلا حتى ان وافق قياسا او خالف
آخر تقبل وذلك لان النقل بالمعنى كان
شائعا فيهم فاذا قصر فقه الراوى لم يؤمن
ان يذهب شئ من معانيه فيدخله شبهة
زانة يخلو عنها القياس مثل حديث
المصراة وهو ما روى ابو هريرة رضى الله
عنه انه عليه السلام قال من اشترى شاة
فوجدناها محفلة فهو بخير النظرين الى
ثلاثة ايام ان رضى المالك او ان سخطها
ردها ورد معها صاعا من قمح ووجه كون هذا
الحديث مخالفا للقياس الصحيح ان تقدير
ضمان العدوان بالمثل ثابت بالكتاب وهو
قوله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه
بمثل ما اعتدى عليكم الآية وتفسره
بالقيمة ثابت بالسنة وهو قوله عليه السلام
من اعتدى شقة اله في عبس قوم عليه
فصيب شريكه ان كان موسرا وكلاهما
ثابت بالاجماع المعتقد على وجوب المثل
او القيمة عند فوات العين فان قيل فيكون
رد هذا الحديث بناء على مخالفة الكتاب
والسنة والاجماع ولا نزاع فيه قلنا هذا
ليس من ضمان العدوان صريحا لكنه بعد
فسخ العقد ظمرا انه تصرف في ماله الغير بلا
رضاه لان البائع انما رضى بحلب الشاة
على تقدير ان تكون ملكا للمشتري
فيثبت فيها الضمان بالمثل او القيمة قياسا
على صورة العدوان الصريح

(وان لم يعرف) الراوى (الابجدية)
 او حديثين فان لم يظهر حديثه
 (في السلف جاز العمل بها) اى بروايته
 (في القرون الثلاثة) الاول لان الصدق
 والعدالة في ذلك الزمان غالب بشهادة
 الرسول عليه السلام (ان وافقته) اى
 روايته القياس ليضاف الحكم الى النص
 ولذا جواز اوجزية الحكم بظاهر العدالة
 لانه في القرن الثالث (لا بعدها) اى بعد
 تلك القرون فان الفسق لما شاع فيها
 لم يجز العمل بتلك الرواية (وان ظهر)
 حديثه (فيهم) اى في السلف (فان قبلوها)
 اى السلف الرواية بان روي عنه
 وشهدوا بصحة حديثه (اولم يطعنوا)
 في روايته (تقبل) تلك الرواية فان السكوت
 في موضع الحاجة الى البيان بيان
 كما سبق ولا يهتم السلف بالتقصير (وكذا
 يقبل) حديثه (ان اخذوا فيه) اى بان
 قبل البعض ورد البعض (مع نقل الثقات
 عنه) لا مطلقا بل (ان وافق) حديثه
 (قياسا) لحديث معقل بن سنان في بروع
 مات عنها هلال بن مرة قبل الدخول
 ونسبة المهر فقتضى عليه السلام اها عليه
 بهم مثل نسائها قبله ابن مسعود وورده على
 رضى الله عنه وقد روى عنه الثقات
 كابن مسعود وعقمة ومسروق وغيرهم
 فعملناهم الموافقة القياس عندنا فان
 الموت كالدخول بذليل وجوب العدة
 في الموت ولم يعمل به الشافعي لخالفته
 القياس من علمه

انه تكلف ثم قال ان هذا الحديث ليس مما نحن فيه على ما هو الظاهر من كلامه فخر
 الاسلام حيث قال ان هذا الخبر ناسخ للكتاب والسنة وسعارش للاجماع
 في ضمان العدوان بالمثل او القية فكان عدم مقبوليته لخالفته الكتاب والسنة
 والاجماع ولا نزاع فيه بل النزاع في عدم مقبوليته لخالفته الاذنية واقل كلامه
 بعض شراحه ليكون من قبيل ما نحن فيه حيث قال ان المراد به انه ناسخ للكتاب
 والسنة والاجماع الدالة على كون القياس حجة وقوله ليس من ضمان العدوان
 حسريحة وذلك لان المشتري اغتال فمالقه من اللبن لشبهة المثل لا غصبا
 (قوله وان لم يعرف) الابجدية (واحدتين) وهو المسمى بمجموع الرواية عندهم
 لان من لم يعرف منه رواية ادلائس يراوى والكلام فيه (قوله بشهادة الرسول
 عليه السلام) حيث قال خبر القرون قرني الحديث (قوله ليضاف الحكم الى
 النص) علة مقبولية الحديث الواحد الموافق للقياس (قوله في بروع) بفتح
 الباء واحصاها الحديث يكسرونها (قوله لخالفته القياس عنده) وذلك
 لان المهر لا يجب الا بالفرض بالتراننى اربعة اثمانى ارباء متفاء المعقود عليه
 فاذا عاذا المعقود عليه اليها سالما لم يستوجب بمسايلته عوضا كالموطأها قبل
 الدخول به ساو كمال المبيع قبل القبض (قوله في بيان الانقطاع) وهو قسمان
 ظاهر كالارسال وباطن وذلك اما الامر يرجع الى نفس الخبر بكونه معارضا
 للكتاب او للخبر المنزوات او المشهور او بكونه شاذا فيما تم به البلوى واما الامر
 يرجع الى نفس المناقل كتنقصان في العقل كخبر المعتوه والصبي او في الضبط كخبر
 المغفل او في العدالة كخبر الفاسق والمستور او في الاسلام كخبر المبتدع واما الامر
 غير ذلك كاعراض الصحابة عنه على ما سياتى تنصيه (قوله وفي اصطلاحنا ترك
 الواسطة اه) اختلاف في حد المرسل على ثلاثة احوال الاول انه ما سقط من اسناده
 راوى واحد فاكثر من اى موضع كان قال ابن الصلاح والمعروف من الفقه
 واصوله ان ذلك يسمى مرسل او به قطع الخطيب ولم هذا قال الشارح رحمه الله
 وفي اصطلاحنا ترك الواسطة بين الراوى والمرور عنه فاشترط بطلان الواسطة الى
 قوله واحد فاكثر بقوله المرور عنه حيث لم يقل وبين الرسول كما في تعريف
 الحديثين الى قوله من اى موضع كان لان المراد بالمرور عنه في اصطلاحنا اعم من
 الرسول عليه السلام غير مختص به وانهذا صحيح تقسيم المرسل عندهم الى ما يأتى
 من الاقسام الاربعة والثاني وهو المشهور على ما صرح به العراقي ما رفعه التابعي
 الى النبي عليه السلام سواء كان من ككبار التابعين كعبيد الله بن عدي وقصير

ابن ابي حازم وسعيد بن المسيب او من صغار التابعين كالزهري وابي حازم ويحيى
 ابن سعيد بن الانصاري وهو الذي استنده الشارح الى المحدثين الثالث ما رفعه
 التابعي الكبير الى النبي عليه السلام فعلى هذا القول يكون ما رفعه التابعي
 الصغير الى النبي عليه السلام داخلا في المنقطع عند المحدثين وهو ما سقط من
 روايته راوى واحد غير الصحابي تابعيا ودونه وحكى ابن الصلاح عن بعض اهل
 الحديث ان المنقطع عندهم ما سقط من روايته قبل الوصول الى التابعي راوى واحد
 وان كان اكثر من واحد فعضل فعلى هذا لا يكون ما سقط منه تابعي منقطع عما
 مع انهم قالوا انه منقطع فلا يكون جامعاً لافراده وقيل المنقطع ما لم يتصل اسناده
 وهو اعلم من المرسل لانه مختص بالتابعين لانه ما رواه التابعي عن النبي عليه
 السلام وحكى ابن الصلاح عن بعض اهل الحديث ان المنقطع مثل المرسل
 وكلاهما شامل لكل ما لا يتصل اسناده قال وهذا المذهب اقرب صوابا لانه
 طوائف من النقة وغيرهم الا ان اكثر ما يوصف بالارسل من حيث الاستعمال
 ما رواه التابعي عن النبي عليه السلام واكثر ما يوصف بالانقطاع ما رواه التابعي
 عن الصحابة مثل مالك عن ابن عمر (قوله بين الراويين) ولم يقل بين المروي عنه
 كما في اصطلاحنا المذکور انفسا ولا بين الرسول كما في تعريف المروى عند
 المحدثين لان الساقط من الرواية ههنا لا بد وان يكون قبل الصحابي فيكون بين
 الراويين لا بينه وبين الرسول وانظر المروي عنه صادق على الرسول عليه السلام
 ايضا دون لفظ الراوى (قوله وان ترك اكثر من واحدة فهو معضلا) المعضل
 ما سقط من اسناده اثنان فصاعدا من اى موضع كان سواء كان الساقط صحابيا
 وتابعيا او تابعيا ودونه او صحابيين او تابعيين لكن بشرط ان يكون سقوطهما
 من موضع واحد ما اذا سقط واحد من موضع وآخر من موضع آخر من اسناده
 فليس بمعضل بل هو منقطع في موضعين على ما صرح به العراقي (قوله والكل
 يسمى مرسلا) اى كل من المنقطع والمعضل والمرسل عند اهل الحديث يسمى
 مرسلا عند اهل الاصول وهو ما لم يذكر في اسناده واسطة مطلقا على ما ذكره
 آنفا فصح تقسيمه الى الاقسام الاربعة الاتية (قوله لانه محمول على السماع)
 اى من رسول الله الا اذا صرح بالرواية عن غيره وذلك بان يكون بعض الصحابة
 قليل الصحبة مع رسول الله وكان يروى عن غيره من الصحابة فان هذا الصحابي
 اذا طلق الرواية فقال قال رسول الله ولم يصرح بالرواية عن غيره يحتمل على السماع
 من رسول الله وان احتمل الارسل فيكون مقبولا قال ابن الصلاح انما نعد

(وان ردوا) اى السلف روايته (ردت)
 روايته كما روت فاطمة بنت قيس انه
 عليه السلام لم يجعل لها نفقة ولا سكنى
 وقد طلقها زوجها فلانا فرده عمر وغيره
 من الصحابة الجث (الرابع فى) بيان
 (الانقطاع) اى انقطاع الحديث عن الرسول
 عليه السلام وهو نوعان الاول (ظاهر)
 وهو الارسل وهو لغة خلاف التقيد
 وفي اصطلاحنا ترك الواسطة بين الراوى
 والمروى عنه وفي اصطلاح المحدثين ترك
 التابعى الواسطة بينه وبين الرسول عليه
 السلام فان ترك الراوى واسطة بين
 الراويين مثل ان يقول من لم يضر ابا هريرة
 قال ابو هريرة فهو منقطع وان ترك اكثر من
 واحدة فهو معضلا والكل يسمى مرسلا
 عندنا وهو اربعة اقسام الاول مرسل
 الصحابي والثانى مرسل القرن الثانى
 والثالث مرسل العدل فى كل عصر
 والرابع المرسل من وجه المستند من وجه
 آخر (ويقبل مرسل الصحابي بالاجماع)
 لانه محمول على السماع

في انواع المرسل ما يسمى في اصول الفقه مرسل الصحابي مثل ما يرويه ابن عباس وغيره من احداث الصحابة عن رسول الله ولم يسموه منه لان ذلك في حكم الموصول المسند لان روايتهم عن الصحابة والجماعة بالصحابي غير قاطعة لان الصحابة كلهم عدول وتعقبه العراقي بقوله لان روايتهم عن الصحابة وقال فيه نظر والصواب ان يقال لان غالب روايتهم اذ قد سمع جماعة من الصحابة من بعض التابعين كابن عباس وبشيمة العبادلة وروا عن كعب الاحبار وهو من التابعين اقول مراد ابن الصلاح ان روايتهم التي كانت في حكم الموصول المسند الى رسول الله عن الصحابة لا مطلق روايتهم وروايتهم عن التابعي ليست في حكم الموصول فلا يرد ذلك واختلافه في تعريف الصحابي والمختار مسلم رأى النبي عليه السلام ولوساعة وقيل من طالت صحبتته وان لم يرو (قوله ويقبل مرسل القرنين) اختلف فيه على اقوال ثلاثة قال اصحابنا يقبل وقال اهل الظاهر وبعض اهل الحديث لا يقبل وقال الشافعي انه لا يقبل الا باحد امور خمسة ان يسنده غيره او ان يرسله آخر وعلم ان شيوخهم ماختلفة او ان يعضده قول صحابي او ان يعضده قول اكثر اهل العلم او ان يعلم من حاله انه لا يرسله الا بروايته عن عدل واستدل اصحابنا بالاجماع والمعقول اما الاجماع فلان الثقات من التابعين كابن المسيب والسعي والنخعي والحسن البصري وغيرهم ارسلوا وقبل منهم ولم ينكروا فكان اجماعا فان قيل لو كان اجماعا لكان الخالف له خارقا للاجماع فيكفر او يخطأ قطعاً واللازم منتفى بالاتفاق اوجب بان كون الخالف خارقاً مكفراً او يخطأ قطعاً انما هو في الاجماع المعلوم ضرورة واما الاجماع الثابت بالدلالة الظنية او بالاستدلال فلا وما نحن فيه كذلك واما المعلوم فبروجهين احدهما ان الساقط في الاستناد من الرواة عدل فيقبل لانه لو لم يكن عدلاً لكان قطع الاستناد الموهوم سماعة عن عدل تدليس اهل القرنين لا يتمون بذلك وقوله الموهوم صفة القطع واعلم ان التدليس في الاصطلاح على ثلاثة اقسام الاول التدليس في الاستناد وهو ان يقطع اسم شيخه الذي سمع منه ويرتقي الى شيخ شيخه او من فوقه فيسند ذلك الحديث اليه بلفظ يوم ذلك اللفظ انه سمعه منه مع انه لم يسمع منه فتعوز فلان او قال فلان وانما يكون تدليساً اذا كان المدرس قد عاصر المروي عنه او اقبله ولم يسمع منه او سمع منه ولكن لم يسمع منه ذلك الحديث الذي دلّسه عنه لان ايسام الوصل انما يكون بالمعاصرة والثاني التدليس للشيوخ وهو ان يصف المدرس شيخه الذي سمع ذلك الحديث منه بوصف لا يعرف به من

(و) يقبل مرسل (القرنين) اي الثاني والثالث عندنا اما اولاً فلان الثقات من التابعين ارسلوا وقبل منهم فكان اجماعاً على قبوله حتى قال البعض رد المراسيل بدعة حدثت بعد المائةين واما ثانياً فلان المروي عنه لو لم يكن عدلاً لكان قطع الاستناد الموهوم سماعة من عدل تدليس اهل القرنين لا يتمون بذلك واما ثالثاً فلان الكلام في ارسال من لو اسند الى غيره لا يظن به الكذب فلا ان لا يظن به كذبه على الرسول وفيه زيادة الوعيد اولي

اسم او كنية او نسبته الى قبيلة او بلد او صناعة او نحو ذلك حتى يوصل الطريق
الى معرفة السامع والثالث تدليس التسوية وهو ان يروي حديثا عن شيخ ثقة
وذلك الثقة يرويه عن ضعيف عن ثقة فيما في المدلس الذي يسمع الحديث من الثقة
الاول فيسقط الضعيف الذي في السند ويجعل الحديث عن شيخه الثقة من الثقة
الثاني بلفظ محتمل فيسوى الاسناد كله ثقات فالتدليس الا لازم فيلحق فيه
اعني انه لو لم يكن عدلا لكان القطع تدليسا بالقسم الثالث انساب الثاني ان
الكلام في ارسال من لو اسند الى غيره لا يظن به الكذب على من روى عنه فلا أن
لا يظن به كذب على الرسول عليه السلام اولى وللمعقول وجه آخر وهو ان العادة
جرت في رواية الحديث على ان العدل اذا اوضح له الطريق واستبان له الاسناد
طوى الاسناد فقال قال رسول الله عليه السلام واذا لم يتضح له الاسناد نسبه
الى من سمعه ليحمله ما حمله عليه (قوله ولذا قلنا) اي ولاجل ان مرسل
القرنين قبل لهذه الوجوه قلنا انه مقدم على مسنده عند التعارض لان المرسل
واضح عند الراوي بخلاف المسند فان قيل اذا كان المرسل اقوى من المسند
كان كالمشهور فينبغي ان تجوز الزيادة به على الكتاب كما تجوز باشهور قلنا
ان هذه المزية للمرسل ثبتت بالاجتهاد فلم تجز الزيادة بمثله على الكتاب لانها نسخ له
بخلاف المتواتر والمشهور فان القوة فيه ثابتة بالتخصيص فتكون فوق
ما ثبت بالاجتهاد (قوله خلافا للشافعي) هو يقول انه لا يقبل الا باحاديث او
خسة على ما ذكرناه انما واستدل عليه بوجوه ثلاثة وتقريرها ظاهر من كلامه
وحاصل الجواب عن الاول اننا لانسلم ان المرسل غفل عن حال من سكت عن ذكره
في الاسناد بالارسال فكيف وان الكلام في ارسال ثقة مقبول الاسناد
غير متهمة بالغفلة والجهل والكذب واستوضح ذلك بقوله ولذا لو قال حدثني الثقة
صحت روايته يعني ان الراوي العادل اذا ابلغ المروي عنه واثق عليه بالخبر وقال
حدثني الثقة او العدل او من لا اثمهم ولم يعرف من اسند اليه بما يقع اثنا
العلم به صحت الرواية لكونه ثقة لا يهتم بغفلة عن حال من اثمهم ذكره من الرواة
فكذلك اذا ارسل لان السكوت عن الطعن في المروي عنه يعدل به من الثقة
وانما استوضح بذلك الزاما على الشافعي فانه قال في كثير من المواضع حدثني
الثقة ومن لا اثمهم ثم انه لم يقبل المرسل الذي يجمعناه واقائل ان يقول لا يصلح
هذا الزاما على الشافعي لانه ذكر في بعض كتب الشافعي انه اراد بالثقة في ثلاث
واضع ابراهيم بن اسماعيل ومن لا اثمهم يعني بن حسان وصارت الكناية

ولذا قلنا انه فوق المسند (خلافا للشافعي)
هو يقول اولا ان جهالة الصفة تمنع صحة
الرواية فجهالة الذات اولى وثانيا انه لو قبل
في القرنين لقبل في عصرنا اذ لا تأثير للزمان
وثالثا انه لو جاز لم يكن في الاسناد فائدة
فكان ذكره اجاما على العجب وهو ممتنع
عادة والجواب عن الاول ان الثقة لا يهتم
بالغفلة عن صفات من سكت عن ذكره ولذا
لو قال حدثني الثقة صحت روايته وعن الثاني
انا نأثمهم في الثقة او لانسلم الملازمة اما
للاسماء بالعدالة في القرنين او بخبران العادة
بالارسال بالارسال لانسلم الملازمة فنقول انه
وعن الثالث اننا لانسلم الملازمة للتدريج
معرفة من اتى بالنقل للتدريج

كالنسبية واجاب عن الثاني بمنع بطلان اللازم اولا ثم بمنع الملازمة مستندا
 بسندين كاترى وعن الثالث بمنع الملازمة ايضا وسنده ظاهر (قوله لبعض
 ما ذكر من الادلة) اعني الثالث من ادلة صحابنا والحاصل ان العلة في قبول
 ارسال القرون الثلاثة ليست كونهم صحابيا ولا تابعيا بل عدالتهم فكذلك قبل
 ارسال عدل عن دونهم (قوله الا ان يروى) استثناء من قوله لا يقبل وذلك
 لان رواية الثقات وقبولهم شهادة على اتصاله فيقبل كارسال القرون الثلاثة
 (قوله والمرسل من وجهه والمسند من وجهه آخر) وهو نوعان اما ان اسنده المرسل
 او اسنده غيره في النوع الاول يقبل من قبل المرسل واما من لم يقبلوه فقد افترقوا
 فرقتين قال بعضهم لا يقبل هذا الحديث وان اسنده لان ارساله يدل على ضعف
 المروى عنه فترده باسناده تدليس وخيانة على السامع فلم يقبل وقال عامتهم
 يقبل لانه يحتمل انه سمع الحديث ونسب المروى عنه وهو يعلم السماع منه يقيضا
 فارسله اعتقادا عليه ثم تذكره فاسنده ثانيا وبالعكس فلا يقدح ارساله في اسناده
 لكن انما يقبل عندهم اذا اتى بالفظ غير موهم مثل ان يقول حدثني فلان او سمعته
 منه اما اذا اتى بالفظ موهم مثل ان يقول عن فلان او قال فلان لا يقبل هكذا حكى
 عن الشافعي وفي النوع الثاني يقبل من قبل المرسل ايضا واما من لم يقبلوه فقد
 افترقوا فرقتين ايضا قال اكثرهم اذا كان من ارساله احفظ عن اسنده فالحكم لمن
 ارساله ولا يقدح ذلك في عدالة من اسنده وبعضهم قال اسناده حديثا ارساله الحفظ
 يقدح في عدالة مسنده وقال بعضهم الحكم لمن اسنده اذا كان ضابطا لا يقبل
 حديثه وان خالفه غيره سواء كان المخالف واحدا او جماعة واستدلوا بوجهين
 احدهما ان سكوتهم عن ذكر المروى عنه انقطاع وهو بمنزلة الجرح فيه واسناد
 الاخر اتصال وهو بمنزلة التعديل وانما اجتماع الجرح والتعديل يرجح الجرح على
 التعديل على ما بين في محله والثاني ان حقيقة الارسال تمنع القبول فشبهته تمنع
 ايضا احتياطا ولا يفتي عليه ضعف هذا الوجه لانه بالنسبة الى المسند لا ارسال
 فيه ولا شبهته وبالنسبة الى المرسل فيه حقيقة الارسال لا شبهته واستدل العامة
 ان المرسل ساكت عن حال الراوى والمسند ناطق والساكت لا يعارض
 الناطق يعني ان عدالة المسند على ما هو الفرض تقتضى القبول وارسال المرسل
 لا يقتضى عدم قبول اسناده المسند لجواز ان يكون المرسل سمعه مسندا فلا يقدح
 ارساله في اسناده الاخر فيقبل ذلك المرسل فان قيل فعمل هذا كان القبول
 اكونه مسندا لا اكونه مرسلا والكلام فيه لافي المسند قلنا المرسل اذا اسند

(واختلاف المشايخ فيمن دونهم ما) اي قبوله
 من اسبل من دون القرنين قال بعضهم منهم
 الاكثر فيقبل من كل عدل لبعض ما ذكر من
 الادلة وقال بعضهم منهم ابن ابيان لا يقبل لانه
 زمان فتواله سبق وتغير عادة الارسال الا ان
 يروى الثقات من وجهه والمسند من وجهه
 محمد بن الحسن (والمرسل من وجهه) والمسند
 من وجهه آخر (يقبل) عندهم من قبل المرسل
 واما من لم يقبلوه فقد اختلفوا فيه رده بعضهم
 بمنع الانقطاع والاتصال الارسال تمنع القبول
 التعديل ولان حقيقة الارسال وقيل عامتهم لان
 فشبته تمنع ايضا احتياطا وقيل عامتهم والمسند
 المرسل ساكت عن حال الراوى والمسند
 ناطق والساكت لا يعارض الناطق الا بولي
 قال (في الصحيح) وذلك مثل لا تكلم الا بولي
 رواه اسير آفيل بن يونس مستندا وشعبه
 وشعبان الثوري مرسل

من وجه آخر كان القبول جيداً لمرسل لقوته بالسند وهذا السند لا حاجة له
الى التعديل وكان السند عادلاً في نفسه وانما الحاجة الى التعديل في السند
المجرب اذا عرفت هذا فالشافعي رحمه الله ترك النوع الاول وذكر النوع الثاني
ونامه بجديث لا نكاح الا بولي (قوله والنوع الثاني باطن) واعلم ان الانقطاع
الباطن نوعان انقطاع نقصان وقصور في المناقل لا انتفاء الشرائط المعبرة
في الراوي من العقل والعدالة والاضبط والاسلام على ما ذكر في البحث الثاني
وانقطاع بسبب المعارضة اما الاول فاربعة انواع خبر المستور وخبر الفاسق
وخبر المبتدع والصبي والمغفل والمساهل وخبر صاحب الهوى اما خبر المستور
فلما قال محمد في كتاب الاستحسان ان المستور مثل الفاسق فيما يخبر عن نجاسة
الماء فاذا اخبر ان هذا الماء نجس لا يتوضأ وهذا ظاهر الرواية وروى الحسن عن
ابي حنيفة ان المستور كالعادل لظاهر عدالة المسلم على ما دل عليه قوله عليه
السلام المسلمون عدول بعضهم على بعض وقوله عليه السلام نحن نحكم بالظاهر
وهذا تعديل من صاحب الشرع لكل مسلم وتعديل صاحب الشرع اولى من
تعديل المزكي وقد ثبت ان تعديل المزكي مقبول فكذا تعديل صاحب الشرع
وعلى هذا جواز قضاء القاضي بظاهر العدالة لكن الصحيح ظاهر الرواية على
ما ذكره محمد بن ان المستور كالفاسق فيما يخبر عن نجاسة الماء احتياطاً لان امر
الدين اهم فلم يكن خبره حجة الا ان يكون في احد القرون الثلاثة فانه يقبل على
ما ذكره نحر الاسلام لشهادة النبي عليه السلام لا صحاب القرون الثلاثة
قالوا كون هذا المستور كالفاسق ثابت بلا خلاف في باب الحديث احتياطاً
لكون امر الدين اهم فلم تكن روايته حجة بالاتفاق وانما الاختلاف في اخباره
عن نجاسة الماء لا غير كذا في الكتب والتقرير ولكنه ذكر خمس الاثمة ما يدل على
ثبوت الخلاف في باب الحديث ايضاً فانه قال روى الحسن عن ابي حنيفة ان
المستور كالعادل في رواية الاخبار لثبوت العدالة ظاهراً الا ان ما ذكره محمد
في الاستحسان اصح لان الفسق في اهل الزمان غالب فلا يعتمد على رواية المستور
ما لم تظهر عدالة حديث عباد بن حكيم انه قال عليه السلام لا تتخذوا عمن
لا تعملون بشهادته فان قيل هذا متقوض برواية العبد فان شهادته لا تقبل مع
ان روايته مقبولة قلنا في حديث عباد اشارة الى ان المراد عدم قبول من كانت له
شهادة ثم لا تقبل شهادته للفسق فلا يتناول حديثه العبد لانه لاشهادته اصلاً
وقوله عليه السلام المسلمون عدول بعضهم لبعض معارض بقوله ثم يشوشوا الكذب

(و) النوع الثاني (باطن وهو اما نقصان
في المناقل) لا انتفاء الشرائط المذكورة
في البحث الثاني (واما بالنوع الثاني باطن) واعلم ان الانقطاع
اي يكونه معارض الدليل اقوى منه (صريحاً
لحديث) اي كإمارة حديث (فاطمة بنت
قيس) ان رسول الله عليه السلام لم يفرض
امانة ولا سكينة وهو قوله تعالى اسكنوهن من
الكتاب) حيث سكنتم الآية اما في السكينة فظاهر
واما في النفقة فلان قوله تعالى من وجدهم
يحمل عندنا على قرآنه من مسعود رضى الله
عنه انفقوا عليهم من وجدهم قبل القرآنة
الشاذة غير متواترة ولا مفيدة لقطع فكيف
يرد الحديث بمعارضتها قول القرآنة الشاذة
ما لم تستمر لا يعمل بها فلما عمل بها
علم انها الشبهة وقد سبق في اول الكتاب
ان القرآنة المشهورة في حكم الحديث المشهور
عندنا حتى يجوز الزيادة بها على الكتاب
(و) كإمارة (حديث القضاء بشاهدتين
للحديث المشهور) وهو قوله عليه السلام
الدين على المدي والدين على من أنكر ما لان
المبتدأ بلام الاستغراق يوجب الحصر
(و) تعارضاً لا صريحاً بل (دلالة) وهو فيما اذا
شد الحديث بين الصحابة (في الباب العامة)

بسبب غلبة الغفلة كما يترجح الكذب بسبب الفسق فصار مثل الفاسق
 في عدم قبول روايته وكذلك من تساوى ذكره وغفلته عند العامة على
 ما في التقرير وأما المساهل أي المجازف الذي لا يبالي من السهو والخطأ
 ولا يشتغل بتدراكه بعد العلم فهو مثل المغفل إذا اعتاد ذلك لأن العادة قد تكون
 الزم من الخلقة وأما خبر صاحب الهوى والبدعة فمنهم من يجب اكفاره ومنهم
 من لا يجب اكفاره فالأول يسمى الكافر المتأول كغلاة المجسمة والثاني يسمى
 الفاسق المتأول كغير الغلاة منهم واختلفوا في القسم الأول في قبول شهادته
 وروايته فقال بعض الأصوليين كلاهما مقبول لأنه من أهل القبلة غير عالم بكفره
 فيحصل الظن بصدق خبره فيقبل فيهما وقال الأكثرون لا تقبل شهادته ولا روايته
 لأن الكافر ليس بأهل لها وكونه متأول لا يمنع عن المعصية غير عالم بكفره
 لا يجعله أهلاً لها فان اليهودي لا يعلم بكفره أيضاً وتورعه عن الكذب كثورع
 النصراني فلا يلتفت إليه وكذلك اختلفوا في القسم الثاني أيضاً فقال الباقلاني
 ومن تابعه لا تقبل شهادته وروايته جميعاً لفسقه وإن جعل به لأن جهله فسق
 انضم إلى فسق آخر فكان أولى بالمنع وقال الجمهور إن شهادته مقبولة لأن شهادة
 الفاسق إنما لا تقبل أشبه الكذب لتعاطي محظور دينه والفسق في الاعتقاد
 لا يدل على الكذب لأنه إنما وقع فيه لتعمقه في الدين وغلوته في الاحتراز عن المحظور
 وهذا يحمله على الاحتراز عن الكذب أشد الاحتراز وأما روايته قبل فالجناح عندنا
 أنها لا تقبل إن دعا الناس إلى بدعته ولا تقبل هذا ما يتعلق بالنوع الأول
 من الانقطاع الباطن وأما النوع الثاني منه وهو الانقطاع بسبب المعارضة فهو
 أربعة أوجه أيضاً ويظهر ذلك بالعرض على الأصول الأربعة فإن خالف شيئاً منها
 كان مردود الوجه الأول ما خالف الكتاب كحديث فاطمة بنت قيس أن النبي
 عليه السلام لم يجعل لها نفقة ولا سكنى وقد طلقها زوجها أبو عمرو ابن حفص
 ثلاثاً فإنه يخالف لقوله تعالى أسكنوهن من حيث سكنتم فانه يدل على لزوم
 السكنى والنفقة المطلقة المبتوتة ثلاثاً وأورجعيها ما في السكنى فظاهر حيث أمر به
 وأما في النفقة فلأن قوله تعالى من وجدكم على ما اشتبهتم من
 قرأة ابن مسعود أسكنوهن من حيث سكنتم واتفقوا عليهم من وجدكم والقرأة
 المشهورة يجوز بها الزيادة على الكتاب مثل الحديث المشهور فدل باستحقاق
 السكنى والنفقة للمبتوتة المطلقة فلا يقبل حديث فاطمة لخالفته إياه فكان
 منكراً وقد روى أن عمر رضي الله عنه قال حين روى له هذا الحديث لا ندع

كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امرأه لا ندري أصدقت أم كذبت أحفظت أم
 نسيت فاتهمها بالكذب والغفلة والنسيان لمخالفته الكتاب والسنة قالوا امرأه
 بالكتاب قوله تعالى اسكنوهن من حيث سكنتم فإنه يدل على إيجاب السكنى على
 الزوج نصا وبالسنة ما قال عمر سمعت رسول الله قال لها النفقة فعلى هذا كان
 مخالفا للكتاب في حق السكنى والسنة المشهورة في حق النفقة ورده غير عمريضا
 وكان رد عمر بحضرة الصحابة ولم ينكر ذلك عليه أحد فان قيل قد ثبت عن ابن
 عباس رضي الله عنه أنه عمل بهذا الحديث وتابعه جماعة فكيف يكون مستنكرا
 أجيب بأنه لما كان مخالفا للكتاب والسنة لم يعتبر قبول هذه الجماعة للإجماع على
 ترك خبر الواحد عند معارضة الكتاب بالمعقول والمنقول أما المعقول فلان
 الكتاب مقدم لكونه قطعيا متواترا بنظم لا شبهة في متنه ولا في سنده بخلاف خبر
 الواحد فان في سنده شبهة فلا يترك به القطعي والقرض لا يمكن الجمع بينهما لعدم
 إمكان العمل بهما فيترك الخبر دون الكتاب سواء كان الكتاب خاصا أو عاما
 أو ظاهرا أو نصا أما الخاص والنص فظاهر لانهما قطعي في مدلولهما بالاتفاق
 وأما العام والظاهر فعند من جعلهما ظاهريا يعتبر خبر الواحد اذا كان على شرأنطه
 عملا بالادلة فيخص العام ويترك الظاهر به وعند من جعلهما قطعيا فلا يعمل
 بخبر الواحد في معارضة الكتاب ضرورة ان الظني لا يعتبر في مقابلة القطعي
 فلا ينسخ به الكتاب ولا يرد عليه وفي كلام نجر الاسلام اشارة الى ان الوجه
 عند من جعلهما ظاهريا ترجيح الكتاب على خبر الواحد ايضا لان الاحتمال في خبر
 الواحد فوق الاحتمال في العام والظاهر من الكتاب لان الشبهة فيهما من حيث
 المعنى فقط دون ثبوت متهم ما وفي خبر الواحد الشبهة في المعنى والمتمن معا وأما
 المنقول فلقوله عليه السلام يكثر لكم الاحاديث من بعدى فاذا روى لكم عنى
 حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى فوافق فاقبلوه وما خالفه فردوه وجه
 الاستدلال انه عليه السلام امر بالعرض على كتاب الله تعالى والامر مطلق
 فالعرض واجب وفائدة الوجوب اما القبول او الرد والموافق لا يرد فتعين المخالف
 لذلك واعترض عليه بالنقل والعقل اما النقل فلان اهل الحديث طعنوا في هذا
 الحديث قال يحيى بن معين هذا حديث وضعته الزنادقة وتركتهم الرواة وذلك
 دليل زيفه وقال بعض الأئمة ان في رواه يزيد بن ربيعة وهو مجهول وترك
 في اسناده واسطة بين الاشعث وثوبان فيكون منقطعاً واجيب عنه بان محمد بن
 اسمعيل البخاري اوردته في صحيحه وكفى بذلك دليلا على صحته ورد بان ذلك وان

دل على عدم كونه موضوعا على ما قاله يحيى بن معين لكنه لا يدل على عدم كونه
 منقطعاً وكون اخذ رواته مجهولاً واما العقل فلانه خبر واحد وقد خص منه
 البعض وهو المتواتر والمشهور فلا يكون قطعياً فكيف يثبت به مسألة الاصول
 ولانه مخالف لعموم قوله تعالى وما آتاكم الرسول فخذوه ولو كانت مخالفة
 الكتاب موجبة لرد الحديث لسكان الاستدلال به باطلا لكن المقدم حق على
 زعمكم فكذا التالي واجيب عن الثاني بان معنى الآية ما اعطاكم الرسول من
 الغنمة فاقبلوه سلمنا انها على عمومها لكن وجوب القبول فيما تحقق انه من عند
 الرسول بالسماع منه او بالتواتر او الشهرة ووجوب العرض فيما تردد ثبوته
 من النبي عليه السلام اذ هو المراد بقوله اذ اروي لكم عن حديث فلم تكن هناك
 مخالفة فان قيل ان الخبر المشهور لا يفيد اليقين على ما ثبت سابقاً مع انه يعتبر
 في معارضة الكتاب القطعي حتى يخص به عموم الكتاب ويراد عليه فكيف
 يصح هذا اجيب بان المشهور وان لم يفيد اليقين لكنه يفيد علم طمأنينة وقريب
 الى اليقين لانه فوق الظن وعمام الكتاب وان كان قطعياً الا انه لا يكفر جاحده
 لاحتماله فكان هو قريبا من الظن ايضا الوجه الثاني من الوجوه الاربعة وهو
 ما خالف السنة المشهورة فان خبر الواحد اذا خالف الحديث المشهور يرد فان
 المشهور فوق الواحد فلا يقبل عند معارضته له مثاله على ما ذكره المصنف حديث
 القضاء بالشاهد واليمين فانه مخالف لقوله عليه السلام البينة على من ادعى
 واليمين على من انكر وهو مشهور ووجه مخالفته له بوجهين احدهما انه عليه
 السلام قسم فجعل البينة للمدعى واليمين للمنكر والقسمة تنافي الشركة ولو جاز
 القضاء بالشاهد واليمين لبطلت هذه القسمة والثاني ان المبتدأ اذا عرف باللام
 يوجب الحصر على الخبر قيل ان حديث القضاء بالشاهد واليمين مخالف للكتاب
 ايضا وهو قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم الآية ورد باننا لانسلم ان
 مثل هذا الترتيب كيب يفيد قصر الحكم ولو سلم انه يفيد ذلك لكن اللازم منه قصر
 الاستشهاد لا قصر الحجة ويجوز ان يكون الشاهد واليمين حجة لاستشهادا كعلم
 القاضى ولو سلم ذلك لكنه ثابت بالمفهوم المخالف وهو ليس بحجة عندكم
 وعند الخصم وان كان حجة لكن اذا عارضه دليل آخر اسقط الاحتجاج به فلا يكون
 العمل بالحديث مخالفا للكتاب والجواب ان مثل هذا التركيب اذا وقع في بيان
 بهم احتج اليه يلزم ان يكون حاضرا والالزام تأخير البيان عن وقت الحاجة
 وقد عجز جاز على الشارع واذا افاد القصر افاد قصر ما كن البيان له والبيان

للشهيدين لا للاستشهاد فكانت الحجة التي للشهادة مدخل فيها مقتصرة على
 المذكور لا غير والثابت بطريق المفهوم نفي ما عدا المذكور وليس الكلام فيه
 وانما الكلام في الاقتصار على المذكور وهو مفهوم بلفظ التركيب لا بمفهوميته
 ولا نسلم ان خبر الواحد بما يعارض المفهوم من الكتاب ومما يخالف الحديث
 المشهور حديث سعيد بن ابي وقاص ان النبي عليه السلام سئل عن بيع الرطب
 بالتمر فقال أي نقص اذا جف قالوا نعم قال عليه السلام فلا إذن فانه يخالف
 للحديث المشهور وهو قوله عليه السلام التمر بالتمر مثلاً بمثل جيدها ورديتها
 سواء او قوله عليه السلام واذا اختلف النوعان فبيعهما كيف شئت فان الرطب
 ان كان تمرا يعارض الحديث الاول وان لم يكن تمرا يعارض الثاني فان قيل انه
 تمر لكنه لا يجوز بيعه به لاختلاف صفتيهما بالرطوبة واليبوسة قلنا لا اعتبار
 لاختلاف الصفة بدليل قوله عليه السلام جيدها ورديتها سواء فان قيل لا يلزم
 من عدم اعتبار الاختلاف بالجوذة والرداءة عدم اعتبار الاختلاف بالصفة
 مطلقا لجواز ان يكون بعض اختلاف الاوصاف معتبرا وهو ما يكون موجبا
 لتبديل الاسم والحقيقة في العرف حتى ان الاتيان بالتمر لا يعد امتثالا لطلب
 الرطب كالزبيب والعنب قلنا ان المشهور وهو قوله عليه السلام التمر بالتمر مثلاً
 يمثل يقتضي اشتراط المماثلة في الكيل مطلقا سواء كانت في حال يبوسة البدلين
 اورطوبتهما او يبوسة احدهما ورطوبة الآخر فكان اشتراط زيادة مماثلة
 باعتبار جوذة في احدهما على ما دل عليه حديث سعيد فان للتمر فضل جوذة على
 الرطب من حيث الادخار ساقط العبرة شرعا لانه ثابت باصل الخلقة لا بصنع العباد
 وانما المعتبر تفاوت يكون بصنع العباد كالنقد مع النسيئة وكذا اشتراط زيادة
 مماثلة باعتبار وصف الرطوبة واليبوسة لانه ثابت باصل الخلقة ايضا واذا كان
 اشتراط هذه الزيادة ساقط العبرة لا يجوز ان يكون خبر الواحد الدال عليها مقبولا
 والا لكان ناسخا للمشهور فان قيل فعلى هذا ينبغي ان يجوز بيع المقل بغير المقل
 ولم يجز قلنا لان التفاوت فيه بصنع العبد لا باصل الخلقة اعلم ان ابا حنيفة استدل
 بقوله عليه السلام التمر بالتمر مثل بمثل على جواز بيع الرطب بالتمر كيلا يكيل لان
 التمر ينطاق على الرطب لغة وشرعا فاذا كان الرطب ترافقه وجد شرط العقد
 وهو المماثلة كيلا حالة العقد فكان بيع احدهما بالاخر كيلا جائزا وقال
 ابو يوسف ومحمد لا يجوز بيع الرطب بالتمر مطلقا استدلالا بحديث سعيد حيث
 قال انه دل بآشارة قوله أي نقص اذا جف على ان الواجب اعتبار المساواة باعتبار

الاحوال وعند اعتبار عدل الاحوال تصير اجزاء الرطب اقل من اجزاء التمر
 بالخفاف فلا يكون البيع جائزا لتفاوت قائم في الحال عند الاعتبار باجزاء التمر كما
 لا يجوز بيع غير المقل بالمقل لتفاوت قائم في الحال عند الاعتبار باجزاء غير المقل
 لكن ليس استدلالهما بحديث سعد بناء على انهما يميلان خبر الواحد عند
 معارضته بالمشهور وكيف وانهما مع ابي حنيفة في رد خبر الواحد عند المعارضة
 بالمشهور بل لانهما قالوا لا مخالفة بين حديث سعد والحديث المشهور لان التمر
 لا يتناول الرطب في العرف بدليل ان من حلف لا يأكل تمر اذا اكل رطب لم يحث
 في يمينه فوجب العمل به واجاب عنه ابو حنيفة بانه قد ثبت ان الرطب تمر راحة
 وشرعا واليمين قد تختلف باختلاف العرف مع قيام الجنسية والرطوبة في الرطب
 وصف داع الى المنع تارة والى الاقدام اخرى فتعقيد اليمين به فلا يقاسم البيع
 عليه قيل ان حديث سعد مردود لالكونه مخالفا للحديث المشهور بل لانه دار
 على زيد بن عياش وهو ممن لا يقبل حديثه الوجه الثالث هو خبر الواحد الوارد
 فيما تعم به البلوى فان الحادثة اذا اشتهرت وخفي الحديث وشذ كان ذلك دلالة
 المشهور كحديث جهر التسمية وهو ما روى ابو هريرة انه عليه السلام كان يجهر
 بسم الله الرحمن الرحيم ولما شذ ذلك مع اشتهار الحادثة مع انه معارض باحاديث
 اقوى منه في الصحة لم يعمل به عامة المتأخرين من اصحابنا وهو مختار الكرخي
 قالوا ان الحادثة اذا اشتهرت استحتم ان يخفى على الصحابة ما ثبت به حكم
 الحادثة لجرى ان العادة في استفاضة تقبل ما تعم به البلوى فانه عليه السلام
 لم يقتصر على مخاطبة الاحاد في مثله بل كان يباغحه الى عبيد يحصل به التواتر
 او الشهرة ولما لم يشتهر وشذ مع اشتهار الحادثة دل على زيافته وانقطاعه فلو علمنا به
 لزم معارضة خبر الواحد الشاذ مع عموم البلوى بالادلة الدالة على وجوب تبليغ
 احكام النبي عليه السلام وتأدية مقالاته على الاصحاب والادلة الدالة على عدالة
 الصحابة فان قيل فعلى هذا لا يكون هذا الوجه وجها آخر من الانقطاع بل من
 الانقطاع بواسطة معارضة الكتاب او الخبر المشهور واجيب بانه انما جعل قسما آخر
 باعتبار انه يحتمل كلاما ذكر مع احتمال المعارضة للقضية العقلية وهي انه لو وجد
 هذا الحديث لاشتهر لتوفر الدواعي وعموم حاجة الكل اليه وفي كلام الشارح
 رحمه الله اشارة الى القضية العقلية لكن اعترض عليها باننا لانسلم انها قطعية حتى
 يرتفع خبر بمعارضتها نعم الاصل الاشتهار لكن رب اصل يبطله الخبر قلت ان توفر
 الدواعي وعموم الحاجة يقتضي قطعيتها واعترض على التمثيل بان حديث الجهر

ولا يخفى على الفطن المنصف ان عبارة المتن والشرح احسن من عبارة القوم ههنا البحث (الخامس في الطعن) اعلم ان الطعن اما من المروى عنه او من غيره وكل منهما سبعة اقسام اما الاول فلان انكاره اما بالقول او بالفعل والاول اما بالنفي الجازم او المتردد او بالتأويل والثاني اما بالعمل بخلافه قبل الرواية او بعدها او مجهول التاريخ او بالامتناع عن العمل بوجهه واما الثاني فلانه اما من الصحابة في الاحتمال الخفاء عليه او يحتمله واما من سائر ائمة الحديث فالطعن مبهم او مفسر بما لا يصلح بحرا او يصلح فاما مجتهدا فيه او متفقا عليه فاما ممن يوصف بالصححة او بالعصبة والعداوة فشرع في بيان الاقسام واحكامها على التفصيل فقال (وهو) اي الطعن (اما من المروى عنه فنفيا) اي نفي المروى عنه الرواية عنه وانكاره لها صريحا (جرح) للحديث المروى ككذب احدهما قطعاً لكن لعدم تعيينه لا يسقط عداتهما المتينة لان اليقين لا يزول بالشك كمينتين متعارضتين فيقبل رواية كل منهما في غير ذلك الحديث (وتردده) اي تردد المروى عنه سواء نفي ولم يصرح عليه او قال لا ادري (وتأويله الظاهر) يعني اذا روى عنه حديث ظاهر في معنى وقد اوله بحمله على غير ظاهره كتخصيص العام وتقييد المطلق (مختلف فيه) اما الاول فقال ابو يوسف رحمه الله تردده جرح واختاره الكرخي والشيخان وسائر المتأخرين

بالسمية مشهور عندهم والجواب ان المراد مجرد التمثيل فلا مناقشة فيه والوجه الرابع ما عارض عنه الصحابة بان يختموا في حادثة بارائهم ولم يحتجوا في تلك الحادثة بالحديث فان ذلك كان زياقة وانقطاعا ودليلا على وجود دليل اقوى منه فلا يعمل به (قوله احسن من عبارة القوم) فانه صرح بدخول كل من الاقسام الاربعة تحت المعارضة اثنان صريحا واثنان دلالة وعبارة القوم خالية عنه بل عبارة التتبع تشعر بان القسمين الاخيرين مقابل بالمعارضة لادخل تحتها (قوله اما من المروى عنه) اي الراوى فانه يسمى راويا باعتبار نقله الحديث ومروى عنه باعتباره نقل السامع عنه فلو قال اما من الراوى لكان احسن على ما وقع في البردوى (قوله كمينتين متعارضتين) فانهما لا تقبلان في تلك الحادثة وتقبلان في غيرها (قوله وانكاره لها صريحا) بان قال ما رويت لك هذا الحديث قط وكذبت علي (قوله سواء نفي ولم يصرح عليه) بان قال لا اذكر اني رويت لك هذا الحديث اول اروي (قوله اما الاول) اي تردد المروى عنه فاختلفوا فيه فقال الكرخي وابو يوسف وجاعة من اصحابنا واختاره القاضى ونظر الاسلام وشمن الائمة وبعض المتكلمين واخذ في رواية انه جرح وسقط العمل به وقال الشافعي ومالك وجاعة من المتكلمين واختاره محمد بن ليس بجرح ولا يسقط العمل به ومشاهد ما رواه سلمان عن الزهري عن عروة عن عائشة انه عليه السلام قال ايما امرأة تكفت بغير اذن وليها ففسكحها باطل وقد سأل ابن جريح الزهري عن هذا الحديث فلم يعرفه وتردد فيه فلم يقيم به الحجة عندهم وتقوم عندنا لآخرين واستدلوا بالنقل والعقل اما النقل فارواه ابو هريرة ان النبي عليه السلام صلى صلاة العصر فسلم على ركعتين فقام ذوالبيدين وقال يا رسول الله اقصر الصلاة فامسيت فقال عليه السلام كل ذلك لم يكن فقال ذوالبيدين قد كان بعض ذلك فاقبل رسول الله عليه السلام على الناس فقال احق ما يقول ذوالبيدين فقال ابو بكر وعمر نعم يا رسول الله فقام واتم صلاته اربع ركعات ووجه الاستدلال به ان النبي عليه السلام رد حديث ذى البيدين ثم عمل به بعد ما اخبره ابو بكر وعمر فلم يقم به حجة بعد الرد لما عمل به واما العقل فلان الفرع الراوى عدل جازم بالرواية عن الاصل المروى عنه وهو غير مكذب له بل منهكر له انكارا توقفا على ما هو الفرع فوجب قبول رواية الفرع عن هذا الاصل تلصوا غلبة الظن بصدقه بعد الله ونسيان الاصل لا يقدر في صدقه كما لا يقدر فيه جرح الاصل وموته ولا يخفى عليك ضعف كل من الوجهين اما الاول فلان حديث

ذى اليمين ليس من هذا القبيل لان ابا بكر وعمر ما روى عنه حديثا بل
 اخبر ما وقع من الحادثة وذو اليمين ايضا ما روى عن النبي عليه السلام حديثا
 بل اخبر ما وقع من الحادثة والنبي عليه السلام ايضا ما عمل بخبرهم بل يتذكره انه
 ترك الشفع من الصلاة لانه معصوم عن التقرير على الخطأ كيف وانه لو عمل
 بخبرهم لزم ان يكون مقلدا لهم وهذا لا يجوز على الانبياء واما الثاني فلان الاصل
 كما يحتمل السهو والنسيان والغلط فكذلك الفرع يحتمل ذلك كله في روايته عن
 الاصل فهما في الاحتمال سواء واذا تساويا ثبت التعارض بينهما فلم يترجح قول
 احدهما واستدل الاولون بما رواه عمار بن ياسر انه قال لعمر وكان لا يرى التميم
 للجنب اما تذكر يا امير المؤمنين اذا كنا في سرية فاجنبنا فلم نجد الماء فاما
 انت فلم تصل واما ان افترعت في التراب فصليت ثم سألت النبي عليه السلام فقال
 انما يكفيك ضربتان فلم يقبل عمر روايته مع كونه عدلا عنده لانه كان ناسيا
 لروايته ولم يتذكر وفيه نظر لانه ليس مما نحن فيه ايضا لان عمارا لم يكن راويا
 عن عمر بل اخبره الحادثة ثم روى عن النبي عليه السلام ولم يتذكره عمر واما عدم
 عمله بقوله فليس لانكار روايته عنه بل لظهور الشك حيث لم يتذكر الحادثة
 ولهذا لم تعرض الشارح للاستدلال بهما بل اكتفى بالمثال المذكور ومن
 امثلة ذلك ان محمدا حين عرض الحامع الصغير على ابي يوسف انكر ابو يوسف على
 محمدا مستمسائل انه ما رواه له وصححه محمد ولي يرجع عنها بل اصر على روايته
 تلك المسائل عن ابي يوسف فدل هذا على ان محمدا لا يسقط الخبر بانكار الاصل
 (قوله واما الثاني) اعلم ان الحديث امانص او ظاهر او مجمل او مشترك فان كان
 نصا فالواجب ان يعمل بالخبر لانه اذا كان نصا لا يحتمل الغير فلا وجه لثاقفته
 اياه الا لاطلاعه على النسخ واعل النسخ عنده ان يكون النسخ عند غيره من
 المجتهدين فلا يترك النص لامر محتمل وان كان ظاهرا فحمله الراوى على غير ظاهره
 فقد اختلف فيه فذهب الكرخي واكثر مشايخنا والشافعي الى انه لا عبرة بتأويله
 بل الاولى الحمل على ظاهره وقال بعضهم لاخذ بذهب الراوى وتأويله واجب
 لانه لم يحمله الاقرئة معانية لان النبي عليه السلام لا ينطق بلفظ مبهم لتعريف
 الاحكام خالبا عن القرينة والراوى منه شاهد ذلك فيكون اعرف من غير فيصلى
 للترجيح وان لم يكن حجة على الغير وقال ابو الحسن البصري وعبد الجبار ان لم يكن
 التأويل الراوى وجه وقد علم الراوى مقصود النبي عليه السلام وجب المصير
 اليه وان لم يعلم ذلك وجوز ان يكون حمله على المرجوح لظهور نص اوقياس

وقال محمد ومالك والشافعي ومن تبعهم
 ليس بحيح ولا جد روايتان مثاله ما روى
 سلمان عن الزهري عن عروة عن عائشة
 رضى الله عنهم انه عليه السلام قال اما امرأة
 الحديث وقد تردد فيه الزهري واما الثاني
 الحديث واكثر مشايخنا والشافعي
 فذهب الكرخي وتأويله والمعبر بظهوره
 الى انه لا عبرة بتأويله وكيف اترك الحديث
 حتى قال الشافعي وكيف اترك الحديث
 يقول من لو كان من الظاهر انه لم يحمله الاقرئة
 على تأويله لان الظاهر (والغيره) اى تأويله
 معانية فيصلى للترجيح (والغيره) اى تأويله
 معانية كترين ظاهرا في بعض احتملات
 الغير ظاهره ما ليس ظاهرا من الاحتملات
 (ردلاباى) من الاحتملات لمان الظاهر
 انه لم يحمله عليه الاقرئة معانية (وعمله)
 اى المروى عنه (بعدها)

اي بعد الرواية عنه (بما لا يثبتها) بان كان الحديث نصافي معناه غير محتمل لماعمله (بحرج) المروى لانه محمول على وقوفه على منسوخته او عدم نبوته اذ لو كان خلافه باطلا سقطت روايته ايضا (لا) عمله (قبلها) فان عمله بخلاف ما روى قبل روايته يحتمل على ترك ذلك العمل بالوقوف على الحديث احسانا للظن به (ولا) عمله حال كونه (بجهل التاريخ) اي لم يعلم انه قبل الرواية اربعدها فانه لا يكون ايضا جرحا لان حجية الحديث لا تسقط بالشبهة (والاستماع عن العمل) بالحديث (كالمعمل بخلافه) وقد مر حكمه (و) الطعن (امام غيره) اي من غير المروى عنه (فان كان) ذلك الغير الطاعن (صحيحا لا يحتمل الخفاء عليه) (بحرج) اذ لو صح لما خفي عليه عادة فيحمل على السببية او عدم الوجوب او الاتساع مثاله قوله عليه السلام البكر يا بكر جلد مائة وغريب عم اي حكم زني غير المحصن بغيب المحصن وقوله عليه السلام الشيب بالشيب جلد مائة ورجم بالجيرة فان الخفاء الراشدون لم يعملوا بهما وهم الائمة والحدود مفوضة اليهم حتى حلف عمر رضي الله عنه حين يلق من زناه بالروم وتناد ان لا ينفي ابدا وقال علي رضي الله عنه كفى بالنفي فتنة فعلم ان النفي من عمر كان سياسة لاعمال بالحديث فلا ينافيه القول بالنسخ

واما الثاني فينقسم ايضا الى قسمين الى ما يكون الطعن مبهما لا تفسير له والى ما يكون مفسرا بسبب الجرح وما يكون مفسرا ينقسم الى قسمين الى ما يكون ذلك مجتهدا في كونه جرحا والى ما يكون متهما عليه والمتفق عليه ينقسم الى ما يكون الطاعن به موصوفا بالاثبات والتصحيح والى ما يكون موصوفا بالعصية والعداوة مثال الاول وهو ما لحقه الطعن من قبل الصحابة فوله عليه السلام بالكر بالكر جلد مائة ونفريه عام تمسك به الشافعي لجعل النبي الى مدة السفر من تمام الحد في غير المحصن وتمسك بقوله عليه السلام الثيب بالثيب جلد مائة ورجم بالجارية وجعل جلد مائة من تمام حد المحصن قلنا ان الخلفاء لم يعملوا بما وهم الائمة والحدود مفوضة اليهم حتى حلف عمر رضي الله عنه حين لحق من نفاذ بالروم مرتدا ان لا ينفي ابدا وقال علي كوفي بالنفي فتنة فعلم ان النبي الواقع من عمر لم يكن حدا عملا بالحديث اذ لو كان حدا لما حلف على عدمه واللازم باطل لوجود الخلف منه فالمرور مثله بيان الملازمة ان الحد لا يترك بالارتداد لانه حق الله تعالى فعلم ان ذلك كان سياسة منه اصلحة وهو من مقرر رأي الامام كجاني رسول الله حيث التفت من المدينة ومعلوم ان التفت لا يوجب النبي حدا بالاجماع واذا كان النبي سياسة لاحدا عملا بالحديث يحمل الحديث على النسخ او على الضعف (قوله ولما امتنع عمره) اعلم ان الامام اذا فتح باذنه عنوة كان له ان يجعلهم ارقاء ويقسمهم وارضهم بين الغنمين ولان يدعهم احرار او يضرب عليهم الجزية ويترك الاراضي عليهم بالخراج وقال الشافعي له ذلك في الرقاب دون الاراضي لانه عليه السلام قسم خيبر وخيبر حين فتحها وكذلك فعل في كل باذنه فتحها عنوة وقلنا ان عمر لما فتح سواد العراق عنوة من عليهم برقابهم وارضهم وجعل عليهم الجزية في رؤسهم والخراج في ارضهم مع علمنا انه لم يخف عليه قسوة رسول الله بخيبر وغيرها فعرف ان ذلك لم يكن حتما من النبي عليه السلام على وجه لا يجوز غيره والا لما امتنع عمر رضي الله عنه (قوله كحديث زيد بن خالد الحنفي) روى ان النبي عليه السلام قال الا من ضحك منكم قهقهة فابعد الوضوء والصلاة جميعا اي قهقهة في صلاة وقد حكي ذلك على ابي موسى الاشعري وعمل بخلافه (قوله وان كان الطاعن من ائمة الحديث) اعلم ان الطعن من ائمة الحديث لا يخلو من ان يكون مبهما او مفسرا فان كان مبهما بان يقول هذا الحديث غير ثابت او منكروا فلان متروك الحديث او ليس بثقة او ان يعدل او يحجروا من غير ان يذكر سبب الطعن فهذا النوع من الطعن لا يصلح

ولما اشع عمر رضي الله عنه عن قسوة سواد العراق بين الغنمين حين فتحه عنوة اعلم ان قسوة حين لم تكن حتما فيختار الامام في الاراضي بين الخراج والقسوة (وان احتمل انقضاء فلا) اي فلا يكون جرحا لان النادر يحتل الخلفاء كحديث زيد بن خالد الحنفي في الوضوء بالقهقهة لانها نادرة لاسيما بين الصحابة وان لم يعمل به ابو موسى الاشعري (وان كان) الطاعن (من ائمة الحديث فاجعله) اي يجعل الطعن وبهمه فهو ان الحديث غير ثابت او منكروا يحجروا او متروك او راويه غير عدل (لا يقبل) لان الظاهر العدل بين المسلمين للعقل والدين لاسيما في القرون الثلاثة ولان قبوله يبطل السنن ولانه لا يقبل في الشهادة وهي اضعف قهيها اولي (ومفسره بما اتفق على كونه جرحا شرعا والطاعن ناصح) لاستعص (جرح والا فلا) فلو فسر بغير المتفق على كونه جرحا شرعا بل مجتهدا فيه لا يكون جرحا كالطعن بالاستكثار من غير فروغ الفقه في حق ابي يوسف لان كثرة الاجتهاد دليل قوة الذهن والضبط ولو كان الطاعن متهما بالعصية كطعن المجتهد في اهل السنة لا يسمع البحث (السادس في محل الخبر) اي البحادثة التي ورد فيها الخبر سواء كان خبرا عن النبي عليه السلام او لم يكن والمراد خبر الواحد ولذا حضر الحد في الفروع والاعمال اذ الاعتقادات لا تثبت بالخبر الواحد لا يقتضيها على اليقين (وهو) اي محلي الخبر

(أما حقوق الله تعالى) أعلم أن محل الخبر أما
 حقوق الله أو حقوق العباد والاول أما
 عبادات أو عقوبات والثاني أما فيه الزام
 محض أو لا الزام فيه أصلا وفيه الزام من وجه
 دون وجه فشرح في بيان الأقسام الخمسة
 واحكامها فقال (فالعبادات) سواء كانت
 خاصة مقصودة كانت كالصلاة والزكاة
 والحج ونحو ذلك أولا كالوضوء والاختية
 أو غالبية على العقوبة كما خلا كفارة الفطر من
 الكفارات أو على المؤونة كصدقة الفطر أو على
 غيرها كالعشر (تنبت بغير الواحد بشرائط)
 السابقة فاذا اعتبرت الشرائط (فلا يقبل خبر
 الفاسق والمستور فيها) أي في العبادات
 لا تنافي بعض الشرائط (وإن قبل) خبرهما
 (في الديانات) كالأخبار بطهارة الماء
 ونجاسته (بالتحري) أي بشرط انضمام
 التحري اليه وذلك لأن الطهارة والنجاسة
 أمر لا يستقيم تلقيه من قبل العدول أكثر كثير
 من الأحوال لا يكون العدل حاضر عند الماء
 فاشتراط العدالة لمعرفة حال الماء خرج فلا
 يكون خبرهما ماقط الاعتبار فوجبنا
 انضمام التحري به بخلاف أمر الأحاديث فإن
 تأليفهم العلماء الإقضاء فلا خرج إذا لم يعتبر
 قول الفسقة والمستورين في الأحاديث
 (ولا) يقبل (خبر الصبي والمعتوه والكافر
 مطلقا) أي في الأحاديث والديانات لا انتفاء
 الإلهية وعدم الضرورة (واختلف) في قبول
 خبر الواحد (في العقوبات) روى عن أبي
 يوسف واختاره الجصاص أنه يقبل فيه الدلالة
 الإجماع على العمل بالبيعة وإنها خبر الواحد

بحر عند الجمهور ومن الفقهاء لأن العبدالة ثابتة ظاهرا لكل مسلم باعتبار عقله
 ودينه خصوصاً في القرون الثلاثة فلا يترك هذا الظاهر بالطعن المبهم ولأن قبوله
 يبطل المسن ولأنه لا يقبل في الشهادة فكذلك في الرواية وإن كان الجرح مفسراً فلا
 يخلو أما أن يفسره بشيء لا يوجب الجرح أو يوجب الجرح فالاول لا يصلح جرحاً
 بالاتفاق والثاني لا يخلو أما أن يكون الجرح بذلك السبب متفقاً عليه أو مختلفاً
 فيه وعلى التقديرين لا يخلو أما أن يكون من متعصب في المذهب أو في الدين
 أو ناصح فيهما فلهذه أقسام لا يصلح للجرح منها إلا ما هو مفسر بما يصلح للجرح
 اتفاقاً من غير تعصب (قوله سواء) كان خبراً عن النبي عليه السلام (أشاره
 إلى أن المراد بيان محل مطلق الخبر لا محل خبر النبي عليه السلام فقط) (قوله أولاً)
 أي أولاً مقصودة (قوله كما خلا كفارة الفطر) من كفارة الظهار والقتل
 واليمين فإن الغالب فيها العبادات وأما كفارة الفطر فالغالب فيها العقوبة (قوله
 بالشرائط السابقة) من العقل والضبط والعدالة والاسلام وعدم مخالفة
 الكتاب والسنة ولا يشترط العدد عند الجمهور وشرط بعضهم العدد أيضاً حتى
 لا يقبل فيها أي في العبادات المذكورة إلا رواية عدلين قلنا إن الأهل في قبول
 خبر الواحد إجماع الصحابة فلا يعتبر مخالفة أحد في مقابلة إجماعهم ولأن المعترف فيه
 رجحان جانب الصدق لا انتفاء الكذب وذلك حاصل عند انعدام العدد إذا وجد
 الشرائط المذكورة وليس لزيادة العدد تأثير في انتفاء تهمة الكذب واشتراطه
 في الشهادة غير معقول المعنى فلا يلحق به غيره (قوله فلا يقبل خبر الفاسق) (أه)
 وقد ذكرنا تفصيله ينص في الانقطاع الباطن بنقصان في المناقل (قوله
 فوجبنا انضمام التحري به) أي لعدم كون قسمهما مهادراً بالكلية ووجبنا
 انضمام التحري جبر النقصان الفسق (قوله واختاره الجصاص) وهو مذهب
 الجمهور وأيضاً استدلل الشارح عليه بوجهين أحدهما الحاق خبر الواحد في باب
 الحدود والعقوبات بالبيعة بطريق الدلالة فإن الإجماع منعقد على قبول البيعة
 في الحدود وإنها خبر الواحد وإن كان من شهد بها أربعة كما في حد الزنى لعدم
 بلوغهم أخذ الشهرة والتواتر فالحق بها بثبوتها بجديت يرويه الواحد بطريق
 الدلالة لاستوائهما في إفادة الظن فإن البيعة لا تفيد اليقين قطعا لكونها خبر واحد
 بل إنما شرعت لترجيح جانب الصدق والثاني بدلالة النص الذي ورد في زنى ما عز
 فإن حد الزنى ثبت في غير ما عز بدلالة هذا النص مع أن فيه شبهة وقد يستدل عليه

بما اوجب ابو يوسف حشد الزنى باللاواطعة بدلالة نص الزنى مع ان مواضع الشبهة
مخصوصة عنه والعام المخصوص دليل فيه شبهة ودلالة الظنى ظنى ايضا فاذا جوز
اثباته به فبان خبر الواحد اولى اذ القياس به ارض العام المخصوص دون الخبر الواحد
ويستدل ايضا بان الحدود شرع على من الشرائع فجاز اثباتها بخبر الواحد كسائر
الشرائع واحتمال مجرد الشبهة مع صحة الخبر غير معتبر في سقوط الحد اذ لو كان ذلك
الاختلال شبهة امكن احتمال كذب الشاهد وغلطه ونسيانه على ما شهد به
شبهة ايضا والذي ظهر من كلام الشارح انه اختار مذهب المتأخرين حيث
استدل عليه بان الدلائل الدالة على قبوله لا تخلو عن شبهة والعقوبات تندري
بالشبهة ثم اجاب عن دليل الجمهور ومكت عليه وحاصل جوابه عن الوجه الاول
ان الحدود انما تثبت بالبينه بالنص على خلاف القياس اذ القياس ان لا تثبت به
ايضا لما فيه من الشبهة والنظن فلا يصلح مقبلا عليه لثبوتها بخبر الواحد والجواب
عنه انهم لم يلحقوا بثبوتها بخبر الواحد بثبوتها بالبينه بطريق القياس حتى يقال
انه لم يصلح مقبلا عليه بل بطريق دلالة الاجماع المنعقد على ثبوتها بالبينه وحاصل
جوابه عن الوجه الثاني ان الثابت بدلالة النص قطعي فثبتت به الحدود بخلاف
خبر الواحد فانه ظنى فلا يثبت به الحدود والجواب عنه ان الثابت بدلالة نص
قطعي قطعي ايضا واما الثابت بدلالة نص فيه شبهة فليس قطعي ايضا كما في النص
الوارد في رجم ما عرفت فانه ظنى لكونه خبر واحد فكذلك دلالة الجواب عن قولهم
والعقوبات تندري بالشبهات ان مثل الشبهة المتمكنة في الدلائل موجودة ايضا
في البينة لاحتمال كذب الشاهد وغلطه ونسيانه ولكن القائل ان يقول ان
الشهادة حجة لا تظهر عند القاضي لا لا يجاب الحد ابتداء لان وجوب الحد
ثابت بآية السرقة والزنى والقذف ولكن ما ظهر عند القاضي الا بالشهادة
بخلاف خبر الواحد فان الكلام ههنا في ثبوت الحدود به ابتداء في حق من لم
يثبت الحد في حقه بالكتاب والخبر المتواتر والمشهور لا في اظهارها به عند القاضي
فظهر الفرق بين خبر الواحد والشهادة من هذا الوجه قلت هذا منقوض بمحمد
الشرب لانه لم يثبت قطعي من الآيات والمتواتر والمشهور من الحديث بل يثبت
ابتداء عند القاضي بالشهادة وهذا يكفي في عدم الفرق بينهما (قوله ونحوهما)
كالرضاع في النكاح وفي ملك اليمين بان تزويج امرأة فآخبره عدل واحد انها
اختمت من الرضاع وكالمحرقة في ملك اليمين بان آخبر عدل بانها حرة الا بيمين فان
هذه الاخبار من قبيل ما فيه الزام محض ولا يقبل فيه خبر واحد وان كان عدلا

وبدلالة النص الذي فيه شبهة كالرجم في حق
غير ما عرفت وذهب المتأخرون واختره الكرخي
انه لا يقبل لتكن الشبهة في الدلائل والعقوبات
تندري بها وانما تثبت بالبينه بالنص على
خلاف القياس فلا يقاس بثبوتها بخبر واحد يرويه
الواحد على ثبوتها بالبينه والثابت بدلالة
النص قطعي كما سبق والثابت بخبر الواحد
ليس في هذه المرتبة (واما حقوق العباد)
وهي باقسامها الثلاثة تثبت بخبر الواحد
بالشرائط المذكورة واما ثبوتها بخبر
يكون في معنى الشهادة (فما فيه الزام محض)
كالمبيع والاجارة ونحوهما (يشترط فيه
الولاية) فلا يقبل شهادة الصبي والعبد (واقطع
الشهادة ولعدد عند الامكان) حتى اذا
لم يمكن عرفا لا يشترط كشهادة القابلة
(بشرائط الرواية) التي سبقت صيانة
لحقوق العباد ولان فيه معنى الزام فيحتاج
الى زيادة تأكيد والشهادة بهلال القطر من
هذا القليل لما فيه من خوف التزوير
والتلبيس (وما لا الزام فيه اصلا) كالوكالات
والرسالات في الهدايا والودائع والامانات
وما اشبه ذلك يثبت بخبر الواحد (لا يشترط
فيه الا التميز) فيقبل فيها خبر الفاسق والصبي
والعبد والكافر لانه لا الزام فيه ولا ضرورة
اللزامة ههنا فان في اشارة العدل في هذه
الامور غاية الخرج على ان المتعارف بعث
الصبيان والعبيد لهذه الاشغال والعدول
لا يتتصرون دائما للمعاملات الخسيسة سيما
لاجل الغير بخلاف الطهارة والنجاسة

بل يشترط فيه العدد والعدالة واعلم ان في ثبوت الرضاع بخبر الواحد خلاف ما لث
 وفرقا عند اصحابنا بين الرضاع الطارئ والرضاع المتأثر للعدالة وقد ذكرناه
 في شرحنا على الملتقى فارجع عليه (قوله بهلال الفطر) لانهم يفتنون بالفطر
 فيكون حقها لهم والشهادة تلزمهم السكف عن الصوم فيكون مما فيه الزام محض
 فشرط العدد بخلاف هلال رمضان فانه محض حق الله تعالى فثبت بخبر الواحد
 (قوله لان العمل بالاصل ممكن) وذلك لان الاصل في الماء الطهارة فيمكن العمل به
 فلم تكن الضرورة لخبر الفاسق لازمة الا ان خبره لم يندرج بالكلية بل قبل واعدم
 اهدار فسقه قلنا يجب ضم التعري ترجيحاً لطرف قول الفاسق على الاصل حتى
 ان الفاسق لو اخبر بخيانة الماء وكان في تحريمه كذلك يترك الاصل ويعمل بخبر
 الفاسق ولو كان في تحريمه طهارته علمنا بالاصل (قوله كعزل الوكيل اه) فان
 فيه الزام السكف عن التصرف فيما وكل واذن فيه وباعتبار كونه تصرفاً
 في خالص حقه ليس فيه الزام (قوله عملاً بالشبهين) فان كونها مما فيه الزام
 يقتضي اشتراط العدد والعدالة معاً وكونها مما لا الزام فيه يقتضي عدم اشتراطهما
 معاً فاشتراطنا احدهما دون الآخر عملاً بالدليلين (قوله في نفس الخبر) لابد
 اولاً من بيان تحديده على ما شعره قوله في نفس الخبر ثم بيان تنويعه الى انواع
 واعلم انهم اختلفوا في تحديده قيل لا يحد لتعسره على ما قالوا في تحديد العلم وقيل
 لانه ضروري واختاره صاحب المفتاح واستدلوا على ضروريته بوجهين
 احدهما ان كل احديهما علم انه موجود وهذا خبر خاص واذا كان الخبر المقيد ضرورياً
 فالخبر المطلق كذلك ضروري لانه جزء من المقيد وجزء الضروري ضروري فان
 قيل الاستدلال على كونه ضرورياً ينافي كونه ضرورياً لان الضروري لا يقبل
 الاستدلال قلنا كون العلم ضرورياً كيفية لخصوله وانه يقبل الاستدلال والذي
 لا يقبل الاستدلال هو نفس الحصول الذي هو معرض للضرورة فانه يمنع
 ان يكون حاصل بالضرورة وبالاستدلال لتناقضهما حاصله انه يجوز ان يكون
 الشيء ضرورياً وطريق العلم بضروريته ككسبية وثانيهما التفرقة بين الخبر
 والانشاء بالضرورة من غير حاجة الى الاستدلال وهذه التفرقة لا تكون الا بعد
 معرفتهما فيكون تصورهما بديهيان لان السابق على البديهي بديهي البتة
 واجيب عن الاول بانه لا يلزم من حصول امر تصوره اذ قد يحصل الشيء
 ولا يتصور ذلك الشيء وقد يتصور الشيء قبل حصوله ثم يحصل فتغير او اذا تغير
 فتقول المعلوم ضرورة في ذلك الخبر الخاص هو نسبة الوجود الى ذاته اثباتاً

فان ضروريته ما غير لازمة لان العمل بالاصل
 يمكن (وما فيه الزام من وجه) دون وجه
 كعزل الوكيل وجوب المأذون وفسخ الشركة
 والمضاربة وجوب الشراء مع على المسلم الذي
 لم يهاجر (يشترط فيه) بعد وجوده
 الاشرائط (اما العدد والعدالة عنده) اي عند
 ابي حنيفة رحمه الله (ان كان الخبر فضولياً
 اي حشيفة رحمه الله يشترط العدد والعدالة بل
 والا) اي وان لم يكن الخبر فضولياً بل
 اورسولاً (ملا) يشترط العدد لان الوكيل
 يقبل خبر الواحد غير العدل وذلك لان الوكيل
 والرسل يؤولان مقام الموكل والرسول
 فثبت على عبارتهما اليهما فلا يشترط شرط
 الاخبار من العدالة ومحموها في الوكيل
 والرسول بخلاف التوضي وانما اكتفى باحد
 الامرين عملاً بالشبهين (وقال اه) اي القسم
 الثلاث الذي فيه الزام من وجه دون وجه
 (كالماني) من الاقسام الثلاثة وهو ما لا الزام
 فيه اصلاً لان انبأنا قلنا فيه الغاء شبه الزام
 والضرورة مشتركة قلنا فيه الغاء شبه الزام
 البحث السابع في نفس الخبر

وهو غير تصور النسبة التي هي ماهية الخبر في الحقيقة فلا يلزم ان تكون ماهية
الخبر ضرورية حاصلة ان الضروري هو حصول الخبر دون تصوّره والنزاع
في تصوّره دون حصوله وعن الثاني بان التميز بالضرورة هو حصول النسبة
الخبرية والانشائية لا تصوّرها ويلزمه كون الحصول ضروريا لا التصوّر والنزاع
فيه والاكثر على انه يحتمل اختلافه في التحديد اقول عرفه الجمهور بانه هو الكلام
المحتمل للصدق والكذب وارادوا بالكلام المركب التام المتناول للخبر والانشاء
وباحتمال الصدق والكذب ان ذلك الكلام اذا لم يلاحظ معه خصوصية
المتكلم لا خصوصية الخبر بل نظر الى محصل مفهومه وهو ان المحكوم عليه هو
المحكوم به او ليس اياه كان صالحا للاتصاف بكل منهما بدلا عن الآخر على
السواء فمتناول خبر الله وخبر الرسول وغيرهما مما لا يحتمل الكذب قطعا وخبر
الكاذب مما لا يحتمل الصدق اصلا واورد عليه بان الصدق هو الخبر المطابق
للواقع والكذب هو الخبر الغير المطابق للواقع فتعريف الخبر بهما دور ودفع بان
الصدق والكذب بدعيان فلا يعرفان حتى يلزم الدور في تعريف الخبر بهما ولو سلم
انهما كسبيان لكن الصدق عبارة عما تطابق نسبته النفسية لنسبته الخارجية
فلا دور اعدم اخذ الخبر في تعريف الصدق والكذب وقد يدفع ايضا بان المأخوذ
في تعريف الخبر هو الصدق والكذب اللذان هما صفة الخبر اعني مطابقتها
للواقع وعدم مطابقتها له وما اخذ في تعريفه الخبر هو الصدق والكذب الذي هو
صفة المتكلم فلا دور ايضا وقيل هو الكلام المحتمل للتصديق والتكذيب ولا يخفى
عليك ان هذا القائل ما زاد على تعريف الجمهور الا توسيع دائرة الدور لان
التصديق هو الاخبار عن كون المتكلم صادقا والتكذيب عكسه فيتوقف
معرفة على الصادق والصادق على الصدق والصدق على الخبر وفيه الدور
بتوقف الشيء على نفسه بثلاث مراتب والجواب الجواب وعرفه ابو الحسين
واتباعه بانه هو الكلام المفيد بنفسه اضافة امر الى امر اثباتا او نفيا وارادوا
بالكلام هو المنتظم من الحروف المسموعة المتميزة على ما صرحوا به واخرجوا عن
الكلام تعريف الحرف الواحد وما انتظم من الحروف المتخيلة او المكتوبة
وما انتظم من المسموعة التي لا تميز وقالوا هذا هو الكلام الذي سمي به الشخص
متكلما في اللغة واورد عليهم بنحو بانه كلام لا يتناول تعريف المذكور
للكلام واجابوا عنه بانه مركب من الحروف المسموعة المتميزة تقدير او همزة
الاستفهام ايضا واجابوا عنه بالتزام انها ليست بكلام واخرجوا عن تعريف الخبر

بقيد المفيد إضافة أمر إلى أمر الاغناط المفردة وبقيد النفي والاثبات المركبات
 الشاقصة كالأضافية والتوصيفية والمركبات التامة الانشائية بالقياس إلى
 معاني الحقيقة وبقيد بنفسه المركبات الانشائية من حيث اتحادها للوازمها
 الخبرية كقاعدة قم مثلا معنى اطلب منك القيام واورد عليهم بلزوم كون نحو
 الغلام الذي زيدا وليس زيدا خبر لانه كلام منتظم من الحروف المجموعة المتميزة
 ومفيد بنفسه إضافة أمر إلى أمر اثباتا ونفيا لانهما تفيدان إضافة غلام إلى زيدا
 اثباتا في الاول ونفيا في الثاني مع انهما ليسا بخبر بل وصف لعدم احتمالهما
 الصدق والكذب وهو من لوازم الخبر شامل لجميع اقتراده واجيب بان المراد
 بالاثبات والنفي في التعريف هو الحكم بوقوع النسبة او لا وقوعها اعني ايقاعها
 او انتزاعها وليس في شيء من المثالين ايقاع ولا انتزاع صادر عن المتكلم بل فيهما اشارة
 إلى حكم معقول وعرفه عبد القاهر بأنه القول المقتضى تصريحه بنسبة معلوم إلى
 معلوم بالنفي والاثبات وهو قريب لتعريف أبي الحسين لان المراد بالمتقضى هو
 المفيد وتصريحه بنفسه وبالنسبة الاضافة وبالمعلوم الامر مضموما اليه
 صفة المعلوماتية واورد عليه بأنه يقتضى ان لا يكون قولنا ما لا يعلم بوجه
 من الوجوه لا يثبت ولا يتنقى خبرا لامتناع ان يقال ما لم يعلم بوجه من الوجوه
 معلوم فخرج بقوله معلوم إلى معلوم مع انه خبر واجيب عنه بان ما لم يعلم بوجه
 من الوجوه اعني الجمهور المطابق له ذات وصفة فتلك الصفة اعني مفهوم
 الالوهية معلومة لنا بلا اشتباه كما ان مفهوم المعلوم كذلك وتلك الذات المتصفة
 بالالوهية معلومة اذا توجه العقل اليها بهذه الصفة كافي قولنا ما لا يعلم بوجه من
 الوجوه صارت معلومة بهذا الاعتبار وصاحبة لان يحكم عليها بانها متصفة
 بامتناع الحكم من حيث اتصافها بهذه الصفة معلوميتها باعتبار التوجه اليها
 بهذه الصفة كفاية في اندراجها تحت المعلوم ودخول ذلك القول في حد الخبر
 ومعجزة الحكم عليها بانها لا تثبت ولا تنفي اي لا يحكم عليها اصلا سوى هذا الحكم
 (قوله وهو انواع اربعة) شروع في تقسيمه وله تقسيمات باعتبارات مختلفة
 فباعتبار قائله ينقسم إلى متواتر ومشهور وآحاد على ما تقدم وباعتبار حكمه الذي
 اشتمل عليه ينقسم إلى صادق وكاذب والمراد بالحكم ههنا هو الذي يفعله الخبر
 في خبره اعني ايقاع النسبة او انتزاعها لانه الموصوف بالاحتمال بالصدق او الكذب
 على ما صرح به السيد الشريف في اول شرح المفتاح لا الحكم بمعنى وقوع النسبة
 او لا وقوعها على ما زعمه المتأخران في ثم لا واسطة بينهما عند الجمهور لان الحكم

بالمعنى

(وهو) انواع (اربعة) الاول (ما علم صدقه كخبر الرسل عليهم السلام) فان الدليل القاطع دل على عصمتهم من الكذب وحكمهم كحكم الله تعالى وما آتاكم الرسول فخذوه الآية (و) الثاني (ما علم كذبه كدعوى فرعون الربوبية) وحكمه اعتقاد الباطل والاشتغال برده بالاسان

بالمعنى المذكور ان وافق الخارج فهو صدق والاف ~~كذب~~ وقال الجاحظ
 ينقسم الى صادق وكاذب والى ثالث ليس اياهما لان الخبر اما ان يكون مطابقا
 للواقع اولا فان كان مطابقا فاما ان يكون معه اعتقاد المطابقة اولا والثاني اما
 ان يكون معه اعتقاد اللا مطابقة اولا وان لم يكن مطابقا فاما ان يكون معه
 اعتقاد اللا مطابقة اولا والثاني اما ان يكون معه اعتقاد المطابقة اولا فصار ستة
 اقسام الاقل منها وهو المطابق للواقع والاعتقاد صدق والرابع وهو غير المطابق
 له مع اعتقاد عدم المطابقة كذب والاربعة الباقية واسطة بينهما والامثلة ظاهرة
 واحتج بقوله تعالى اقترى على الله كذبا به جنة ووجهه ان النبي عليه السلام
 لما اخبر عن نبوته حصر الكفار اخباره ذلك بطريق يمنع الخلو في الاقتراء واخبار
 من به جنة والاقتراء هو الكذب والاخبار حالة الجنون ليس بكذب لانهم اوقعوه
 قسياله ولا صدق فيه لانهم لم يعتقدوا صدقه واجيب عنه بان الاعتبار لا اعتقاد
 الخبر لا الاعتقاد السامع وبان المعنى اقترى ام لم يقتر فيكون مجنوننا لان المجنون
 لا اقتراء له قصدا ولم يقصد للجنون حاصله ان التريدين بين الكذب وغير الخبر لان
 مؤداه اقترى ام لم يقتر بل هو مجنون فكان معناه اخباره اما كذب او ليس
 بخبر لجنونه وقيل ان الخبر منحصر في الصدق والكذب لكن لا على الوجه الذي
 اعتبره الجمهور وتقريره ان الخبر اما ان يكون مطابقا ومعتقدا للخبر اولا فان طابق
 واعتقد كان صدقا وان لم يكن كذلك سواء كان انتقاؤه بانتفاء المطابقة او الاعتقاد
 او كلاهما كان كاذبا والصدق بهذا التفسير عين الصدق على تفسير الجاحظ
 واما الكذب بهذا التفسير فهو اعم من الكذب بتفسير الجاحظ واستدلوا بقوله
 تعالى اذا جاءك المنافقون قالوا نشهد انك لرسول الله والله يعلم انك لرسوله والله
 يشهد ان المنافقين لكاذبون حيث كذب الله تعالى المنافقين في اخبارهم عن
 رسالة محمد عليه السلام وان طابق الواقع حيث لم يكن معتقدا لهم فدل على
 اعتبار اعتقاد المطابقة واجيب بان المتقدم على تكذيبه تعالى اياهم بقوله ان
 المنافقين لكاذبون خبران احدهما قوله نشهد والاخر قوله انك لرسول الله
 والتكذيب متوجه الى الاول لان شهادتهم وان طابقت الواقع لكنهم لم يعتقدوا
 المطابقة فكانت خبرا كذبا وورد بانه تقرير لما ذهب الخصم لان مذهبه ان صدق
 الخبر انما يكون بمطابقة الواقع وان يكون معتقدا للخبر واذ انتفى احدهما او كلاهما
 كان كذبا وباعتبار علمنا بالصدق والكذب ينقسم الى انواع اربعة لان الخبر
 اما معلوم صدقه كخبر الله وخبر الرسول فانه من حيث الاضافة الى الصادق

صادق قطعاً والالبطل دلالة المجزئة على صدقهم لكن اللازم باطل فاللزم
مثله اما الملازمة فظاهرة واما بطلان اللازم فلأن دلالة المجزئة قطعية وتختلف
المدلول عن الدلالات القطعية بمنع لكن المراد بالقطعية ههنا اعم من القطعية
العقلية التي بمنع التخالف عنها عقلاً على ما ذهب اليه الاشاعرة فانهم قالوا ان دلالة
المجزئة عقلية بمنع التخالف عنها عقلاً وان لم نعلم وجه دلالتهم باعيننا واولم هذا قالوا ان
خلق المجزئة على يد الكاذب غير مقدور في نفسه لله تعالى اكونه ممنوعاً ومن
القطعية العادية التي بمنع التخالف عنها عادة على ما ذهب اليه اكثر المتريدين
وكذا خبر المتواتر معلوم صدقه بالاضافة الى مخبره ثم صدق هذا النوع من الخبر
ام ضروري او نظري والضروري اما ضروري بنفس الخبر بان افاد بنفسه العلم
الضروري بمضمونه وهو المتواتر واما ضروري بغيره بان استفيد العلم الضروري
بمضمونه من غير الخبر اي بكونه موافقاً للضروري بان يكون متعلقه معلوماً
لكل واحد من غير كسب وتكرار فهو الواحد نصف الاثنين والنظري مثل خبر
الله وخبر الرسول وخبر اهل الاجماع فان كل واحد منهم علم صدقه قطعاً بالنظر
والاستدلال والخبر الموافق للنظر الصحيح في القطعيات نظري ايضا فهو العالم حادث
وحكم هذا القسم ان يعتد بصدقه ويمثل بامره واما معلوم كذبه كدعوى
فرعون الربوبية وحكمه اعتقاد بطلانه والاشتغال برده واما احتمال للصدق
والكذب بلارجحان كخبر الفاسق وحكمه التوقف فيه حتى يتبين لقوله تعالى ان
جاءكم فاسق نبأ فتبينوا الآية واما راجح صدقه كخبر العدل المستجيب للشرائط
الذكورة للرواية ولا يخفى عايناً ان هذا التقسيم لا ينافي كون الخبر في نفسه
مع قطع النظر عما اضيف اليه من احتمال للصدق والكذب (قوله فانه يحتمل الصدق
باعتبار دينه وعقله ويحتمل الكذب به) يعني اضافته الى الفاسق لا يخرج الخبر عن
وضعه الاصل اعني احتمال الصدق والكذب كما اخرجته اضافته عن وضعه الاصل
في الاقسام الثلاثة الباقية (قوله لانه مدلوله الاصل) واعلم ان الجملة الخبرية كزيد
قائم او ليس بقائم مثلاً مستقلة على حكم ايجابي او سلبي مفعول للمخبر في خبره هذا
ويعبر عن هذا الحكم بالنسبة التامة الذهنية اعني الايقاع والاتزاع وهذه النسبة
الذهنية ان طبقت النسبة التي بين زيد والقياس في الخارج في الكيفية بان تكونا
ثبوتيتين معا او سلبيتين معا كان الخبر صادقا وان لم تطابقهما بان كانت الذهنية
ثبوتية والنسبة الخارجية سلبية او بالعكس كان الخبر كاذبا وتحقيقه ان الجملة
الخبرية تدل على نسبة تامة ذهنية مشعرة بمحصول نسبة اخرى في الواقع مرافقة

(و) الثالث (ما يحتملها) اي الصدق
والكذب (بلارجحان) لاحدهما على
الآخر لا تنفاه المروج (كخبر الفاسق) فانه
يحتمل الصدق باعتباره دينه وعقله
ويحتمل الكذب باعتباره لا مدلوله
دينه او عقله يحتمل الكذب احتمالاً يساو به
الاصلي ويحتمل الكذب لكنه يقوى
لانه وان كان احتمالاً لا يتوقف فيه لا سواء
فيسبق الخبر وحكمه التوقف فيه لا يتوقف
فان قيل كذا لا ينافي

(و) الرابع (ما يترجح صدقه) على كذبه (كثير العدل المستجمع للشرايط) المذكورة للرواية فان جانب صدقه راجح لظهور غلبة عقله ودينه على هواه ٢٣٧ وشهوته بامتناعه عما يوجب القسق وحكمه العمل به

لا عن اعتقاد بحقيقة قطعا والمقصود ههنا هذا النوع (وله) أي وله النوع (الطراف) دلائل في كل طرف عزيزة ورخصة الطرف الاول (طرف السماع وعزيمته ان تقرأ على المحدث) فتقول أهو كما قرأته فيقول نعم (او يقرأ) المحدث (عليك والاول) وهوان تقرأ على المحدث (اولى) عند الفقهاء (خلافا للمحدثين) فانهم قالوا انه طريقة الرسول عليه السلام وقال ابو حنيفة كان ذلك احق منه عليه السلام فانه كان مأمونا من السهو واما في غيره فلا على ان رعاية الطالب اشادة وطبيعة وايضا اذا قرأ التلميذ فالحفاظة من الطرفين واذا قرأ الاستاذ لا تكون الحفاظة الامنة (والكتاب والرسالة من الغائب كالخطاب) من الحاضر اما الكتاب فعلى رسم الكتاب وهوان يكون محتويا بضم معرف معنونا يعني يكتب فيه قبل التسمية من فلان ابن فلان الى فلان ابن فلان ثم يبدأ بالتسمية ثم بالثناء ثم يقول حدثني فلان عن فلان الى ان قال عن النبي عليه السلام ويذكر من الحديث ثم يقول اذا بلغت كتابي هذا ففهمته فحدث به عنى بهذا الاسناد واما الرسالة فكأن يقول المحدث للرسول بلغ عنى فلان انه قد حدثني بهذا الحديث فلان ابن فلان ويذكر اسناده فاذا بلغك رسالتى هذه فاروه عنى بهذا الاسناد وكل منهما كالخطاب مشافهة شرعا وعرفا اما الاول فلان النبي عليه السلام مأمور بتبليغ الرسالة الى الناس كافة ولا يتصور الا بآدمهم واما الثاني فلان الخلفاء والمولى

للاولى في الكيفية وهذه النسبة الاخرى المشعر بها مدلوله الخبر ايضا لكن بتوسط الاولى والمقصود بالافادة في الكلام هي النسبة الاخرى فان كانت هذه النسبة الاخرى حاصلة كان الخبر اذقا والا كان كاذبا ومن ثمة قيل ان صدق الخبر هو ثبوت مدلوله معه وكذبه تخلف مدلوله عنه فان قيل فهل يجوز تخلف مدلول الكلام عنه قلنا نعم ولا استحالة فيه لان دلالة الجملة الخبرية على النسبة الذهنية وضعية لا عقلية ودلالة النسبة الذهنية على حصول النسبة الاخرى بطريق الاشعار والاستلزام عقلي ومن المعلوم ان تخلف الجملة الخبرية عن مدلولها بلا واسطة جائز لكون دلالتها عليه وضعية لا عقلية فجاز تخلف مدلولها بالواسطة عنها اولى وهذا معنى ما قاله الشارح ان مدلوله الاصل هو الصدق واما الكذب احتمال عقلي لكذبه يساوى مدلوله الاصل في الاحتمال فسق الخبر (قوله السماع اه) واعلم ان وجوده الاخذ بالحديث وتحملة عن الشيوخ ثمانية الاول وهو اعلاها عند المحدثين السماع من لفظ الشيخ بان قرأ الشيخ الحديث عليك اكثر من كتابه او من حفظه باملاء او غير املاء وسمعه منه فتقول في حالة الاداء لما سمعته محدثنا فلان واخبرنا او ابانا وسمعت فلانا يقول كذا والثاني القرآنة على الشيخ ويسمى اكثر المحدثين العرض لان القارئ يعرض على الشيخ ذلك المقروء سواء قرأت بنفسك على الشيخ من حفظك او من كتابك او سمعت بقرآنة غيره على الشيخ ومنع ابو عاصم هذا الوجه وليس بمعتد به لانه خلاف الاجماع على جوازه واختلافه وان هذا الوجه هل يساوى الاول او هو دونه او فوقه على ثلاثة اقوال فذهب مالك واصحابه ومعظم اهل الحجاز والكوفة الى التسوية بينهما وحكى عن الشافعي ايضا وذهب ابو حنيفة واصحابه واكثر الفقهاء الى ترجيح الثاني اي اقرآنة على الشيخ على قرآنة الشيخ على التلميذ لان رعاية الطالب اشادة وطبيعة ولان فيه الحفاظة من الطرفين بخلاف القسم الاول لان الحفاظة فيه من طرف الشيخ فقط وذهب اكثر اهل الشرق الى ترجيح الاول على الثاني قيل وهو الصحيح مستدلا بان ذلك طريق الرسول عليه السلام واجاب عنه رحمه الله بان ذلك كان احق منه عليه السلام لكونه مأمونا من السهو بخلاف غيره والكلام فيه (قوله فتقول أهو كما قرأته فيقول نعم) اشارة الى ان هذا الوجه من العزيمة يقال له العرض على ما عرفت لكن هذا القول من التلميذ ليس بلازم على الصحيح عند جمهور الفقهاء والمحدثين وانما شرطه بعض الظاهرية وبه عمل جماعة من اهل المشرق والصحيح انه ليس بشرط بل ان قرأ على الشيخ وسكت الشيخ على

قلدوا القضاء والامارة بهما كما قلدوا بالمشافهة وعدوا مخالفتهما مخالفا للامس (ورخصته) اى رخصة
السمع بان لا يكون فيه اجتماع (الاجازة) وهى ٢٣٨ ان يقول المحدث لغيره اجزت لك ان تروى عنى

هذا الكتاب الذى حدثنى به فلان وبين
استاده او يقول اجزت لك ان تروى عنى جميع
ما سمع عندك من سموعاتى (والمناولة)
وهى ان يعطى الشيخ كتاب سماعه بيده الى
المستفيد ويقول هذا كتابى وسماعى عن
شيخى فلان فقد اجزت لك ان تروى عنى هذا
والمناولة لتأكيد الاجازة لان مجردها غير
معتبر بخلاف مجرد الاجازة وانما احدهما
بعض المحدثين تأكيد الاجازة (والمجازلة ان
علمه) اى ما فى الكتاب (صحت) الاجازة
(والافلا) تصح (قبل فيه) اى فى عدم
صحة الاجازة فيما اذا لم يعلم المجازلة ما فى الكتاب
(خلاف لابي يوسف حكماله) خلاف
(فى الكتاب الحكمى) حيث لم يشترط للشاهد
معرفة ما فيه وانما قلت قبل لما قال شمس
الائمة والاصح عندى ان هذه الاجازة لا تصح
بالاتفاق لان ابا يوسف انما استحسن هناك
لأجل الضرورة فان المكتوب مشبهة
على الامرار عادة ولا يريد الكتاب
ولا المكتوب اليه ان يفهما غيرهما وذا
لا يوجد فى كتب الاخبار لان السنة اصل
الدين ومبناها على الشهرة فلا وجه للحكم
بصحة تحمل الامانة قبل العلم (و) الطرق
الثانى (طرف الضبط وعزيمة الحفظ) اى
حفظ المسجوع من وقت السماع والفهم
(الى) وقت (الاداء) وهو مذهب ابى
حنيفة رحمه الله فى الاخبار والشهادة
ولهذا قلت روايته (ورخصته) الكتابة
فان نظرت فى الكتاب (وتذكر) الحادثة
(حقية) سواء خطه هو او رجل

ذلك ولم يذكر له مع اصغائه وفهمه ولم يقرب قوله نعم وما شبه ذلك فلا خذ صحح عند
الجمهور على ما صرح به العراقى وغيره والثالث من اقسام الاخذ الاجازة وهى
دون الاولين بالاتفاق وهى تسعة اقسام على ما سبقته والرابع المناولة وهى على
نوعين على ما سأتى والخامس المكتوبة والسادس اعلام الشيخ للطالب ان هذا
الحديث او الكتاب سماعه من فلان من غير ان يأذن له فى روايته عنه والسادس
الوصية بالكتب والثامن الوجادة بكسر الواو على ما فصل فى محله (قوله ويذكر
استاده) اى يذكر المحدث استاده للرسول (قوله الاجازة) وهى تسعة انواع
الاول اجازة معين معين كالكتاب الغلافى او ما اشتملت عليه فهرستى الثانى ان يعين
الشخص المجازلة دون الكتاب المجاز كاجزت لك جميع سموعاتى الثالث ان يتم
المجازلة كاجزت للمسلمين او لكل احد او لمن ادرى زمانى الرابع الاجازة للمجهول
او بالمجهول فالاول كاجزت لجماعة من الناس بالمسئلة السادس الاجازة
للمعذور السابع لمن ليس باهل حين الاجازة للاداء والاخذ عنه الثامن اجازة
ما سيجمله المجيز مالم يسمعه قبل ذلك ولم يتحمل لرويه المجازلة بعد ان يتحمل المجيز
التاسع اجازة المجاز كاجزت لك مجازاتى وتفصيل كل قسم فى كتب اصول الحديث
فاشارح رحمه الله ذكر التسمين الاولين وترك الباقى رويما للاختصار (قوله
والمناولة لتأكيد الاجازة لان مجردها) يعنى المناولة على نوعين الاول المناولة
المقرونة بالاجازة تأكيد كيد انما هو هذا النوع صور على ما فى محله والثانى هى المناولة
المجردة عن الاجازة بان يناوله الكتاب ويقول هذا من حديثى او من سماعاتى
ولا يقول له اروه عنى ولا اجزت لك روايته ونحو ذلك وقد اختلفوا فيها فحكى
الخطيب عن فرقة انهم صححوها واجازوا الرواية بها وروى طائفة وقالوا انما الاجازة
مختلفة لا تجوز الرواية بها قال النووي لا تجوز الرواية بها على الصحيح الذى قاله
الفقهاء واحكام الاصول (قوله والمجازلة ان علمه) قال ابن الصلاح انما
تستحسن الاجازة اذا كان المجيز عالما بالمجازية والمجازلة من اهل العلم لانها توسع
وترخيص يتأهل له اهل العلم لمس حاجتهم اليها قال وبالغ بعضهم فى ذلك فجعله
شرطا لصحة الاجازة وحكى ذلك عن مالك قال عبيد الله وهو الصحيح ولهذا قال
رحمه الله ان علمه صحت والافلا وشارعنا ضعف القول بخلافه بقيل ثم نقل الاتفاق
عن شمس الائمة على انقول الاول (قوله ان كان فى يده) قيد للسجل على ما يدل
عليه ما ذكره فى الشرح من الوجهين لكن قوله والاى وان لم يكن فى يده فلا يقبل
فى السجل بل يقبل فى الحديث يقتضى كونه قيداً لكل من الحديث والسجل وقد

معروف أو مجهول وهذا القسم من الكتاب الآن عزيمة وإن كان في أول الزمان رخصة (والأ) أي وإن لم يكن
متذكرا (فلا) يكون حجة عند أبي حنيفة أصلا فلا ٢٣٩ يعمل به راوي الحديث ولا قاض يحد في خريطةه متجلا

مخطوطا بخطه ولا شاهدي خطه في الصك
لأن الخط يشبه الخط فلا يستغاد العلم بصورة
الخط من غير ذكر قال (أبو يوسف) الكتاب
(يقبل في الحديث والسجل أن كان في يده)
لأن من التزوير سوء كان بخطه أو خط رجل
معروف أما في الحديث فلأن التبديل فيه غير
متعارف فلو بشرطنا التذكر لصححة الرواية
أدى إلى تعطيل الأحاديث وأما في السجل
فلأن القاضي لكثرة اشتغاله يعجز عن أن يحفظ
كل حادثة فلما كان في يده آمن من التزوير فيه
(والأ) أي وإن لم يكن في يده (فلا يقبل في
السجل) ولا يحل العمل به لأن التزوير فيه
غالب (ولا في صك في يد الخصم) لغلبة
التزوير فيه أيضا حتى إذا كان في يد الشاهد
يقبل (بل) يقبل (في الحديث إذا عرف)
أي إذا كان خطا معروفًا مأمونا من التبديل
والغلط في غالب العادة لأنه من أمور الدين
ولا يعود بتغييره فقع إلى من يغيره (ومحمد)
وافقنا يوسف فيما ذكر لكنه (قبله في صك
معلوم) أي يجوز العمل به وإن لم يكن في يده
إذا علم أن المكتوب خطه على وجه لم يبق
فيه شبهة استحسانا توسعة للأمر على الناس
(و) الطرف الثالث (طرف الادعاء وعزيمته
النقل) أي نقل المسحوق (باللفظ) من
غير تغيير فيه (ورخصته النقل بالمعنى)
وهو أن يؤدي بعبارته معنى ما فهمه عند
سماعه ومنعه بعض أئمة الحديث لقوله عليه
السلام نضر الله امرأ سمع منا ما لا يفوقها
وأدائها كما سمعها فرب حامل فقه إلى غير فقيه
ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه ولأنه

يجاب عنه منع الاقتضاء وجعله قيدًا للسجل ويعرف قبول الحديث إذا كان
في يده بطريق الأولى (قوله إلى غير فقيه) أي ينقل إليه (قوله أداء كما سمع)
أي أداء المعنى كما سمع لفظه وفهمه منه نظيره أن الشاهد المترجم إذا أدى المعنى
من غير زيادة ولا نقصان يقال أنه أدى كما سمع وإن كان الأداء بلفظ آخر (قوله
كقوله عليه السلام أطرح بالضممان) ومنه قالوا إن منافع المغصوب من العبد
والجوارى والحيوان والدور لا تضيئ بل هي للغاصب بسبب وجوب الضمان
عليه لو هلك العين المغصوبة عنده يعني أن قبض الغاصب العين المغصوبة قبض
ضمان فبذلك خراجها أي غلبته ومنافعه وكذا قالوا لو اشترى عبدا مثلاً ثم أطلع
على عيبه بعد زمان ورده بعيبه على يائعه فمنافعه له لا تستري لأنه لو هلك عنده
يلزمه ضمان قيمته فبذلك منافعه بسبب وجوب الضمان عليه (قوله لا ضرر
ولا ضرار) أي لا يضر الرجل أخاه ابتداء ولا جزاء لأن الضرر بمعنى الضرر وهو
يكون من واحد والضرار من اثنين بمعنى المضارة وهو أن نضر من ضرر كذا في
المغرب (قوله بهذا النظم) الباء داخله على المقصور وقوله خصصت بها على صيغة
المجهول والباء في هذا داخله على المقصور أيضا (قوله وكل) بالتثنية أي كل أحد
مكلف بما في وسعه كانه جواب عما يقال لما كان المعنى هو المقصود من السنة
دون اللفظ ولا يمكن ذلك معاني جوامع الكلام ينبغي أن لا يجب نقله فقال أنه إن لم
يقدر على ذلك المعاني فهو قادر على تبليغ اللفظ فكلف بما وسعه كذا في الكشف
(قوله فصل في بيان حكم فعله عليه السلام) أي في بيان الاقتداء بفعله عليه
السلام أعلم أن الأفعال على ضربين مالم ينس له صفة رائدة على وجوده كبعض
أفعال الناس والساهی حتى لا يوصف بحسن ولا قبح لعدم صفة رائدة على ذاته
يحسن بها ذلك الفعل أو يوقع فليس من هذا الباب لعدم صلاحية الاقتداء ولهذا
أخبر عنه رحمه الله بذكر القصد وماله صفة رائدة على وجوده كسائر أفعال
المكلفين وإنما تنقسم إلى حسن وقبح والحسن منها ينقسم إلى واجب وفرض
ومباح ومستحب والقبح منها إلى مخطور ومكروه وهذه الأقسام سوى القسم
الأخير أي القبح يصح وقوعها من جميع المكلفين من الأنبياء وغيرهم وأما القسم
الأخير فالأنبياء عليهم السلام معصومون من السكائر عند عامة المسلمين ومن
الصغار عندنا خلافا لبعض الأشعرية ولم يعصوا من الزلات وهي ليست من هذا
الباب لأن عقد هذا الباب لبيان حكم الاقتداء في أفعاله والزلة لا تصلح للاقتداء
إذا تخلو عن بيان مقرن بها ما من جهة الفاعل كقوله تعالى أخبرنا عن موسى

عليه السلام مخصوص بجوامع الكلام في النقل بعبارة اخرى لا يؤمن الزيادة والنقصان الجواب عن الاول بان
الاذن كما يحل ليس مقصورا على نقل اللفظ بل النقل ٢٤٠ بالمعنى من غير تغيير اذ كما سمع ولو سلم فلا دلالة

في الحديث على عدم الجواز غاية انه دعاء
للساقل باللفظ لكونه انضيل ولا نزاع
في الافضلية وعن الثاني بان الكلام في غير
جوامع الكلام ونفاؤها فان الحديث في النقل
بالمعنى انواع (ففيها فوق الظاهر) اى
النص والمفسر والمحكم (يجوز) النقل بالمعنى
(للعالم باللغة) فانه لما لم يشبه معناه
لا يمكن فيها الزيادة والنقصان اذا قلنا
بعبارة اخرى (وفيها) اى في الظاهر كعام
يحمل الخصوص وحقيقة تحتمل المجاز يجوز
النقل بالمعنى (للفقيه) المجتهد لانه يفتى
على المراد منه فيقع الامن من الخلل (لا في
جوامع الكلام) وهى ما كان لفظه وجيزا
وتحتمل معاني جهة كقوله عليه السلام الخراج
بالضمان وقوله عليه السلام لا ضرر ولا ضرار
في الاسلام وقد جوز بعض مشايخنا نقلها
بالمعنى ان كانت ظاهرة المعنى اذا كان
الراوى جامع للغة والفقه قال شمس الائمة
والاصح عذرى انه لا يجوز لانه عليه السلام
كان مخصوصا بهذا النظم على ما روى انه
قال اوتيت بجوامع الكلام اى خصصت بها
فلا يقدر احد بعد على ما كان مخصوصا به
وكل مكلف بما فى وسعه (ولا فى اقسام
النفقاء) اما فى الخطي والمشكل فلان المراد
منهما لا يعرف الابتأويل وتأويل الراوى
ليس بجمعة على غيره كالقيام واما فى الجميل
والتمشابه فلعدم الوقوف على معناه او النقل
بعد الوقوف (مطلقا) اى سواء كان الماقل
مجتهدا او لا (فصل فى بيان حكمه) (فعلة
عليه السلام المقصود) فينبه لان ما وقع
لا عن قصد كما يحصل فى حالة النوم والسهو
لا يصلح الاقتداء (سوى الزلة)

عليه السلام حين وكز القبطى فقتله قال هذا من عمل الشيطان جعل قتله من عمل
الشيطان اما لانه قتله قبل الاذن له فى القتل اولان موسى عليه السلام كان
مستأمنا فيهم وليس للمستأمن قتل الكافر الجريح ولكنه كان زلة دون معصية
لانه عليه السلام لم يقصد قتله فكان زلة وذلك لان الزلة اسم لفعل غير مقصود
فى عينه لكن اتصل الفاعل به عن فعل مباح قصد فلم يوجد القصد فيها الى عينها
بل الى اصل الفعل وهى مأخوذة من قولهم الرجل زل فى الطريق اذ لم يوجد
القصد الى الوقوع بل الى الشئ فى الطريق فوسى عليه السلام لم يقصد قتله بل
ضر به بخلاف المعصية فانها حرام قصد بعينه وهذا عصم منها الانبياء فان قيل
اذ لم يكن الفعل الحرام مقصودا فى الزلة ينبغي ان لا يستحق العقاب بها مع انه
يستحق به اقلنا ان الزلة لا تخلو عن نوع قصير يمكن للمكلف ان يحتترز عنه عند التثبت
فاستحقاق العقاب بناء عليه ممكن زل فى الطريق فانه يستحق اللوم لترك التثبت
والقصد بترك ايس معنى زلة الانبياء عليهم السلام انهم زلوا عن الحق الى الباطل
وعن الطاعة الى المعصية بل معناها الزلل عن الفضل الى النقص والاصوب الى
الصواب وكانوا ياتون بهم بالجلال قد زلوا عن امرهم وامانهم بجهة الله تعالى كما قال
تعالى وعصى آدم ربه فغوى اى عصى بترك الامر وارتكاب المنهى عنه باكل
اشجيرة التى نهى عنها اذ الله لما كان خطأ كان زلة لا معصية ثم فعله عليه السلام
بما ليس بسوء وحالة النوم ولا زلة ان وضع فيه امر الجبل كالقيام والقعود والاكل
والشرب والتمتع ونحوها فانه مباح لا نهي عليه السلام ولا منه بلا خلاف فلا يس
بما نحن فيه ايضا وان كان بيان الجميل فانه يكون تابعا للمبين فى الجهة من الوجوب
والندب والاباحة اتفاقا فان كان المبين عاما للكل ففعله عام ايضا وان كان خاصا
لخاص فليس بما نحن فيه ايضا ومعرفة كونه بيان بالجميل اما بقوله واما بقرينة
اما القول فحق قوله عليه السلام خذوا عنى سلسلكم وصلوا كما رأتهم فى اصلي
فان الافعال الصادرة من النبي عليه السلام فى الحج والصلاة كانت بياناً للهيئتين
القولين واما القرينة فكما اذا ورد لفظ مجمل ولم يبينه حتى وقع الحاجة الى بيانه
ففعلة فعل صالحا للبيان فان فعله ذلك يكون بياناً لذلك الجميل بقرينة الحال
كقطع يد السارق من الكوع فانه بيان لاية السرقة بقرينة الحال وكغسل
الايدى مع المرفق فانه بيان لقوله تعالى وايدىكم الى المرافق ولئن كان فعله عليه
السلام مخصوصا به عليه السلام كوجوب التعميد واباحة الزيادة على الاربع
فى النكاح ووجوب الوتر على قول فانه لا يشارك فيه الامة بالاتفاق فليس

مما نحن فيه ايضا وان لم يكن فعله عليه السلام واحدا من هذه الاقسام اعني
 ما يكون حالة التوم والسهو وما يكون زلة وما وضع فيه امر الجبلة وما يكون بياناً
 لمجمل وما يكون مخصوصاً به وهو محل النزاع فلا يخلو فعله هذا من ان تعلم صفته
 من الاباحة والاستحباب والوجوب والقرض لان ما يقتدى به من افعاله عليه
 السلام منقسم الى هذه الاقسام الاربعة على المشهور وهو مختار في الاسلام
 وشمس الائمة واختاره الشارح ايضا وقال القاضي ابو زيد سائر الاصوليين ان
 افعاله عليه السلام منقسمة الى ثلاثة اقسام فرض ومستحب ومباح وليس
 في حقه راجب لان الواجب ما ثبت بدليل فيه شبهة وذال لا يتصور في حقه عليه
 السلام لان كل دليل قطعي عنده وقال صاحب الكشاف وهو اقرب الى
 الصواب واجابوا عنه الاقول بان هذا التقسيم لافعاله عليه السلام بالنسبة اليها
 فحينئذ يتصور فيه الواجب ايضا لثبوت بعض افعاله في حقنا بدليل ظني اولا
 تعلم صفته فان علمت صفته فاختاروا فيه على ثلاثة اقوال قيل وجب لا اقتداء به
 على الوجه الذي فعله عليه السلام في العبادات وغيرها وهو مختار المصنف
 حيث قال فامته مثله في تلك الصفة وقيل امته مثله في العبادات خاصة دون
 غيرها وقيل ما علم صفته مثل ما لم يعلم صفته على ما سياتي في بياننا واستدل الشارح
 على مختاره بثلاثة اوجه الاول ان الحساب رضى الله عنهم كانوا يرجعون الى فعله
 المعلوم صفته عند كل حادثة ويقعدون به من غير تكثير منهم كرجوعهم الى تقبيله
 عليه السلام للحجر الاسود والى تقبيله عليه السلام لنسائه وهو صائم وهذا
 دليل اجماعهم على ان حكمهم حكمه عليه السلام فيما علم صفته والا ما افادت
 المراجعة الثانية قوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة ان كان يرجو
 الله واليوم الآخر معناه شرطية دالة على لزوم التأسي للايمان اي من كان يؤمن
 بالله واليوم الآخر فله فيه اسوة حسنة ويلزمه بحكم عكس النقيض ان من ايس
 له فيه اسوة حسنة فهو لا يؤمن بالله واليوم الآخر ويلزم الحرام حرام فقدم
 التأسي حرام وكذا لازم الواجب واجب فالتأسي واجب ومعنى التأسي فعل
 مثل ما فعل على وجهه لافعله مطلقا والالتاذي بلانية مع ان العبادات لا تتأذى
 بلانية الثالثة قوله تعالى فلما قضى زيد منها وطرا رزقنا كسها لكيلا يكون على
 المؤمنين حرج في ازواج ادعيائهم اي ربائهم ووجه التمسك به ان الله تعالى علل
 نفي الحرج عن المؤمنين في نكاح ازواج ادعيائهم بتزويج رسوله زوجة دعيه زيد فلو
 لم يكن حكم الامة مثل حكمه عليه السلام في الفعل المعلوم صفته لم يكن للتعليل

وهي اسم لفعل حرام غير مقصور لثباته
 للفاعل ولكنه وقع فيه عن فعل مباح
 قصده فلم يوجد القصد فيها الى عينيها بل
 الحاصل الفعل بخلاف المعصية فانها
 حرام قصد بعينه ولهذا عصم الانبياء
 عليهم السلام بخلاف الزنة فانها تصد
 عنهم وان لم يخل عن بيان امام من جهة
 الفاعل كقوله تعالى اخبر عن موسى
 عليه السلام حين وصي القبطي
 قتله قال هؤلاء من عمل الشيطان او من
 الله تعالى كما قال الله تعالى وعصى آدم ربه

المتابعة وقد بان هذا يقتضي سبق قوله صلوات الله عليه وسلم في التارخ بجهول ولو سلم المسبق
لكنه في الصلاة المطلقه وضلة الجنازة ليست كذلك والثاني انه عليه السلام امر
باجتنابه عام الحديبية بالتمتع وهو لم يتبع فلم يتعموا فلو انما كان رسول الله تأمرنا
بالتمتع ولم يتبع وذلك يدل على انهم فهموا من فعله وجوب المتابعة والرسول عليه
السلام لم يذكر بل عني عذرا يختص به فقال لو استقبلت ما استدبرت من امرى
لمسقت الهدى اى لو لا ان عني الهدى لاحتلت ولكن لا يعمل حرام حتى يبلغ
الهدى محل فدل ذلك على ان فعله بوجوب الاتباع والا لا نكر عليهم ولم يبين العذر
واجيب عنه بانه عليه السلام امرهم بذلك فلم يفهموا الوجوب من امره حتى
اعترضوا عليه بقوامهم ما لا تأمرنا بالتمتع ولم تتع انت فأنف فهموا من فعله وجوب
ابعد من قوله في الدلالة ولو سلم انهم فهموا الوجوب اى وجوب المتابعة لكنهم
انما فهموه من قوله عليه السلام خذوا عني مناسككم لا من فعله وقد بان الامر
بالتمتع كان عام الحديبية وقوله خذوا عني كان بعد ذلك عام حجة الوداع فكيف
يصلح دليلا وما الاجماع فلان الصحابة لما اختلفوا في وجوب الغسل اذا التقى
الثلثان من غير انزال رجوع عمر الى قول عائشة اذ قالت فعلته انما رسول الله
فاغتسلنا فاجمعوا على وجوب الغسل بغير انزال فلم يقرر عندهم ان فعله عليه
السلام بوجوب الاتباع لم يجمعوا على ذلك واجيب عنه بان الوجوب انما يستفاد
من قوله عليه السلام اذا التقى الثلثان فقد وجب الغسل انزل اوله ينزل او من فعله
عليه السلام لكن لا من حيث انه بوجوب الاتباع بل من حيث انه وقع بيننا بقوله
تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا ولا تراءى في كون مثله موجبا وما انقياس فلان
فعله عليه السلام لما لم تعلم حقيقته دارين كونه للوجوب وبين غيره فيحمل على
الوجوب احتياطيا قياسا على قضاء خمس صلوات تركت منها واحدة ونسيت فان
كل واحدة منها لما دلت على ان تكون هي المتروكة وان لا تكون وجب قضاء الجميع
للاحتياط واجيب عنه بالفرق بان الاحتياط يتحقق في المقيس عليه دون
المقيس لانه انما يتحقق فيما ثبت وجوبه كالحصاة الفاتية او كان الوجوب هو الاصل
فتبقى بالاستصحاب كصوم يومين من رمضان لما نكح امه الثلاثين فيحتمل
في مثله على حفظ الوجوب واما ما احتمل ان يكون واجبا وان لا يكون كافي المقدس
فالاحتياط لا يوجب الوجوب ورد باننا لا نسلم ان الاحتياط منحصر فيما ذكرتم
لم يجوز ان يحتمل في اجتناب ما دار بين ان يكون واجبا وغيره وان ما ذكرتم من
الفرق باطل عند المحققين كذا حقه اكل الدين في شرح المختصر واستدل القائلون

واذا قرن به البيان البينة لا يصلح للاقتداء
(و) سوى (فعل الطبع) كالاكل والشرب
فانه مباح بالاتفاق (و) سوى (سان الجمل)
فانه تابع للمعين في اى صفة كان المعين
فلا يصح كون من البحث (و) سوى
(المختص صريحا) كوجوب الغضي والتبهد
واباحه الزيادة على الاربع في النكاح
فان الشبهة تنافي الاختصاص (ان)
علم صفة اى صفة ذلك الفعل في حقه
عليه السلام من الوجوب وغيره انما يقتضى
به من افعاله عليه السلام اربعة مباح
ومستحب وواجب وفرض وقيل ثلاثة
لان الشائب بدليل فيه شك لا يتصور
في حقه عليه السلام فلا واجب ووجه
بانه تقسيم لافعاله بالنسبة اليها (فانته)
مثله في العبادات وغيرها (فيها) اى
في تلك الصفة فان كان فرضا عليه كان
فرضا علينا وهكذا اما اولا فارجوع
الى صحابة الى فعله المعلوم جوده واما ثانيا
فلقوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله
اسوة حسنة فان التأسى فعل مثل ما فعل
على وجهه لا فعله مطلقا والا لتأدى
بالانسية واما ثالثا فلقوله تعالى لكيلا
يكون على المؤمنين حرج في ازواج
لديهم ولولا التذمر بلنا ادى تزويجه
عليه السلام الى عدم الحرج في حق
المؤمنين (حتى يقوم دليل الخصوص)
بالنهي عليه السلام فاذا قام بحمل على
ما يفيد لان الاصل يقول عنه بالاضاريف

بالندب بالسبر والتقسيم وهو ان ذلك الفعل اما حرام او مكروه او واجب او نذير
او مباح ولا سبيل الى الاول والثاني وهو ظاهر ولا الى الثالث لان الوجوب
يستلزم التبليغ لقوله تعالى يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك ولم يبلغ والا لعلم صفة
وهو خلاف المفروض ولا الى الخامس لان الكلام في الاقتداء وهو حسن لقوله
تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة والا باحة لا توصف بالحسن فتعين
الرابع وهو النذب واجب باننا لانسلم ان الوجوب يستلزم التبليغ وقوله تعالى بلغ
ليس فيه ما يدل على اختصاص الوجوب به سلفا ولكن لانسلم انه لم يبلغ فان قوله
واتبعوه يدل على التبليغ سلفا لكن دليلكم ينفي النذب ايضا بان يقال لو كان
للنذب لاستلزم التبليغ لقوله تعالى بلغ ولم يبلغ والا لعلم صفة واستدل الواقفون
بان صفة الفعل ههنا مشككة لان الفرض فيما لم تعلم صفة واذا كانت مشككة
امتنع الاقتداء به لان الاقتداء عبارة عن الاتيان بمثل ما فعل الغير على
الوجه الذي فعله والفرض ان ذلك الوجه غير معلوم فلا يمكن الاقتداء به والمخافة
غير جائزة فوجب التوقف والجواب ان التوقف يوجب الشك ولا شك في شي
الا باحة في حق عليه السلام فيقتدى به في تلك الجهة حتى يقوم دليل الفصل
واستدل القائلون بالتفصيل وهو مذهب ابن الحاجب ان ذلك الفعل انما يظهر
منه عليه السلام انه قصد حال الاتيان به القرينة ولم يظهر فان ظهر دل على
رجحان فعله على تركه فليزم الوقوف عند الرجحان وهو القدر المشترك بين الواجب
والمندوب وخصوصية الوجوب وهو الذم على الترك زيادة على ذلك القدر المشترك
فلا يثبت الا بدليل والفرض عدمه واذا كان الفعل راجحا ولم يكن واجبا اذ كراه
تعين ان يكون مندوبا وان لم يظهر قصد القرينة لم يكن فعله راجحا على الترك فاما
ان يكون محظورا وهو نادر في فعله لا يعمل عليه او مباحا لا يحظر فيه فتعين
وخصوصية الوجوب والنذب زيادة لم تثبت الا بدليل والفرض عدمه (قوله
الفعل حرام) تركيب قوميني لا اضافي (قوله وان لم يحل عن بيان) فيه
ما فيه تأمل (قوله فصل في تقريره) لما جعل تقريره عليه السلام من السنة
عقد لبيان حكمه فصلا مع انه ذكر في بيان الضرورة حكم تقريره عليه السلام انه
قد اختلفت عباراتهم في تحريره هذا الفصل لحرره الشارح المحقق في شرح
المختصر على ما ذكره الشارح رحمه الله من ان ما قرره عليه السلام ان كان مما علم
انه منكروه وانما تركه انكاره في الحال لعلمه عليه السلام بانه علم منه ذلك الانكار
فلا حاجة الى انكاره فانما سأل لعلمه بان انكاره لا يقع في الحال لا صراحا لافعال

(والا) اي وان لم يعلم صفة الفعل في
حقه عليه السلام (فالا باحة) اي
حكم ذلك الفعل ان يكون مباحا (له) لان
الادنى متيقن والزايد يحتاج الى الدليل
والمفروض عدمه (ويجوز لنا اتباعه)
لانه بحث ليقندي باقواله وافعاله كسائر
الانبياء عليهم السلام قال الله تعالى
لا يراهيم عليه السلام اني جاعل لك تناس
اماما ولا يحمل على الخصوص به عليه
السلام لانه نادر (فصل في تقريره)
اذ فعل فعل بمحض ربه عليه السلام
او في عصره وعلم به وجب ان قادر على
الانكار ولم يذكره كان تقريره على ذلك
الفعل فاراد ان يبين حكمه فقال (ما قرره)
عليه السلام (ان كان مما علم انكاره)
اي انه منكروه وتركه انكاره في الحال
لعلمه بانه علم منه ذلك وبانه لا يقع في الحال
(كذهب كافر الى كيسة فلا اثر لكونه)
ولا دلالة له على الجواز اتفاقا (والا)
اي وان لم يعلم انكاره (دل) سكونه (على
الجواز) اي جواز ذلك الفعل من فاعله
ومن غير ما ثبت ان حكمه على الواحد
حكمه على الجماعة فان كان مما سبق تحريمه
فهذا نسخ التحريم واتماد على الجواز
لانه لو لم يجز لم ارتكابه عليه السلام
تحريم وهو تقريره على المحرم وهو محرم
عليه (والاستنباط من هذا) اي
استنباط الرسول مع سكونه وعدم
انكاره ادل على الجواز من مجرد سكونه

عليه لا اعتقاد حقيقة وقد انكره اولاً ولم ينزجر كذهاب كافر الى كنيسة فلا دلالة
لسكرته على الجواز اتفاقاً وان كان مما لم يعلم انكاره فان كان ذلك الفعل مما سبق
جوازه ولا بد من ذكر هذا القيد وان تركه الشارح دل سكوته على جواز ذلك الفعل
من فاعله ومن غيره اذ ثبت انه كان حكمه على الواحد حكمه على الجماعة وان
كان مما سبق تحريمه دل سكوته على نسخ تحريمه والاى وان لم يدل سكوته على
جواز ذلك في الشق الاول وعلى نسخ تحريمه في الشق الثاني لم يرتكبه عليه
السلام لمحرّم وهو تقريره على المحرم وارتكاب المحرم وان كان من الصغائر الجائزة
على النبي عليه السلام عند قوم لكنه خلاف الغالب من حاله عليه السلام بل
في غاية البعد سيما فيما يتعلق بالاحكام ومنه ظهران المراد بالجواز في قوله وانما دل
على الجواز اعم من الشقين غير مختص بالشق الاول على ما هو الظاهر منه وهذا
هو المشهور في كتب الأصول وذهبت طائفة الى ان تقريره عليه فيما لم يعلم
انكاره لا يدل على الجواز في الشق الاول ولا على النسخ في الشق الثاني مستدلين
بان سكوته عليه السلام وعدم انكاره يحتمل ان يكون اعلم بان الفاعل لم يبلغه
التحريم فلم يكن الفعل عليه حراماً ورده صاحب الكشف بانه فاسد لان عدم
بلوغ التحريم اليه غير مانع من الانكار والاعلام بان ذلك الفعل او القول حرام بل
الاعلام بالتحريم واجب حتى لا يعود اليه ثانياً واضعف هذا القول لم يتعرض له
الشارح وحرره الشيخ اكمل الدين في شرح المختصر انه اذا علم رسول الله عليه
السلام فعل مكلف ولم ينكره قادراً عليه فان كان الفعل مما لا يجوز نسخه كضی
كافر الى كنيسة فلا يدل سكوته وعدم انكاره على جواز ذلك الفعل بالاتفاق
وان لم يكن كذلك بان يكون الفعل قابلاً للنسخ فان لم يسبق تحريمه دل سكوته على
جوازه وان سبق تحريمه كان سكوته ناسخاً لتحريمه والالزام ارتكابه عليه السلام
فعلاً محرماً وهو ترك انكار ما هو محرم مع قدرته عليه وقوله والالزام ارتكاب
المحرّم دليل للقسمين انتهى ولا يخفى عليك ان ما لا يجوز نسخه يشتمل على قسمين
ايضاً اعني ما سبق جوازه وما سبق تحريمه ولم يذكر الشيخ القسم الاول وسكوته
عليه السلام يدل على الجواز في القسم الاول وان لم يدل في القسم الثاني الا انهم
الا ان يقال ان جوازه ليس بمستفاد من سكوته عليه السلام بل من كونه مما
لا يجوز نسخه فيكون كلام الشيخ مشتقاً على القسمين لكنه مثل القسم الثاني
بقوله كضی كافر الى كنيسة وتركه مثال القسم الاول (قوله فان قيل) الظاهر
انه مع ارضة تقريرها ان دليلكم وان دل على ان استبشار الرسول مع سكوته

فان قيل الرسول عليه السلام لم ينكر القياقة
في اثبات النسب فيجب ان تعتبر القياقة ولم يعتبر بها
بل استبشّر استدل لا بما ذكر قلنا مقام
الا الشافعي استدل لا بما ذكر قلنا مقام
الكلام في شيء غير قاسه في طريقه ومن كان
ابلع الناس لا يكون المقتضى اليه منها نفس
من الجائز ان يكون لا طريقه وهو الظاهر من
ثبوت النسب لا طريقه والالزام والالزام
النزاع ويكون عدم الانكار والاستبشار
المقصود في ذلك من غير انقضاء الى
طريقه بخلاف حديث المنجيين فان النزاع
في طريق المطلوب قيل على ان القياقة يجوز ان
تكون فيهم مما علم انكاره عليه السلام له فلم
يكن الى التصريح به حاجة اقول الاستبشار
لا يناسب بل ينافي

ادل على الجواز ان كان عندنا ما يتفيه وهو ان استبشار الرسول مع سكوته لو كان
 ادل على الجواز لزم اعتبار القيافة في اثبات النسب مستدلا بهما كما استدلت
 الشافعي بهما فيها لكن اللازم باطل فكذا الملزوم ويجوز ان يكون منعاً للمقدمة
 المعينة له ليلهم المطوى توضيح المقام ان الشافعي تمسك في اعتبار القيافة في اثبات
 النسب باستبشار الرسول عليه السلام مع سكوته وترك انكاره لقول المدبلي
 حين نظر الى زيد واسامة وهما تحت قطيفة ظهرت منها اقدامهما فقال ان هذه
 الاقدام بعضها من بعض على ما أخرجه الستة في كتبهم عن سفيان بن عيينة عن
 الزهري عن عروة عن عائشة رضي الله عنها قالت دخل رسول الله صلى الله عليه
 السلام ذات يوم مسروراً فقال يا عائشة ألم ترى ان عجزاً المدبلي دخل على وعندي
 اسامة بن زيد وزيد وعليهما قطيفة وقد غطيا رؤسهما وبدت اقدامهما فقال
 هذه الاقدام بعضها من بعض قال ولولا ان القيافة حجة في اثبات النسب
 لما استبشر بها ولا تكره ومن ههنا قال اذا كانت الجارية بين شر يمين فجاءت بولد
 فادعياه معاً يرجع الى قول القائف ولا يثبت نسبهما وان لم يوجد قائف وقف
 حتى يبلغ الولد فينتسب الى ايهما شاء فان لم ينتسب الى احدهما كان نسبه
 موقوفاً لا يثبت له نسب من غيرهما واعترض عليه القاضي ابو بكر باننا لا نعلم ان
 استبشاره وعدم انكاره عليه السلام يدل على اعتبار القيافة في اثبات النسب
 اما عدم انكاره فلانه يجوز ان يكون لموافقة قول المدبلي الحق كيف اتفق
 فيكون قول المدبلي حقاً وان كان احتجابه بالقيافة باطلا والنبي عليه السلام
 انما اقره على القول لاعلى الاحتجاج واما استبشاره عليه السلام فلانه يجوز ان
 يكون لخصول ما يلزم به الخصم بناء على اصله لانهم اى المناققين كانوا طعنوا
 في نسب اسامة اسواده ويياض زيد على ما رواه ابو داود ويكنى في الازام كون
 القيافة حقا عند الخصم فان الازام لا يجب ان يكون بمقدمة حقة في نفسها بل
 يجب بما يسلمها الخصم والقيافة مسلمة عند الخصم فيحصل الازام بها ولذا استبشر
 بها واجيب عن الاول بان القول باشيئ سنده منكر منكر وان كان اصل الشيء حقا
 فلو كانت القيافة التي هي سند المدبلي منكراً كان قوله ايضاً منكراً ولو كان
 قوله منكراً لانكره الرسول ولم يقره عليه ~~لكن~~ لم ينكره الرسول عليه السلام فلم
 يكن منكراً فلم يكن سنده وهو القيافة منكراً ايضاً وعن الثاني بان الزام المناققين
 حصل بالقيافة حقة او باطلة حصل الانكار ولم يحصل لاعتقادهم انها سبب
 لثبوت النسب فانكار القيافة ليس مانعاً من الازام لان الازام يحصل بما يسلمه

الخصم وان انكره المزم فلو كانت غير جائزة شرعا لانكرها الرسول عليه السلام
ولو انكرها لما استبشر بها فلما استبشر بها علم انها جائزة شرعا وانه لا انتضعيف
عدل الشارح عن جواب القاضي ابي بكر واجاب بما حاصله ان عدم انكاره عليه
السلام لقول المدعي واستبشاره ليس لاعتبار القياس بل لان المقصود الاصل
والملتفت اليه من اهل البيت النسب لا طريقه فلم ينكر قوله لعدم اعتبار الطريق
اعنى القياس واستبشر بها المقصود من غير نظر الى طريقه أهو حق ام باطل
والحاصل ان سكوت النبي عليه السلام واستبشاره لا يدل على اعتبار القياس
اما لما ذكره القاضي واما لما ذكره الشارح وانه قد ثبت نسب الولد المذكور
آتفا من المدعين معا (قوله بما ذكر) اي بعدم انكاره عليه السلام القياس
واستبشاره معا (قوله بخلاف حديث النجاشي) يعني انهم حكموا بنزول
المطري بالتحقيق وانكره عليه السلام مع انه نزل المطر فقال كذب النجاشي لما ان
سندهم كان منكرا (قوله لا يناسبه بل يتافيه) فيه انه يجوز ان يكون
الاستبشار لمقصود المقصود او لمقصود الزام الخصم للاعتبار القياس فلا
منافاة بين انكاره واستبشاره (قوله تابعة للكتاب والسنة) لاستنباطها
منهما ولان البحث الاول مبنى على ما قصه الله تعالى اورسوله (قوله قد
اختلف في انه عليه السلام ام) ولا يخفى عليك ان محل الخلاف وقوع التعبد
بها ولذا قال هل كانوا متعبدين لاجوازه اذ لا خلاف في انه يجوز ان يتعبد الله
تعالى بنيه عليه السلام بشريعة من قبله من الانبياء ويأمره باتباعها كما يجوز
ان ينهى عن التعبد باتباعها على ما صرحوا به وانما اختلفوا في وقوع التعبد بها
وذلك في موضعين احدهما انه عليه السلام هل كان يتعبد بشريعة احده من
الانبياء قبل البعث ام لا يتعبد منعه جماعة من المتكلمين وابو الحسين البصري
وانتبه بعضهم ثم اختلف هؤلاء قيل بشرع نوح عليه السلام وقيل بشرع
ابراهيم عليه السلام وقيل بشرع موسى عليه السلام وقيل بشرع عيسى
عليه السلام وقيل بما ثبت انه شرع وتوقف فيه بعضهم كالغزالي وعبد
الجبار والشافعي ان النبي عليه السلام بعد البعث واتبه هل كانوا متعبدين
بشرع من تقدم من الانبياء وهى مسئلة الكتاب فذهب كثير من اصحابنا
وعامة اصحاب الشافعي وطائفة من المتكلمين الى ان كل شريعة ثبتت لنبي
فهى باقية فى حق من بعده الى قيام الساعة الا ان يقوم الدليل على الاتساح
فعلى هذا يلزمنا شريعة من قبلنا على انها شريعة ذلك النبي الا ان ثبت نسخها

(تذنيب) لما كانت هذه المباحث تابعة
للكتاب والسنة اردفها بها وسماها تذنيبا
(شرآ نفع من قبلنا) قد اختلف في انه عليه
السلام وامنه هل كانوا متعبدين بشريع من
تقدم عليه بعد البعث فقيل ان كل شريعة
ثبتت لنبي عليه السلام فهى باقية فى حق من
بعده الى قيام الساعة الا ان يقوم دليل النسخ
فعلى هذا يلزمنا شريعة من قبلنا على انها
شريعة ذلك النبي وقيل ان شريعة كل نبي
تنتهى بوفاته او ببعث نبي آخر الا ما لا يحتمل
التوقيت والنسخ فعلى هذا لا يجوز العمل بها
الا بما قام الدليل على بقائه وقيل يلزمنا العمل
بما نقل من الشرع فيما لم يثبت اتساحه
على ان ذلك شريعة تنبينا ولم يفرقوا بين
ما ثبت بنقل اهل الكتاب وبين ما ثبت بالقرآن
في ايديهم من الكتاب وبين ما ثبت بالقرآن
او السنة وذهب كثير مشايخنا الى انها
(تلازمنا) ويجب علينا العمل بموجبها
(اذ قصم الله تعالى اورسوله عليه السلام
بلا انكار على انها شريعة رسولنا عليه السلام
ما لم يظهر نسخها) اما لزومها فلقوله تعالى
ثم اورثنا الكتاب الذين الية والموروث يكون
مختصا بالوارث والاختصاص ههنا من
حيث العمل

وتمسكوا بقوله تعالى اولئك الذين هدى الله فيمدهم اقتده والهدى اسم للايمان
 والشرائع جميعا فيجب على النبي عليه السلام اتباع شرعهم وقوله تعالى
 انما انزلنا التوراة فيها هدى ونور يحكم بها النبيون الذين اسلموا والنبي عليه السلام
 من جملة من فوجب عليه الحكم بها وقوله تعالى شرع لكم من الدين ما وصى به
 نوحا والدين اسم لما يداين الله تعالى به من الايمان والشرائع واجيب عنه
 بتخصيص الهدى والدين باصول الشريعة اى الايمان وبالمعقول ايضا وهو
 ان الرسول الذى كانت الشريعة منسوبة اليه لم يخرج من ان يكون رسولا
 يبعث رسول آخر بعده فكذا شرعته لا يخرج من ان تكون معمولا بها يبعث
 رسول آخر لم يبق دليل النسخ فيها وذهب اكثر المتكلمين وطائفة من اصحابنا
 واصحاب الشافعى الى انه عليه السلام لم يكن متعبدا بشرائع من قبلنا وان
 شريعة كل نبي تنتهى بوفاته على ما ذكره بعض الاصوليين او يبعث نبي آخر على
 ما ذكره شمس الانبىاء ويتجدد للثاني شريعة اخرى الا بما لا يحتمل التوقيت
 والانتساح فعلى هذا لا يجوز العمل بها الا بما قام الدليل على ابقائه ببيان
 الرسول المبعوث بعده واحتجوا عليه بالنقل والعقل اما النقل فقوله تعالى اكل
 جعلنا منكم شرعة ومنهاجا اى لكل امة جعلنا منكم شرعة يبعث الانبياء
 ومنهاجا اى طريقا واضحا يجرون عليه وهذا يقتضى ان يكون كل نبي داعيا
 الى شرعته وان يكون كل امة مختصة بشريعة جاء بها نبيهم والجواب عنه انه
 يجوز ان يكون الاختصاص للمجموع من حيث المجموع لا لافرادها فيجوز
 ان ينسخ بعض افراد الشريعة السابقة في زمن النبي اللاحق او شرع في زمن
 اللاحق حكم لم يشرع في زمن السابق واما العقل فهو ان الاصل في الشرائع
 الماضية الخصوص لان بعث الرسل ليس الا لبيان ما بالناس حاجة الى بيانه
 واذا لم يجعل شريعة الرسول منتبهة يبعث رسول آخر ولم يأت الثاني بشرع
 مستأنف لم يكن بالناس حاجة الى البيان عند بعث الثاني لكونه مبينا عندهم
 بالطريق الموجب فلم يكن في بعثه فائدة والله تعالى لا يبعث رسولا الا فائدة
 فثبت الاختصاص بزمان ويؤيده اختصاص شريعة بعض الانبياء السابقة
 بمكان كشعيب وموسى عليهما السلام بعثا في زمان واحد في مكانين معينين
 فان شريعة شعيب مختصة باهل مدين واصحاب الايكة وشريعة موسى مختصة
 ببني اسرائيل ومن بعث اليهم والجواب عنه هو الجواب عن النقل المذكور انما
 وذهب بعضهم الى انه يلزمنا العمل بما نقل من شرائع من قبلنا فيما لم يثبت انتساحه

على ان يكون شريعة انبياء واختاره المحققون واحتجوا عليه بان نبينا عليه السلام كان اصلا في الشرع بغير دليل قوله تعالى واذا اخذنا الله ميثاق النبيين لما آتيتكم من كتاب وحكمة ثم جاءكم رسول مصدق لما حكمتموهم به فانه من ابين الدلائل على انهم بمنزلة ائمة من بعث آخر في وجوب اتباعه فلا يجوز ان يكون نبينا عليه السلام تابعا لشرعية من تقدمه والالزام ان يكون تابعا ومتبوعا وفيه خط من رتبته وبقوله تعالى ثم اورثنا الكتاب الانية على ما سياتي بيانه في المذهب المختار والفرق بين هذين المذهبين ان اصحاب هذا المذهب لم يشترطوا قصة الله تعالى اورثوه واشترطوا اصحاب المذهب المختار واليه اشار الشارح بقوله ولم يفرقوا بين ما ثبت بنقل اهل الكتاب وذهب اكثر مشايخنا واختاره ابو منصور والقاضي الامام ابو زيد والشيخان وعامة المتأخرين الى انها تلزمنا ويجب علينا العمل بموجبها لانه لا مطلق بل اذا قصصنا الله تعالى اورثوه بلا انكار على انها شريعة انبياء عليه السلام ما لم يظهر نسخها اولا لزومها علينا فلقوله تعالى ثم اورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا فان فيه اشارة الى ان شرعنا من قبلنا انما تلزمنا على انها شريعة انبياء لا انها بقيت شرعنا لهم فان الميراث ينتقل من المورث الى الوارث على انه يكون ملكا للوارث ومضافا اليه مختصا به (قوله واما اشتراط القصة) اي قصة الله تعالى اورثوه (قوله او من اسلم منهم) بل وانما ما نقلوه من جملة ما حرّفوا وبدلوا (قوله وقد قال عليه السلام حين رأى صحيفة) الحديث فانه يدل على ان الرسل المتقدمة صاروا يبعث نبينا بمنزلة ائمة في لزوم اتباع شريعته لو كانوا احياء وان شرعنا لهم قد انتهت بشريعته وصارت ميراثا له والتهول والتحير فان قيل هذا الحديث يدل على خلاف المذهب لان المذهب ان الانبياء كلهم اتباع له وانه هو الاصل في الشرع آتبع والحديث يدل على انه لو كان حيا لاتباع لكنه ليس بحي فلا يكون متبعا اجماعا بان ذلك انما يشاء نقيض المآل فلا ينتج (قوله بطريق المنهاية) وفي الكشف هي مفاعلة من الهيئة وهي الحالة الظاهرة للمشيء لشيء كان المتأخرين لما تواضعوا على امر رضى كل واحد بحالة واحدة واختارها انتهى واليه اشار في المغرب حيث قال والتهابي تعا على من الهيئة وهو ان يتواضعوا على امر في تراصوا به وحقيقته ان كلا منهم رضى بحالة واحدة ويختارها يقال ها يا فلان فلانا وتها يا القوم واما المنهاية بابدال الهمزة الفاعلة انتهى (قوله بقوله تعالى ايماسم شرب ولكم شرب يوم معلوم) قال الله تعالى بطريق الاخبار في قصة

واما اشتراط القصة بلا انكار فلا يرتفع
الوقوف بكتبهم لتعريفهم اياها سوى آتقل
الكفار او من اسلم منهم واما انه شرعنا لرسولنا
فان لا دلالة لكان رسولنا رسول من قبلنا فغيرنا
بينهم وبين ائمة ككواكبهم من علماء عصرنا
وفساد لا يخفى كيف وقد قال عليه السلام
حين رأى صحيفة من التوراة في يد عمر رضى
الله عنه ائتوه كون انتم كائنون حيا لما رآه
والنصارى والدليل على ان المذهب هذا
احتجاج مجدي جواز القصة بطريق المنهاية
بقوله تعالى ايماسم شرب ولكم شرب يوم معلوم

صالح من الانبياء المتقدمة ونبتهم ان الماء قسمة بينهم وقال له اشرب ولكم شرب
يوم معلوم واحتج محمد به في جواز القسمة بطريق المهاياة في غير المنصوص عليه
بما هو نظيره كاطاحونة والبئر والبيت الصغير ومعلوم انه ما احتج به الا بعد
اعتقاده بقاء ذلك الحكم شرعية انبيئنا عليه السلام فانه يبين احكام شرعية
نبيينا عليه السلام لا شرعا نبع من قبله قيل ان المهاياة تستعمل في المنفعة والقسمة
في العين وان قوله تعالى ونبتهم دليل جواز القسمة وقوله تعالى اما شرب ولكم
شرب يوم معلوم دليل جواز المهاياة وفي الكشف والصحيح انهما بمنزلة المترادفين
ههنا وان المراد قسمة الماء بطريق المهاياة (قوله واحتج ابى يوسف) والذي
ظهر من شرح المختصر ان الاحتجاج بهذه الآية الكريمة على ذلك اتفاق
غير مختص بابى يوسف حيث قال الشارح المحقق ان العلماء اتفقوا على الاستدلال
بقوله تعالى وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس على وجوب القصاص في ديننا
ولو لانه متعبد بشرع من قبله لما صح الاستدلال بكون القصاص واجبا في دين
بنى اسرائيل على كونه واجبا في دينه انتهى والضمير في قوله تعالى فيها راجع
الى التوراة لان وجوب القصاص من احكام التوراة وقد قصها الله تعالى لمحمد
عليه السلام وانما خصه الشارح رحمه الله بابى يوسف لانه استدلل به على وجوب
القصاص بين الذكور والانثى والاتفاق في وجوب القصاص مطلقا تأمل
(قوله ثم ان مذهب الصحابي اه) لا خلاف في ان مذهب الصحابي اما ما كان
او قاضيا او مقتنيا ليس بحجة على صحابي آخر سواء علم اتفاقهم فيه او اختلافهم
اولم يعلم شيء من اتفاقهم واختلافهم وانما الخلاف في كونه حجة على التابعين ومن
بعدهم من المجتهدين فيما لم يعلم اتفاقهم واختلافهم اعني انه نقل من صحابي واحد
في زمن التابعي قول ولم نقل عن غيره ذلك ولا خلافا من الصحابي فان ما علم
اتفاقهم فيه يجب على التابعي ومن بعده تقليده اتفاقا وما علم اختلافهم فيه
لا يجب تقليده اتفاقا فقال الشافعي في قوله الجديد ومالك واحد في روايته انه
لا يجوز تقليدهم مطلقا وقول المصنف مطلقا قيد لسلك المذهبين اى سواء كان
فيما يدرك بالقياس او فيما لا يدرك بالقياس واليه ذهب الاشاعرة والمعتزلة
واحتجوا عليه بانه قد ظمرفهم الفتوى بالرأى واحتمال الخطأ في اجتهادهم
نابت لعدم عصمتهم من الخطأ كسائر المجتهدين واذا احتمل الخطأ لم يجوز لمجتهد آخر
تقليده كما لا يجوز تقليد التابعين ومن بعدهم من المجتهدين ولا يخفى عليك ان هذا
الدليل انما يثبت عدم جواز تقليدهم فيما يدرك بالقياس لا فيما لا يدرك بالقياس

واحتج ابى يوسف في جريان القصاص
بين الذكور والانثى بقوله تعالى وكتبنا عليهم
فيها ان النفس بالنفس (ويجب على غير الصحابي
تقليده) وهو عبارة عن اتباع الغير فيما يقول
او يفعل معتقدا للحقيقة فيه من غير تأمل
في الدليل كأنه جعل قوله فلا دقة في عقده ثم ان
مذهب الصحابي اما ما كان او حجة على غيره
ابى حجة على صحابي آخر وحجة (لانه حينئذ
فيما شاع بين الاجماع) لا في اختلافه (اجماعا)
يحمل محل الاجماع على غيره بل يجوز مخالفة (اجماعا)
ابى حجة على غيرهم (واختلاف في الجمهور) وهو
قيد الحكمين معا (واختلاف في الجمهور) وهو
ما لم يعلم اتفاقهم واختلافهم (فقطى بالرأى)
تقليدهم لانه قد ظمرفهم ثابت لعدم
واحتمال الخطأ في اجتهادهم واذا
عصمتهم من الخطأ كسائر المجتهدين كما لا يجوز
احتمال الخطأ لم يجوز لمجتهد آخر تقليده كما لا يجوز
تقليد التابعي ومن بعدهم (وقيل يجب)
تقليدهم (مطلقا) سواء كان قوله مما يدرك
بالقياس او لا لان قولهم ان كان عن سماع
فيما وان كان عن رأى فرائهم اقوى من رأى
غيرهم لانهم شاهدوا طريق النبي عليه السلام
في بيان الاحكام

بل يدركه بالسمع فالأولى الاحتجاج بالأصل اعني انه لا دليل على كونه حجة
فوجب تركه لان اثبات الحكم الشرعي من غير دليل لا يجوز وقد يستدل عليه
بانه لو كان قوله حجة لكان قول العلم والافضل حجة على غيره واللازم منتف
بالاجماع اما الملازمة فلا نه لا شيء يقدر في الصحابي موجب لكون قوله حجة على
غيره الا كونه اعلم وافضل من الغير لمساهمة النبي عليه السلام واحواله فلو كان
ذلك موجبا لاستلزم الحجية في كل اعلم وافضل من غيره والجواب عنه انه قياس
مع القارق اذا العلم من غير الصحابي ليس مثل الصحابي وهو ظاهر وقال ابو سعيد
البرقي وابو بصير الرازي في رواية وجاعة من اصحابنا يجب تقليدهم مطلقا
سواء كان مما يدركه بالقياس او لا يدركه وهو قول مالك في رواية وقول الشافعي
قديم واختاره غير الاسلام والامام السرخسي واستدلوا عليه بما ذكره الشارح
وقد يستدل عليه بقوله عليه السلام الصحابي كالنجم بايهم اقتديتم اهتديتم
وهو كون الاقتداء بهم اهتداء هو المعنى بحجية قواهم وحاصل ما ذكره الشارح
على وجهين احدهما ان فيه احتمال السماع واحتمال السماع اصل في الصحابي
مقدم على الرأي اما انه اصل فيهم فلانهم مصاحبون للنبي عليه السلام واما انه
مقدم على الرأي فلان الفتوى بالرأي لا تكون الا عند الضرورة فاذا اقتوا
والسماع فيه محتمل فالظاهر انهم اقتوا بالخبر لا بالرأي فان قيل لو كان ذلك مبني
على السماع لاسنده وقال سمعته من رسول الله واللازم باطل لان الغرض عدمه
فاللزم مثله بيان الملازمة ان التبليغ واجب وليس من عادتهم كتمان ما بلغ اليهم
فدل على انه يشاء على الاجتهاد اجاب عنه غير الاسلام بانهم قد يسكتون عن
الاسناد عند الفتوى اذا كان عندهم خبر يوافق فتواهم وليس هذا من باب
الكتمان لان الجواب بيان السؤال لا غير فان سئل عن مستند الحكم وجب الاسناد
حينئذ واما اذا سئل عن نفس الحكم فلا يجب الاسناد وثانيه ما ان رأيهم احتمال
فضل اصابتهم وما احتمال من الرأي فضل الاصابة الاولى مما احتمال اصل الاصابة
فرايهم اولى اما الاولى فلانهم شاهدوا احوال طريق الرسول عليه السلام
في بيان الحكم وشاهدوا الاحوال التي نزلت فيها النصوص والمحال التي تتغيرها
الاحكام ولان لهم زيادة حرص في بذل الجهد وفي طلب الحق وزيادة احتياط
في حفظ الاحاديث وضبطها وفضل درجة لغيرها واما الثانية فلانه اذا تعارض
الرأيان وظهر لاحدهما نوع ترجيح وجب الاخذ به فاذا تعارض رأيان ورأيهم
وجب ترجيح رأيهم فان قيل ان تأويلهم مساوي لتأويل غيرهم فتكون الفتوى

وشاهدوا الاحوال التي نزلت فيها النصوص
والاحمال التي تتغير باعتبارها الاحكام والهم
زيادة احتياط في حفظ الاحاديث وضبط
معانيها ليس ذلك لغيرهم فبهذا المعاني ترج
رأيهم على رأي غيرهم فوجب تقليدهم
(وقيل) ان لا يرجع له الا لسماع او الكذب
بالقياس) واما اذا دل عليه فلا لان القول
والثاني منسقي واما اذا دل عليه فلا لان القول
بالرأي منهم قيل مثله (ان ظهر فتواه
والثاني قبول قوله الاجماع كالحسن
في وجوب أي في زمن الاجماع كالحسن
في زمنهم) اي في زمن الاجماع كالحسن
وسعيد بن المسيب والخفي والفتوى وسوغوا له
ومسروق لانه لما راجعهم في فتاويهم (وقيل لا)
والاجتهاد صار مثلهم في وجوب قبول
اي ليس الثاني مثل الصحابي في وجوب قبول
قوله لان علة وجوبه مقودة في حق الثاني
(هو الظاهر) اي ظاهر الرواية هو الاول
لا رواية الزوائد

بالرأى كذلك لأن كل واحد منهم سابق على أعمال الرأى قلنا إن التأويل تأمل
 في وجوه اللغة ومعاني الكلام ولا مزية لهم في ذلك على غيرهم ممن يعرف اللسان
 وأما الاجتهاد فبما مل في المعنى المناط للحكم وهو يختلف باختلاف الأحوال
 فيعلم رآهم فيه مزية بمشاهدة أحوال الخطاب على غيرهم وقال الكرخي والبيه
 مال القاضي أبو زيد يجب تقليدهم فيما لا يدرك لا فيما يدرك بالقياس على ما ذكر
 الشارح بيان ما هو مذهب آخر تركا ذكره مخافة الاطراب واعلم ان
 المذاهب المذكورة في تقليد الصحابي مشهورة في الكتب بين الفرق المذكورة لكنه
 لم يستقر مذهب أبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد على شيء في هذه المسئلة ولم يثبت
 عنهم رواية ظاهرة بل قد عملوا بالقياس ولم يتركوا الصحابي ألا ترى ان أبا يوسف
 ومحمد رجعما الله قالوا لتسمية مقدار رأس المال إذا كان مشار إليه ليس بشرط
 لأن الإشارة بالمع في التعريف من التسمية والأعلام بالعبارة يصح بالإجماع فكذا
 بالإشارة فعمل بالقياس وأبو حنيفة بشرط التسمية قال وبلغنا ذلك عن ابن عمر
 فعمل بقول الصحابي وقال أبو حنيفة وأبو يوسف الحامل تطلق ثلاثا للسنة
 كالأيسة والصغيرة لأن الحامض في حكمها غير موجود إلى زمان الوضع
 كافي الصغيرة إلى وقت البلوغ فعمل بالقياس وقال محمد لا تطلق للسنة الواحدة
 قال وبلغنا ذلك عن ابن مسعود وجابر والحسن البصري فعمل بقول الصحابي
 وقال أبو يوسف ومحمد في الجبر المشتركة أنه ضامن لما ضاع في يده إذا كان الملاك
 بسبب يمكن الاحتراز عنه كالسرقة ونحوها أما إذا كان لا يمكن الاحتراز عنه
 كالغرق والغالب والحرق والغالب والغارة أمة لا يضمن بالاتفاق وروى ذلك عن
 علي فإنه كان يضمن الخياط والقصار لصيانة أموال الناس فعمل بقول الصحابي
 وخالفهما في ذلك أبو حنيفة رحمه الله بالرأى فقال أنه أمين فلا يضمن شيئا فعمل
 بالرأى إلى غير ذلك من المسائل (قوله في تصور من واحد) أشار إلى الفرق بين
 المعنيين اللغويين فإن المعنى الثاني لا يتصور من واحد كالمعنى العرفي (قوله وعرفا
 اتفاق المجتهدين) اختلفوا في معناه العرفي عرفه الغزالي بأنه اتفاق أمة محمد على
 أمر من الأمور الدينية واعتراض عليه بوجوه الأقل أنه يوجب أن لا يوجد إجماع
 أصلا وهو باطل بالاتفاق يسان الملازمة أنه يشعر لزوم اتفاق أمة محمد من لدن
 بعثته عليه السلام إلى يوم القيامة وحين يوم القيامة لا يحصل الإجماع المقصود
 همنا وهو ما يتسلك به في إثبات الأحكام الثاني أنه لو أريد به اتفاقهم في عصر ما فلا
 يطرده فرض اتفاق الأمة في عصر خلا عن المجتهدين فإنه يصدق عليه هذا

التعريف

(الركن الثالث في الإجماع وهو لغة)
 المعنى الأول (العزم) يقال إجماع فلان على
 كذا بمعنى عزم فيتصور من واحد (والثاني
 كذا اتفاق) يقال إجماع المجتهدين من
 كذا إذا اتفقوا (وعرفا اتفاق) المراد بالاتفاق
 أمة محمد عليه السلام
 الاشتراك في الاعتقاد أو القول أو العمل وعرف
 بالمجتهدين إذا لا عدة باتفاق العوام وبعض
 بلام دستة راق احتراز عن اتفاق عليه السلام
 مجتهد عصره وبين أمة محمد عليه السلام
 لا يخرج اتفاق مجتهد من خصائص زماننا
 لا يكون دليل لا لانه من المجتهدين معناه زماننا
 (في عصر) حال من المجتهدين عايرد على من
 قول أو قولاً لانه لا يتصور من واحد عدم اتفاق الإجماع إلى
 قول هذا القيد من لزوم عدم اتفاق الإجماع إلى
 آخر الزمان إذا لا يتحقق اتفاق جميع المجتهدين
 الأحكام

التعريف مع انه ليس باجماع مقصود ههنا لعدم دخول المجتهد فيه الثالث انه غير منعكس فان الامة او المجتهدين منهم لو اتفقوا على امر عقلي او عرفي كان اجماعا مع خروجهما عن هذا التعريف لانه قيد بالدينية واجيب عن الاول والثاني بان المراد بالامة المجتهدون الموجودون في عصر من الاعصار لا جميعا ولا مطلقا وعن الثالث بان ككون الاتفاق على عقلي او عرفي اجماعا ممنوع عنده هذا القائل وعرفه نحر الاسلام وابن الحاجب بانه اتفاق المجتهدين من امة محمد في عصر على امر من الامور فعمموا الامر الشرعي وغيره حتى يجب اتباع اجماع آراء المجتهدين في امر الحروب ونحوها واعتراض عليه بان تاركة الاتباع ان اثم فهو امر شرعي والافلام معنى للوجوب وخصه صاحب التنقيح والمصنف بالشرعي واحترازوا به عن الاتفاق على حكم غير ديني وعلى ديني غير شرعي لما ذكره الشارح من الوجه ثم فائدة باقي القيود على ما ذكره الشارح ان المراد بالاتفاق الاشتراك في الاعتقاد بان اعتقده كلهم اوفي القول بان يتكلم كلهم بما يوجب الاتفاق او تكلم بعضهم به وسكت الباقون الاول عزيمة والثاني رخصة على ما سبق في ذكره اوفي الفعل بان شرع كلهم في الفعل فيما كان من باب الفعل وهو عزيمة او شرع بعضهم فيه وسكت الباقون وهو رخصة واتفق بعضهم على الاعتقاد وبعضهم على القول او الفعل الدالين على الاعتقاد على ما صرح به في الكشف فعلى هذا يكون اوفي كلام المصنف لمناعة الخلق للمناعة الجمع وقيد بالمجتهدين احترازا عن اتفاق العوام اذ لا عبرة باتفاقهم واحتراز باستغراقه باللام عن اتفاق بعض المجتهدين في عصر واحتراز بامة محمد عن اتفاق مجتهدى الامم السابقة فانه ليس بدليل لان دليلية الاجماع مختصة بهذه الامة وفائدة قوله في عصر ظاهر من كلامه لكنه مبنى على جعل المجتهدين اعم من المجتهد في المذهب والمجتهد في المسئلة اذ لم يبق المجتهد في المذهب الى آخر الزمان (قوله نحو السقمونيا مسهل) فان الاتفاق على هذه القضية ليس باجماع شرعي حتى لا يكفر منكره (قوله وعلى ديني غير شرعي) اى ديني غير مدرك بخطاب الشرع لان المراد بالشرعي ههنا هو ما لا يدرك الخطاب الشرع لا بالحس ولا بالعقل (قوله اما بالحس ماضيا) فحينئذ الاتفاق عليه ليس من قبيل الاجماع الشرعي بل من قبيل الاخبار فلا يشترط فيه الاجتهاد (قوله من حيث هو) الظاهر انه قيد لمجموع قوله فالاعتماد في ذلك على النقل لا الاجماع اى الاعتماد في ذلك الاتفاق على النقل عن صادق لا الاجماع من حيث كونه امرا

ولا يخفى ان من تركه انما تركه لوضوحه كذا
التصريح به انسب بالتعريفات (على
حكم شرعي) يخرج به الاتفاق على حكم
غير ديني نحو السقمونيا مسهل وعلى
دين غير شرعي لان ادراكه اما بالحس
ماضيا كاحوال الآخرة واثبات الساعة
فالا اعتماد في ذلك على النقل لا الاجماع
من حيث هو

واما بالهتل فان حصل اليقين به فالاعتقاد
عليه وادخن قبيل الدينيات التي لا يحصل
بالاجماع القطع فيها كتمصيل الصحابة
على غيرهم عند الله تعالى وغيره من
الاعتقادات (ويمكن هو) اى الاجماع
نفسه خلافا للنظام وبعض الشيعة قالوا
اولا ان العادة قاضية باستماع تساويهم
في نقل الحكم اليهم لا انتشارهم في الاقطار
وجوابه المنع فيمن يجد في الطاب والبحث
عن الادلة وثانيان اتفاقهم لو كان عن
قاطع لنقل عادة فاغنى عن الاجماع وان
سكان عن طي فمنع لاختلاف القرائح
والانظار كاجماعهم على اسكل طعام واحد
في زمان واحد وجوابه ان الاجماع اغنى
عن نقل اتفاق واختلاف يمنع الاتفاق
في الدقائق لافي الظني الجلي (و) كذا
يمكن (العلم به) خلافا للبعض قالوا العادة
تقتضى باستماع معرفة علماء الشرف
والغريب باعيانهم فضلا عن معرفة تفاصيل
الحكامهم مع جواز خفاء بعضهم عمدا
او تقطاعه او تحوله اراسره في مطمورة
او كذبه خوفا او تغييرا جثمه قبل التمساع
عن السابقين وجوابه انه تشكيك
في الضروري للقطع بالاجماع الصحابة
والتابعين على تقديم القاطع على المظنون
وهم كانوا محصورين مشهورين وتبين
ولم يرجع واحد منهم والا لاشتهروا (و) كذا
يمكن (نقله) اى نقل الاجماع من
عليه (الى الحجج به) خلافا للبعض

قطعية) فان قيل قد خالف فيه النظام والشيعة وبعض الخوارج فلم يذكروه مع
 انه ذكر الخالف في المقامات الثلاثة المذكورة آنفا بحسب بانه لا عبرة بمخالفاتهم
 لكونهم قليلين من اهل الاهواء فدنسوا بعد الاتفاق في هذه القضية وفيه
 ما فيه ثم المذهب ان خلافهم في كونه حجة وقيل في كونه قطعية ولهم فيه دليل
 من رتب (قوله فانه لو لم يكن اه) استدلووا على كونه حجة قطعية عقلا بوجهين
 احدهما انه لو لم يكن حجة قطعية لما اجعوا على تقديمه على النص القاطع لكن
 اجاعهم على تقديمه ثابت بالثواتر فيكون قطعيا ايضا لان المقدم على القطعي
 قطعي ايضا وانما قدموا عليه لان النص قابل للنسخ وان كان قطعيا بخلاف
 الاجماع حيث لا يقبله وقد وقع في بعض النسخ ههنا على غير القطعي بكلمة غير
 وهو غلط فاحسن له من طغيان قلم الناسخ والاى وان لم يكن قطعيا مع اجاعهم
 على تقديمه على النص القطعي لمعارضه اى لعارض هذا الاجماع اعنى اجاعهم
 على تقديمه على القطعي اجاعهم الاخر اعنى اجاعهم على ان غير القطعي لا يقدم
 على القطعي والعادة تحيل وقوع التعارض بين قولى مثل ههنا العدم من
 العلماء المحققين وفيه نظر اما اول فلان تقديم الاجماع على النص القاطع وان
 نقل ثواتر مستبعد سيما وقد انكر وجوده طائفة وجحيته طائفة وكونه قاطعا
 طائفة ونقله الى المخرج به طائفة واحتمال النسخ غير ناشئ عن دليل فلا عبرة به
 واما ثانيا فلان الاجماع على تقدير كونه قاطعا بسبب تقديمه على النص القاطع
 بالاجماع يستلزم تقدم القاطع على القاطع وهذا الاجماع معارض بالاجماع
 على تقدم القاطع على غير القاطع وقد يجاب عنه بانه لا يلزم من كون كل قاطع
 مقدما على غير قاطع كون كل ما قدم عليه القاطع غير قاطع حتى يلزم منه تعارض
 الاجماعين وثانيهما انهم اجعوا على القطع بتخطة مخالف الاجماع وما لا يكون
 قاطعا لا يجوز القطع بتخطة مخالفه فالاجماع لا يجوز ان لا يكون قاطعا اما
 الكبرى فظاهرة واما الصغرى فلانه ثبت ذلك عنهم ثواتر والعادة تحيل اجتماع
 هذا العدد الكثير من العلماء المحققين من امة محمد على قطع امر شرعى من غير سند
 قاطع يدل على ما اجعوا على قطعه فوجب بحكم العادة تقديره نص قاطع يدل
 على القطع بتخطة مخالف الاجماع وفيه ايضا نظر اما اول فلان الفلاسفة اجعوا
 على قدم العالم واليهود على ان لا نسخ لشريعتهم والنصارى على ان عيسى صلب
 وقطعوا بذلك ولم يكن لهم نص قاطع فانتقض به ذلك الدليل واما ثانيا فلانكم
 اما بتم حجية الاجماع بالاجماع والكلام في حجية الاجماع الثاني كالكلام

قالوا الاحاد لا تفيد القطع ويجب في الثواتر
 استواء الطرفين والواسطة وتسهيل
 عادة مشاهدة اهل الثواتر جميع المجتهدين
 شرقا وغربا طبقا بعد طبقا ان يتصل
 بالمتخرج به وجوابه ما من القطع بان الاجماع
 المذكور منقول النيات واترا (وهو حجة
 قطعية عقلا) فانه لو لم يكن حجة قطعية
 لما اجعوا على تقديمه على غير القاطع
 والا لمعارضه اجاعهم على ان غير القاطع
 لا يقدم على القاطع وهو محال عادة (وقد لا)
 فان الاحاديث الصحيحة قد دلت على
 ان شريعة نبينا عليه السلام باقية الى
 آخر الدهر

في الاجماع الاول او اثبتت حجية الاجماع بالنص الموقوف معرفته على الاجماع
 وكلاهما دور ومصادرة على المطلوب وهذا وارد على الدليل الاول ايضا وقد
 يجاب عن الاول بانه غير وارد لانهم ليسوا بجمع كثيرين ولا متفقين في امر
 شرعي ولا قاطعين على ذلك والعادة لا تحيل اجتماع الجمع القليل على غير امر
 شرعي غير قاطعين من غير قاطع وانما تحيل اجتماع الجمع الكثير من العلماء المحققين
 من ائمة محمد على امر شرعي قاطعين وعن الثاني بان المدعى كون الاجماع حجة
 واثباته بثبوت نص قاطع مستفاد من وجود صورة من الاجماع بطريق العادة
 وتلك الصورة لا يتوقف وجودها على كون الاجماع حجة ودلائلها على ثبوت
 النص القاطع ايضا لا تتوقف على كونه حجة فلا دور اصلا فان كون الاجماع
 حجة حينئذ يتوقف على ثبوت النص القاطع وثبوت النص القاطع يتوقف على
 وجود صورة من صور الاجماع ولم يتوقف وجود تلك الصورة ودلائلها على
 ثبوت النص على كون الاجماع حجة لان وجود تلك الصورة مستفاد من
 التواتر ودلائلها على ثبوت النص مستفاد من العادة (قوله وايضا قوله تعالى
 اليوم اكملت لكم دينكم) حاصل الاستدلال به ان الله تعالى حكمه باكمال دين
 الاسلام فيجب ان لا يكون شيء من احكامه مهما ولا شئ ان كثيرا من الحوادث
 مما لم يبين بصرى الوحي فيجب ان يكون مندرجا تحت الوحي بحيث لا يصل اليه
 كل احد وحينئذ اما ان لا يمكن للامة استنباطه وهو باطل اذ لا فائدة في الادراج
 او يمكن لغير المجتهدين منهم خاصة وهو باطل بالضرورة فتعين استنباطه
 للمجتهدين وحينئذ اما ان يستنبطه قطعا ويقينا كل مجتهد وهو باطل لما كان
 بينهم من الاختلاف او جميع المجتهدين الى القيامة وهو ايضا باطل لعدم الفائدة
 اذ لا عمل في القيامة حتى يفيد الاجماع فتعين استنباط جمع من جميع المجتهدين
 ولا دلالة على تعيين عدد معين من الاعصار فيجب ان يعتبر عصر واحد وحينئذ
 لا ترجيح للبعض على البعض فتعين اعتبار جميع المجتهدين في عصر واحد ولا يمكن
 ان يكون اتفاقهم على غير الحق والالكان الدين فاسدا لا كما لا فيكون على الحق
 فيكون اتفاقهم بيانا للحكم وبينه عليه فيجب اتباعه للآيات الدالة على وجوب
 اتباع البينة وفيه نظرا ما اولا فلان كون اتفاقهم على الحق ووجوب الاتباع لهم
 لا يستلزم القطع لان الظن قد يكون حقا وواجب الاتباع واما ثانيا فلان ما ذكر
 لا يدل على حجية اجماع مجتهدى كل عصر بل هو ان يكون الحكم المندرج في الوحي
 مما يطلع عليه واحد او جماعة من المجتهدين في عصر آخر قبل ذلك العصر او بعده

فذلك الاجماع لا يكون حجة على ذلك الواحد او الجماعة من المجتهدين لان عملهم
 باجتهادهم لا باحتجاج المجتهدين واما ثالثا فلان كمال الدين هو التخصيص على
 قواعد العقائد والتوفيق على اصول الشرائع لا ادراج حكم كل حادثة في القواعد
 (قوله لم تكن باقية) فيه انه ان اراد بعدم البقاء النقطاع الوجود الفعلي فهو ممنوع
 لان تلك المسئلة لم توجد في الخارج بالفعل على الفرض حتى تنقطع وذلك لانها
 لم تخرج من الخفاء الى الظهور في زمن الوحي لعدم كون الوحي الصريح ناطقا بها
 بل بقيت تحت الخفاء حتى احتاجت الى الاجتهاد وعلى تقدير الخطأ على اجماعهم
 باحد الوجهين المذكورين لم تكن ايضا خارجة من الخفاء الى الظهور في زمن
 الاجماع وبعده بل بقيت في الخفاء وان اراد به انقطاع الوجود بالقوة اي وجودها
 في نفس الامر وهي لم تنقطع بالخطأ على اجماعهم بل هي موجودة في نفسها الى
 آخر الدهر بلا انقطاع غايتها انها لم تخرج من الخطأ الى الفعل فالاولى ان يقال
 لوجوب الخطأ على اجماعهم باحد الوجهين زمن ان لا فائدة في شريعة هذه المسئلة
 لعدم العمل بها اصلا لا في زمن الوحي ولا بعده لعدم العلم بها (قوله صيانة) لعله قيد
 لقوله كرامة او من الله تعالى لا لقوله فوجب القول على ما زعم تأمل (قوله كان
 فاسدا) الاولى ان يقول كان ناقضا (قوله وركنه) لما فرغ من بيان ثبوته في نفسه
 ومن المجتهدين ومن يسان ثبوته عند المحقق به ومن يسان افادته القطع بخرج
 في بيان ركنه اي ما يقوم به الاجماع على ما هو معنى الركن فقال هو الاتفاق اي
 اجماع المجتهدين من امة محمد في عصره على حكم شرعي وهذا الاتفاق نوعان عزيمة
 ورخصة والعزيمة هي الاصل في الباب وهي التكلم من كل المجتهدين بما يوجب
 الاتفاق وعملهم كانهما فيما كان من باب العمل كتعاطي العجين والخبز والاستحمام
 ونحوها وهذا النوع اي الاجماع العملي يفيد الجواز لا الوجوب الا مع قرينة
 تدل على الوجوب لما روى عبدة السلمي ما اجتمع اصحاب رسول الله عليه السلام
 كاجتماعهم على الاربع قبل الظهور فانه دل على ان اجماعهم العملي لا يدل على
 الوجوب والالزام ان يكون الاربع قبل الظهور واجبا لاجماعهم عملا عليه مع انه
 سنة بالاتفاق والجواز المذكور اعلم من المستحب والسنة بمعنى مقابل الوجوب
 (قوله والرخصة في الاتفاق) سمي هذا القسم من الاتفاق رخصة لانه جعل اجماعا
 ضرورة الاحتراز عن نسبة المجتهدين الى الفسق والتقصير في امر الدين على
 ما ياتي بيانه بخلاف القسم الاول فانه ليس للضرورة بل هو اجماع في الحقيقة
 لوجوبه اتفاقهم فيه حقيقة قول او فعلا وصورة هذا القسم ان يذهب واحد من

فالجواز الخطأ على اجماعهم بان ينشأ على
 خطأ او اختلافا او خرج الحق عن اقوالهم
 وقد انقطع الوحي لم تكن باقية فوجب
 القول بان اجماعهم صواب كرامة من
 الله تعالى صيانة لهذا الدين وايضا
 قوله له الى اليوم اكملت لكم دينكم الآية
 دلت على ان شر بعثه كاملة فلو لم تكن
 للعجتهدين ولاية استنباط الاحكام التي
 ضاق عنها نطاق الوحي الصريح تبقى
 منه ملة فلا يكون الدين كاملا ولو امكن
 اتفاهم على غير الحق كان فاسدا كاملا
 ولا يشافيه ثبوت لا ادري من البعض
 بل واز دراية الآخر (وركنه الاتفاق
 والعزيمة فيه) اي في الاتفاق (تكلم
 الكل) من المجتهدين (او عملهم) وهذا
 القسم يفيد الجواز الا مع قرينة تدل
 على الزا لا الوجوب لما روى عبدة
 السلمي ما اجتمع اصحاب الرسول عليه
 السلام كاجتماعهم على الاربع قبل الظهور
 (والرخصة في الاتفاق) (تكلم بعضهم
 او عمله وسكوت الباقيين بعد بلوغه) اي
 بلوغ تكلم البعض او عمله الى الباقيين
 (و) بعد (مضى مدة التأمل) وجه
 كون هذا القسم اجماعا ان المعتاد في كل
 عصر عند وقوع حادثة ان يتولى كبار
 القهوي

اهل الاجماع في عصر الى حكم في مسئلة شرعية قبل استقرار المذاهب عليه
وانتشر ذلك بين اهل عصره ومضى مدة التأمل ولم يكن هناك خوف فتنة ولم
يظهر له مخالف او فعل فعلا كذلك فيما هو من باب الفعل كان ذلك اجماعا طوعا
به عند اكثر اصحابنا وبعض الشافعية ويسمى اجماعا سكونيا وانما اشترط مضي
مدة التأمل لان السكوت قبله حلال شرعا فلا يدل على الرضى وانما اشترط تقيّة
الفتنة لان ترك الانكار في حال خوف الفتنة امر معتاد مشروع رخصة فلا يدل
على الرضى ايضا ولم يذكر المصنف رحمه الله هذا الشرط ولا بد من ذكره وقد ذكره
صاحب الميزان ثم قال لا يخلو من ان تكون المسئلة اجتهادية او لا فان لم تكن فلا
يخلو من ان يكون عليهم في معرفتها تكليف او لا فان لم يكن فهو ان يقال
ابو هريرة افضل ام انس بن مالك قلنا لا انكار على من قال فيها قول لا يكون
اجماعا لعدم لزوم التفريق فيه فلم يحصل لهم العلم بكونه صوابا او خطأ فلا يلزمهم
الانكار اما لو كان في معرفتها تكليف فيكون سكوتهم رضى اذ لو لم يكن كذلك
لزم ترك ما يجب عليهم من النهي عن المنكر المستلزم للخلاف في اجابار الله تعالى
فانه موجه بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر ويشهد لهم بذلك قوله كنتم
خيرامة اخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وان كانت
اجتهادية بان كانت من القروع التي هي من باب العمل لا الاعتقاد فالجواب فيها
وفي المسئلة الاعتقادية سواء ويكون اجماعا سكونيا رخصة عند اكثر اصحابنا
وبعض الشافعية (قوله عند العرض) اي عرض الحادثة (قوله او الاشتار)
عطف على العرض اي عند اشتار الحادثة (قوله منزلة) اي منزلة العرض
(قوله فان المشهور عنه) وهذا هو مذهب عيسى بن ابيان من اصحابنا والقاضي
الباقلاني من الاشعرية وداود الظاهري وبعض المعتزلة والشافعية هم من يقول
آخر لكن المشهور هو المذكور في الكتاب حكى عنه انه حجة وليس باجماع وهو
المنقول عن الكرخي وبعض اصحاب الشافعية وحكى عن الشافعية ايضا انه كان
يقول ان ظهر القول من اكثر العلماء والساكنون نفي سبب ثبوت به الاجماع وان
انتشر القول من واحد او اثنين والساكنون اكثر علماء العصر لا يثبت الاجماع
ونقل عن الجبائي انه اجماع وحجة بشرط انقراض العصر واستدلال على القول
المشهور بما ذكره الشارح وهو ظاهر (قوله بعده) اي بعد التأمل في الادلة
(قوله او اعتقاد حقيقة كل مجتهد) اجاب عنه في الكشف بان ذلك الاعتقاد
لا يمنع من مباحثة وطلب الكشف عن ما أخذه لا بطريق الانكار على

وبسبب ما ذكره في شرط اجماع النطق من
السكوت عند على ان السكوت عند
الارض او الاشتار المنزل منزلة وقت
السلطنة وطلب التتوي ومضى مدة
التأمل فسق وسرام في الحال عادة
عن الحق شيطان اخر من ان اتفاقهم
ان يصحكون سكوتهم (الانجيل)
(وخالف الشافعية في) القسم (الانجيل)
فان المشهور عنه انه ليس اجماعا ولا حجة
بل واز ان يكون سكوت الباقي للتأمل
او التوقف بعد المعارض الادلة والتوقيف
او الهبة او خوف الفتنة واعتقاد حقيقة
كل مجتهد فيه او كون القائل اكبر سنيا

ان في الصحابة من لم يكن يعتقد ذلك او التوقير اى لتوقير القائل او الفاعل (قوله
 (وخوف الفتنة) وهذا مدفوع بما ذكرناه من شرط عدم خوف الفتنة (قوله
 حتى سأل) ولو جعل عرسكونه تسليما ودليلا على الموافقة لما سأل له ولو كان
 السكون دليلا على الموافقة لما سكت على رضى الله عنه مع كون الحق عنده
 في خلافهم (قوله فقال) اى قال على رضى الله عنه (قوله كل افة من
 عمر) مقول قال عمر (قوله صيانة) اى صيانة لعمر رضى الله عنه عن طعن
 الناس بانه امسك المال عن محاله ذكر صدر الاسلام ابو اليسر منا وصاحب
 القواطع من السافعية ان هذا الاجماع اى السكون لا يخرج عن نوع شبهة المذكورة
 النصوص من الشبهة فيكون اجماعا مستدلا عليه ويكون دون القواطع من وجوه
 الاجماع لكنه مع هذا مقدم على القياس ورد بانه على هذا لم يبق فرق بين قول من
 قال انه حجة وليس باجماع وبين قول من قال انه اجماع وكان النزاع لفظيا الا ان
 ثبت عن الفريق الاول انه لا يندم على القياس عندهم فيظهر الفرق ويمكن ان
 يقال الفرق ثابت فان من قال انه اجماع اراد انه اجماع مقطوع به ولكنه دون
 الاجماع قول كالتصريح والمبرر دون المحكم وان كان كل واحد قطعيا ومن قال انه
 حجة وايضا باجماع اراد انه حجة ظنية كغير الواحد والقياس فيتحقق الفرق فان قيل
 لو كان قطعيا يلزم ان يكفر باجماعه او يضل وليس كذلك قلنا انما يكفر بكونه
 متمسكا بدليل يصلح شبهة الا ترى ان موجب العلم قطعي عندها ولا يكفر باجماعه
 متمسكة بما يصلح شبهة (قوله واهله ام) واعلم انه لا اجماع الا لامة محمد لانه انما صار
 حجة بالنصوص الواردة لفظ الامامة فهو قوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس
 وقوله عليه السلام لا تجتمع امي على الضلالة وهذا اللفظ وان لم يتناول الكافر
 لكنه يتناول كل مسلم وهو يتقسم باعتبار اهلية الاجماع وعدم اهليته على
 ثلاثة اقسام قسم هو من اهله بالاتفاق وقسم ليس من اهله بالاتفاق وقسم يختلف
 فيه فالاول كل مجتهد مقبول الفتوى لا يكتفونه من اهل الحل والعقد والثاني
 كالاطفال والمجانين واللاجنة فانهم وان كانوا من الامة الا انه لا يتصور منهم
 وفاق ولا خلاف وكذلك كل من سبى وجدانى يوم القيامة من الامة فان اعتباره
 يؤدى الى انتفاء الاجماع بالكلية لان اتفاقهم حيث لا يمكن الاعند القيادة
 لا قبله واعندها لا يحصل الاجماع المقصود ههنا وهو الدليل الشرعى على الحكم
 الشرعى والثالث كما قلنا العام الذى لا يعلم الاصول والفروع والذى يعلم الاصول
 لالا فوع والذى يعلم الفروع لا الاصول وكما تجتهد الفاسق والمبتدع واختلوا

او اعظم قدرا او اوفر علما كما سكت على
 حين سأل ورع في حفظ فضل الغنية حتى
 سأل فروى حديثا في قسمته وفى استقام
 الجنين فاشاروا الى ان لا غرم حتى سأل
 فقال ارى عليك الغرة وقيل لابن عباس
 ما يمنعك ان تخبر عمر بما ترى في العول فقال
 بذهنه وجوابه ان الصحابة بعد ما شرطنا
 معنى مدة التأمل لا يتممون بارتكاب
 الحرام مع انه خلاف المجاوز من عاداتهم
 كما قال عمر رضى الله عنه حين نفي المغالة
 في المهرة التامرة ايه طيننا الله تعالى
 بقوله وآتيت احداهن قطارا وبعثنا عمر
 كل افة من عمر حتى المخدرات في الحال
 وسكون على في المستلتم كان تأخيرا
 الى آخر المجلس لتعظيم الفتوى والمجتوع
 جافيه الفتوى او محمول على ان الفتوى
 الاولى حسنة وما اختاره كان احسن
 صيانة عن السن الناس ورعاية طعن
 التناء والعدل وحديث الدرة غير صحيح
 لان المناظرة في العول كانت مشهورة
 بينهم وكان عمر ابن الناس الحق واعتذار
 ابن عباس انما هو لكف عن المناظرة
 لانها غير واجبة لاعتبار بيان مذهبه
 (واهله) اى اهل الاجماع ومن يعتقد هو
 بانفاقهم (مجتهد) اذ لو اعتبر وفاق العوام
 لم يتصور اجماع اذ العامة تمنع وفاقهم
 وايضا قول المقلد من عنده قول بلا دليل
 فيكون خطأ

في هذا القسم فذهب بعضهم منهم القاضى الباقلاني الى اعتبارهم في الاجماع مستدلين بان اسم الامة يتناول السكك الا انه خص منها الصبي والمجنون والمجنين لعدم الفهم وعدم تصور الوفاق منهم فبقى الباقي على حاله بدليل قوله عليه السلام يستترق امتي وذهب الجمهور من اصحابنا وغيرهم الى انه لا عبرة بالاتفاق اهل الاجتهاد الموصوفين بالعدالة ومجانبة الهوى والبدعة واختاره المصنف وقال واهله مجتهد غير فاسق وغير مبتدع واحترز بالاول عن المقلد عاميا كان كالنبي لا يعلم الاصول والفروع او غير عامي كالذي يعلم الاصول لا الفروع وبالعكس واستدل عليه بوجهين الاول لو اعتبر وفاتهم لم يتصور الاجماع لان العادة قاضية بامتناع اتفاقهم اكثرتهم قطعا وتبين اما كنهم جدا لكن الاجماع ثابت قطعا ولقائل ان يقول اهل الاجماع كذلك ويمكن ان يجاب عنه بانهم لم يبلغوا في الكثرة الى حد اكثرتهم والثاني ان قول المقلد من عنده قول بلا دليل فيكون خطأ فلو اعتبر في الاجماع جازان يكون قول المجتهدين ايضا خطأ واللازم باطل لاستلزامه جواز اتفاق الامة على الخطأ فكذلك الملزوم وفيه نظر لان كون قوله من عنده بلا دليل لا يستلزم كونه خطأ بل هو اذ صابته الحق عقلا بناء على القول ان للعقل حكما في الشرعيات او توفيقا للحق من الله تعالى وان لم يكن عن دليل نهي لان الدليل للتوصل الى المطالب واذ حصل المطلوب بلا دليل نهي فلا حاجة اليه والجواب عنه انهم قالوا ان الحكم في الشرعيات لا عن دليل خطأ على ما سبق بيانه وقد يستدل عليه بان المقلد يحرم عليه مخالفة العلماء وكل من حرم عليه مخالفتهم للعلماء لا تعتبر موافقته في الاجماع اما الصغرى فظاهرة ولما الكبرى فلانه كالمجتهد الذي لم يوجد وقت الانعقاد فانه يحرم عليه مخالفة الاجماع بعد علمه بالاجماع وموافقته غير معتبرة بل المقلد اولى منه لانه اذا لم يعتبر موافقة المجتهد الذي بعد الاجماع فلا ن لا تعتبر موافقة المقلد اولى وفيه نظر لان هذا المجتهد انما لم يعتبر موافقته لكونه لم يوجد وقت الاجماع وانقراض العصر ليس بشرط والمقلد كان موجودا وقت الاجتهاد فكان قياسا مع الفارق وذهب بعضهم الى اعتبار موافقة من يعرف الاصول وبعضهم الى موافقة من يعرف الفروع واحترز بالثاني عن الفاسق واستدل عليه بان وجوب اتباع المجتهدين والتزام قولهم انما ثبت باهلية اداء الشهادة لقوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس واذا لم يكن عدلا لم يكن اهلا للشهادة وذلك ينافي وجوب اتباعه ويورث التهمة ايضا وقال بعض اصحاب الشافعي كابي اسحق الشيرازي

فلو اعتبر جازان يكون قول المجتهدين ايضا خطأ فجاز اتفاق الامة على الخطأ (غير فاسق) فان وجوب الاتباع انما يثبت باهلية الشهادة واذا لم يكن عدلا لم يكن اهلا للشهادة وذلك ينافي وجوب اتباعه ويورث التهمة لانه لما لم يستز عن العمل الباطل لا يستز عن القول الباطل (و) غير الباطل فانه ان كان عالما ببيع (مبتدع) ما يعتقده معاندا فم وبتعصب اذ التعصب عدم قبول الحق مع ظهور الدليل للميل نسوء فلا حرج في ترك بعض الروافض في تعليب جبرائيل عليه السلام اولا في تعليبهم في امامة الشيعة وان لم يكن كبريتهم في امامة الله عنه في امامة على رضي الله عنه فهو ما جن تمامه فان كان لعدم المبالاة فهو ما جن ولا عبرة بقوله وان كان نقصان العقل فهو وسعيه اذ السفة خفة تحمل على مخالفة العقل لقلة التأمل واباما كان فلا يكون من الامة السكاملة

وامام الحرمين يعتبر قول الناس في الاجماع ولا ينعقد الاجماع بدونه لان العاسق
 المجتهد لا يلزمه ان يقلد غيره بل يتبع فيما يقع له ما يؤدي اليه اجتهاده فكيف ينعقد
 الاجماع عليه في حقه واجتهاده يخالف اجتهاد من سواه واحترز بالثالث عن
 المبتدع واستدل عليه بما خلاصه انه اما متعصب او ماجن او سفيه وايا ما كان
 فلا يكون من الامة السكاملة وتوضيح المسئلة ان المستدع لا يخلو من ان يكون
 بدعته توجب السكفر بصريحها كفلاة الروافض والمجسمة او لا توجبها فان كان
 الاول فلا نزاع في عدم اعتباره وفاقه وخلافه في الاجماع لانه كافر وان كان الثاني
 فان كان بدعته تتضمن كفرا اي توجب له بصريحها وهو المخطئ في الاصول
 بتأويل ففيه الخلاف فنكفره لم يعتبره في الاجماع كالكافر الاصيل ومن لم يكفره
 يعتبره فيه وان كان بدعته لا تتضمن كفرا ففيه ثلاثة مذاهب الاول اعتباره مطلقا
 مال اليه ابن الحسايب مستدلا بان الادلة الدالة على الاجماع شاملة له لكونه من
 المجتهدين فلا ينعقد الاجماع بدونه واجيب بان الادلة من قبيل المقتضى وجوب
 المقتضى غير كاف في الحكم مالم ينتف المانع ولم ينتف المانع ههنا وهو الفسق
 (قوله لم يكن اجماعا) وهل يكون حجة ام لا فقال السارح المحقق في شرح
 المختصر لوندراخت الخالف مع كثرة المجمعين كاجماع من عدا ابن عباس على القول
 واجماع من عدا الاشعرى على ان النور يتقضى الوضوء واجماع من عدا اباطلحة
 على ان البرد يفطر لم يكن اجماعا قطعيا لكن الظاهر انه يكون حجة لانه يدل ظاهرا
 على وجود راي اوقاطع لانه لو قدر كون متمسك المخالف النادر رايها والكثيرون
 لم يطلعوا عليه او اطلعوا وخالفوه غلطا او عدا كان في غاية البعد ويكون من
 قبيل الاستدلال (قوله خلافا لما لك) قال ينعقد الاجماع باتفاق اهل المدينة
 واستدل عليه بعض اصحابه بقوله عليه السلام ان المدينة طيبة تنفي خبيثها
 كما ينفي الكبر خبيث الحديد وجه الاحتجاج به انه دل على نفي الخبيث والخطأ
 خبيث فيكون منفي وما ينتفي عنه الخطأ فهو حجة قال الشيخ كل في حاشية
 المختصر طيبة على وزن شبيهة اسم من اسماء المدينة لا وصف لكنه لا يناسب حل
 تنفي عليه تأمل (قوله فان ذلك ليس بشرط) بل اجماع غيرهم من مجتهدى
 كل عصر حجة ايضا لانه اجماع الامة من امة محمد فوجب اعتباره بالادلة السمعية
 فحوو ويتبع غير سبيل المؤمنين لا يجتمع امتي على الضلالة وقوله لانه اجماع الامة
 دليلنا ولان الامة كل متواطئ لا متشكك فاذا اعتبر اجماع احدهما يعتبر الآخر
 ايضا واستدل الظاهر به بوجهين احدهما ما ذكره السارح رحمه الله من انه

(وشروطه) اي شرط الاجماع (اتفاق الكل)
 لان الاعتبار باجماع الامة فابقي منهم احدا يصلح
 للاجتماع مخالفا لما لا يمكن اجماعا لاحتمال ان
 يكون الحق مع الواحد الخالف لان الاجماع لا ينعقد
 ويصيب فاحتمل ان يكون الصواب معه واذا
 اشترط اتفاق الكل (فلا يكون العثرة) اي
 لا ينعقد الاجماع بخبر واحد من اهل بيت الرسول
 عليه السلام خلافا لان مامية والزيدية من
 الشيعة (ولا ابو بكر وعمر) خلافا للبعث (ولا
 الائمة الاربعة) خلافا لاجد والقاضي ابى
 حازم مناه (ولا اهل المدينة) خلافا لما لك
 (لا كونه) اي الكل عطف على اتفاق
 (صحابة) فان ذلك ليس بشرط
 في انعقاد الاجماع خلافا للظاهر لانه
 اجماع الامة فالواو اعتبار اجماع غيرهم لا اعتبار
 مع مخالفة بعض الصحابة ولا يصح

فلما أصبح عند من لا يشترط ان لا يسبقه
 خلاف مستقروا ليس باجماع عند من يشترطه
 واذا كان كذلك (فالتابعي معتبر في اجماع
 الصحابة) لانهم ليسوا بدونه كل الامة وان
 الصحابة سوغوا اجتهادهم معهم والتفتوا اليه
 كما حكى وذا اذ ايل اعتبارهم وقيل لانهم الاصول
 في الاحكام وهم المتأبى عن كونه من الامة
 فلا هو لا يخرج التابعي عن كونه من الامة
 السكينة المعتبرة (ولا بلوغهم) اى الكلى
 (عدد التواتر) اعموم الجمع فانه
 (ولا انقراض العصر) اى عصر الجمع فانه
 ليس بشرط لانقضاء ولا بحجته وهو الاصح
 عن الشافعي اعموم تلك الادلة فلو انقضا
 ولو حجتهم لم يجز لاحد مخالفتهم ولا رجوع
 البعض حتى لو رجع لم يبطل الاجماع
 ولا مشرطين اولا ان الاجماع باستقرار الاراء
 وهو لا انقراض اذ قبله وقت التأمل وثانيا
 ان احتمال رجوع الكل او البعض ينافي
 الاستقرار وثالثا ان ابتداء الانقضاء برأى
 الكل فكذلك بقاؤه لان مدارك امة الحجة وصف
 الاجماع فلا يبقى مع رجوع البعض

ان عقد الاجماع عند المحققين وهو الاصح من الرواية عن الشافعي وقال احمد وابن
 فورك انقراض العصر شرط انعقاده وقيل ذلك في الاجماع السكوني على ما مر
 آنفا وقال امام الحرمين ان حصل الاجماع عن قياس يشترط ذلك والافلا واختار
 المصنف مذهب المحققين واحتج عليه بالسمع وقال لعموم تلك الادلة اى السمعية
 فانها تدل على ان اجماع الامة حجة من غير تقييد بموت وانقراض عصر والاصل
 عدم التقييد وقد يستدل عليه ايضا بان اشتراط الانقراض يؤدي الى عدم الاجماع
 فيكون باطلا وذلك لانه لو اجمع الصحابة ولحقهم التابعي في عصرهم يجوز له
 مخالفتهم لو عدم انعقاد اجماعهم لعدم انقراض عصرهم وحينئذ لا يخلو اما ان
 يوافقهم التابعي او يخالفهم فان خالفهم لم يبق اجماعهم اجماعا وان وافقهم ولحق
 تبع التابعين قبل انقراض عصر التابعين يجوز له مخالفتهم لانه لم ينعقد اجماعهم
 بعد فان خالفوا لم يكن اجماعهم اجماعا ولم جرا الى زماننا لم يتحقق اجماع قطعا
 واجيب عنه بان المراد انقراض عصر المجمعين الاقارب عند حدوث الواقعة
 لا انقراض من يتجدد بعدهم فاذا انقضى عصرهم ولم يظهروا منهم ولا من التابعين
 المدركين عصرهم خلاف انعقد الاجماع ولم يؤثر حدوث تبع التابعين بعد
 انقراض عصر المجمعين الاولين وهذا بناء على ان فائدة اشتراط الانقراض اعتبار
 دخول من ادرك عصر المجمعين الاقارب في اجماعهم مع جواز رجوع بعضهم
 قبل الانقراض على ما هو المختار عند المشتريين ذلك وانما اذا كان فائدة الاشتراط
 جواز رجوع بعض المجتهدين بسبب ظهور فكر كما هو المختار عند احد لا اعتبار
 موافقة من سبوا بعد في اجماعهم فلا يدخل للاحق فينعقد اجماع الاولين عند
 انقراضهم اذ لم يرجع واحد منهم ولا تؤثر مخالفة من ادرك عصرهم من التابعين
 واحتج للمشتريين بثلاثة اوجه ثم اجاب عن الاول بان وقت التأمل هو وقت
 انعقاد اعتقادهم لا وقت حياتهم مطلقا فاذا انقضى اعتقادهم على حكم مضي وقت
 التأمل وان لم ينقض وعن الثاني ان توهم الدافع ليس دافعا فكيف ان يكون
 رافعا فاحتمال رجوع الكل او البعض قبل انعقاد اجماعهم توهم الدافع وهو
 لا يكون دافعا لاجماعهم واحتماله بهدانه عقاد اجماعهم رافع فلا يكون رافعا وعن
 الثالث بانه قياس على انه قياس الرفع على الدفع فيكون باطلا (قوله
 الاولى ان اهل العصر الاول اه) اختلف القائلون بحجية اجماع من بعد الصحابة
 في شرط آخر وهو عدم الاختلاف السابق للاجماع اللاحق ومورته ان يختلف
 اهل عصر في مسألة واستقر خلافتهم بحيث صار احد القولين مذهبا لبعض

والجواب عن الاول ان الاعتقاد اذا انقرض
 مضي وقت التأمل وعن الثاني ان توهم
 الدافع ليس دافعا فكيف ان يكون رافعا وعن
 الثالث انه قياس الرفع على الدفع وهو باطل
 (ولا للاحق) اى لا يشترط للاجماع اللاحق
 (عدم الاختلاف السابق) ههنا مستلزمان
 الاولى ان اهل العصر الاول اذا اختلفوا على
 قوانين فبعد ما استقر الخلاف بينهم هل يجوز
 ان بعدهم الاجماع على احدهما والاصح
 عندنا احتجانه يجوز ولا اختلاف السابق
 لا يمنع الاجماع اللاحق لان المعتبر اتفاق
 مجتهدى العصر وقد وجد للمخالف اولان
 الاتفاق معدوم لان الميت منهم وقوله معتبر
 لدليله لاعميه ودليله باق وثانيا ان في تصحيح
 هذا الاجماع تضليل بعض الصحابة والجواب
 عن الاول ان حجة اتفاقهم كرامة لهم
 ولا يتصور ذلك الا من الاحياء المعاصرين
 ودليله انما يقتضى لو لم يرتفع بالاجماع كالقياس
 الذى ورد بخلافه نص وعن الثاني انه ان اريد
 التضليل بالنظر الى الدليل فغير لازم لان
 دليلهم يؤيد كان حجة موجبة للعمل الى
 زمان حدوث الاجماع اللاحق وان اريد بالنظر
 الى الواقع فليس بباطل لان المجتهد يخطئ
 ويصيب والسبب ان اهل العصر الاول اذا
 اختلفوا على قولين ~~يكون~~ اجماعا على
 نقي قول ثالث

والا ترمزها غيره فهذا الخلاف هل يمنع انعقاد الاجماع في العصر الذي بعد
 على احد القولين في تلك المسئلة وهل يكون عدم الاختلاف شرطا لصحته او لا
 فذهب اكثر اصحاب الشافعي وعامة اهل الحديث الى انه يمنع وتبقى المسئلة
 مجتهد فيها كما كانت لا يجمع عليها واختلاف مشايخنا في ذلك فقال اكثرهم وهو
 الاصح انه لا يمنع ويرتفع الخلاف به وتكون المسئلة مجمعا عليها عند علمائنا الثلاثة
 واختاره غير الاسلام والفعال الشافعي من الشافعية واختاره المصنف ايضا
 واستدل عليه بان الاعتبار اتفاق مجتهدى العصر وقد وجد ذلك فان قيل استقرار
 الخلاف الاول بعد التأمل على ما هو القرص دليل على اجماعهم على تجوز
 الاخذ بقول كل واحد من الطرفين باجتهاد او تقليد وهو يعارض اجماع العصر
 الشافعي على امتناع الاخذ بكل واحد منهما ويلزم من التعارض فخطئة احد
 الاجماعين اجيب باننا انسلم لزوم التعارض وانما يلزم ان لو كان اتفاق العصر الاول
 على القولين دليل على اجماعهم على جواز الاخذ بكل واحد منهما وهو باطل لان
 المصيب واحد والاخر خطأ واجماع الامة على تجوز الاخذ بالخطأ خطأ ولو سلم
 اجماعهم على تجوز الاخذ بكل منهما لكن بشرط ان لا ينعقد اجماع قاطع
 بعدهم على احدهما وقد وجد ذلك ورد بان تقدير الاشتراط لجواز ذلك الاجماع
 لجاز ان ينعقد اجماع على خلاف الاجماع الاول ولجاز ايضا ان يخالف واحد
 الاجماع ويقدر ان الاجماع الاول مشروط بعدم الثاني او بعدم الواحد المخالف
 ودفع بانه لا يلزم من الجواز فيما ذكرنا الجواز ههنا فان الاقوال اذا تعددت والحق
 واحد منها يجوز ان يجوز والاخذ بكل واحد منها طلبا للصواب واما اذا تعدد
 القول وانفقوا عليه كان ذلك صوابا يبين كرامة لهذه الامة فلا يجوز بعد الحق
 اخذ غيره وقال بعض مشايخنا فيه اختلاف بين علمائنا الثلاثة فعند ابي حنيفة
 يمنع الخلاف السابق انعقاد الاجماع الا حق وعند محمد لا يمنع وابو يوسف مع
 ابي حنيفة في رواية ومع محمد في رواية وقد قالوا ان عدم الخلاف السابق ليس
 بشرط عند محمد وان اجماع كل عصر حجة سواء سبق فيه الخلاف من السلف
 او لم يسبق ومن هنا قد صح القول عن محمد ان قضاء القاضى ببيع امهات الاولاد
 باطل لكونه خلاف اجماع الا حق اعني اجماع التابعين بعد خلاف الصحابة فيه
 فان عند عمر لا يصح بيعها وعند علي وجاز بيعهم ثم انعقد اجماع التابعين على قول
 عمر وكرر الكرخي عن ابي حنيفة ان قضاء القاضى ببيع امهات الاولاد
 لا ينعقد فلو اهذا دليل على ان ابا حنيفة جعل الاختلاف السابق مانعا عن

ولذا قلت (الا ان يكون) اى الاجماع الا حق
 (على قول ثالث) فحينئذ يكون الخلاف
 السابق مانعا للاجماع الا حق وبعضهم
 خصوا الخلاف بالجماعة وانما يستقيم عند
 من حصر الاجماع على الصحابة والصحاح
 الاطلاق واعلم ان محل الخلاف اما واحد
 او متعدد فالواحد امثلة منه ارث الجدمع
 الاخذ استقلال او مقاسمة ويشتركان في ارث
 الجدمع وحرمانه ثالث لم يقل به واحد ومنها عدة
 الجاهل المتوفى عنها زوجها بالاشهر
 الاجلين ويشتركان في عدم الجواز الاقل
 قبل الوضع لان التمسك به من مانع الاقل
 قاله قول بالاشهر ثالث يبنى المتفق عليه ومنها
 عدة الربا في غير التقدين القدر مع الجنس
 او الطعم او الادخار معه ويشتركان في ان لا ربا
 الا مع الجنس

انعقاد الاجماع الاحق واشترط في انعقاد الاجماع عدم الخلاف السابق على خلاف
 مذهب محمد وقال بعض المحققين ان هذه الرواية عن ابي حنيفة ليست دليلا على
 ذلك بل تأويل هذا القول ان الاجماع الذي تقدمه الاختلاف السابق اجماع
 مختلف فيه فانه عند اكثر العلماء ليس باجماع وعند من جعله اجماعا هو اجماع فيه
 شبهة بمنزلة خبر الواحد حتى لا يكفر جاحده ولا يضل فيستغنى قضاء القاضى في بيع
 امهات الاولاد ولا ينتقض لانه ليس مخالفا للاجماع القطعي لما ذكر ان الخلاف
 السابق يمنع الاجماع على عدم جواز فعله هذا الفرق بين قول ابي حنيفة ومحمد
 في ان الاختلاف لا يمنع انعقاد الاجماع الاحق الا من جهة ان ابا حنيفة قال
 ان هذا الاجماع المسبوق بالاختلاف اجماع فيه شبهة ولم يقل ذلك محمد واحتج
 للمخالف اعنى اكثر اصحاب الشافعي بوجهين احدهما حاصل الاول ان المخالف
 الاول ولو كان واحدا لو كان حيا لما انعقد الاجماع دونه لانه من الامة ولم يخرج
 بموته عن الامة ولم يبطل قوله به فلا ينعقد الاجماع بدونه اما الاولى فلانه لم يتفق كل
 الامة ولا بد منه واما الثانية فلانه لو خرج بموته عن الامة وبطل قوله لبطل
 المذهب بموت اصحابها كذهب ابي حنيفة والشافعي وغيرهما ولصار قول
 الباقيين فيما اختلفوا فيه بموت احدهم اجماعا لان الباقيين كل الامة الاحياء
 في ذلك العصر وهو الاعتبار لا عبرة بالميت لكن اللازم باطل بالاتفاق وقوله منهم
 خبران والضمير في قوله راجع الى الميت اى قوله في حال حياته معتبر لدليله
 لادائه ودليله باق بعد موته فيكون قوله باقيا ايضا فيعتبر في الاجماع فينتفى
 الاجماع بعده وثانيهما ان في تصحيح هذا الاجماع تضليل بعض الصحابة وكل
 ما كان كذلك باطل فلهذا باطل اما الاولى فلان اجماع التابعين اذا انعقد على احد
 قولي الصحابة تبين ان القول الاخر خطأ يبين فكان فيه نسبة بعض الصحابة الى
 الضلال اذ الضلال هو الخطأ يبين واما الثانية فلانه لا يظن بابن عباس رضى
 الله عنه انه ضل في انكاره العول ولا بابن مسعود رضى الله عنه في تقديمه ذوى
 الارحام على مولى العتاقة وان اجمعوا بعدهم على خلاف ذلك واجاب عن الاول
 بان حجية اجماعهم لا تتصور الا من الاحياء المعاصرين لامن الاموات فلا يضر
 خلافهم في حياتهم الاجماع الاحق فان قيل انه وان مات لكن قوله باق يبقا
 دليله فيضر الاجماع الاحق قلنا لا نسلم بقاء دليله لانه ارتفع بالاجماع الاحق
 المانع بخلاف كالمقياس الذي ورد بخلافه نص فانه يرتفع بذلك النص وفيه نظر
 اما ولا فلان الخصم لا يسلم انعقاد الاجماع الاحق مع الخلاف المقدم حتى يصح

القول ان دليله ارتفع بذلك الاجماع بل هو قول المسئلة اللهم الا ان يقال ان
 الجواب بتحقيق الالزامي واما ثانيا فلا يصلح جوابا عن قول الخصم لبطلان
 المذهب ولصار قول السابقين ام عن الثاني يمنع الملازمة على تقدير وبتنع بطلان
 اللازم على تقدير (قوله اما الوجود في الكل والعدم في الكل) اي كل المحل المتعدد
 وهو العيوب الستة في الزوج والسبعة في الزوجة وتعددها باعتبار كونها من
 الزوج والزوجة (قوله اذ تفرق القاضى) متعلق بعندنا (قوله وكثرت السكك للام)
 تعدد المحل هو ما باعتبار كونه مسئلتين وفي المسئلتين اثنتين باعتبار الخروج
 من غير السبيلين والمسلم باعتبار صلاتي الفرض والنفل (قوله اذ اختلفوا على
 قولين) واستقر رأيهم عليها بحيث يكون كل من القوانين مذهبا صاحبها فهل
 يجوز اناسا احداث قول ثالث يخالف اسمهما لا يجوز على ثلاثة اقوال ذهب
 اكثر العلماء الى عدم جوازها مطلقا وذهب بعض الظاهرية والشيعة الى جوازها
 سطلما وبعض المحققين من اصحاب الشافعي ومالك كالا مدي وابن الحاجب الى
 التفصيل ان كان الثالث يرفع المجمع عليه لا يجوز ولا يجوز واختار رحمه الله
 الاول ثم مثل له امثلة بعضها مما كان محل الخلاف واحد او بعضها متعددا
 ولا يخفى عليه ان الاقايين من الامثلة المذكورة مما لا شك ان القول الثالث فيها
 مخالف للاجماع فلا يجوز واما في الامثلة فقيهه نظره على ما سيظهر لك (قوله
 وبعضهم خصوا الخلاف) اي الخلاف في ان القول الثالث هل يجوز ام لا بعد
 استقرار رأيهم على القوانين (قوله استقلا لا او مقاسمة) فعند البعض يرث الجدد
 استقلا لا وعند البعض يرث مع الاخ مقاسمة واستقر رأي الفريقين عليهما
 فلا يجوز القول بمرمان الجدد لكونه مخالفا للاجماع المركب في ارث الجدد
 (قوله القدر مع الجنس) اي عند الحنفية (قوله او الطعم) اي الطعم مع الجنس عند
 الشافعية (قوله او الادخار معه) اي الطعم والادخار مع الجنس عند مالك (قوله
 ومعه لا) اي القول الرابع مع الجنس لا يثنى المتفق عليه اشار به الى ان القول
 الرابع في مسئلة الربا ليس مما يثنى المجمع عليه مطلقا بل يثنيه في صورة فقط
 وفي صورة اخرى لا يثنيه فحينئذ لا يصح التمثيل بها لما نحن فيه اعني كون القول
 الثالث او الرابع مخالفا للاجماع (قوله فالقول بعدم وجوب شيء منهما) يعني
 شمول العدم يرفع المجمع واما شمول الوجود اعني تطهيرهما فلا يرفعه فيكون
 القول الثالث في هذه المسئلة ايضا رافعا للاجماع من وجه غير رافع من وجه
 كما في مسئلة الربا فلا يصح التمثيل بها ايضا من كل وجه على اننا نقول لا نسلم

قال قول الرابع بعله الربا بدون الجنس يثنى
 المتفق عليه ومعه لا ومنها خروج النجس من
 غير السبيلين بوجوب تطهير المخرج او الوضوء
 وبشتر كان في وجوب التطهير فالقول بعدم
 وجوب شيء منهما يرفع المجمع عليه ووجوب
 تطهيرهما لا واما المتعدد فالقول ان
 الوجود في الكل والعدم في الكل كفسخ
 السكك بعيوب الستة وعبوب السبعة عند
 الشافعي وعدمه عندنا اذ تفرق القاضى
 في الجلب والعنة ليس بفسخ فالفسخ ببعض
 دون البعض ثالث لم يقل به احد وكثرت
 السكك للام في الزوج مع الاولين والزوجة
 معها وعدمه فيهما فالقول بثلث الكل
 في احدهما وثالث الباقي في الاخرى ثالث
 لم يقل به احد واما الوجود في البعض مع العدم
 في البعض اصحاب مذهب آخر كقضية الخروج من
 اصحاب مذهب آخر كقضية الخروج من
 غير السبيلين دون المس عندنا وعكسه عند
 الشافعي رحمه الله فشمول وجود المقضية
 او عدمها ثالث لم يقل به احد واما الوجود
 في البعض مع العدم في بعض آخر اصحاب
 مذهب وشمول الوجود او العدم اصحاب
 مذهب آخر كجواز النفل دون الفرض
 في الكعبة عند الشافعي وجوازها عندنا
 فعدم جوازها او جواز الفرض دونه ثالث
 لم يقل به احد

ان شمول العدم ايضا يرفع المجمع عليه في هذه المسئلة كيف وان وجوب غسل
المخرج خالف فيه ابو حنيفة ووجوب غسل اعضاء الوضوء خالف فيه الشافعي
فصدق ان شيئا من الظهارين ليس مما يجب اجماعا فيصدق ايضا ان احدهما
ليست بواجبة اجماعا فلا يكون شمول العدم ولا شمول الوجود مخالفا للاجماع
(قوله بعينه الستة) وهي الجنون والجذام والبرص والبهق والرجب والعنة
وعيوب السبعة الجنون والجذام والبرص والبهق والقرن والرتق والبخر والمراد
بالجل المتعدد هو هذه العيوب باعتبار كونها من الزوج والزوجة (قوله
لم يقل به احد) فيه ان عدم القول بالفصل لا يستلزم القول بعدمه فلا يكون
القول بالفصل مخالفا للاجماع على ما سيصرح به (قوله فالقول بثلاث السكك
في احدهما) قيل لانفسا لم اجد الشواهد اعني ثلث السكك او ثلث الباقي
في الصورتين ثابت بالاجماع كيف وقد يصدق انه لاشئ من الشواهد يجمع عليه
لما فيه من مخالفة البعض ولهذا احدث التابعون قولنا لانا فقال ابن سيرين بثلاث
السكك في زوج وابوين دون زوجة وابوين وقال تابعي آخر بعكس ذلك فالقول
الثالث لم يكن مخالفا للاجماع ايضا (قوله فشمول وجود الناقضية اه) فيه
ان ناقضية الخروج من غير السبيلين خالف فيه الشافعي وناقضية المس خالف فيه
اجماعا فيصدق ان شيئا من الناقضتين ليس مما يجب اجماعا فيصدق ايضا ان
احدهما ليست بواجبة اجماعا فلا يكون شمول الوجود ولا شمول العدم مخالفا
للاجماع على ما مر نظيره اتفاقا وفيه تفصيل سيأتي ذكره (اي بعض المتأخرين
من الشافعية) كالا مدي ومعه من المالكية ابن الحناجب (قوله فيما اتفقوا عليه)
احترزه عن مخالفة السكك فيما اختلفوا فيه (قوله كالصورتين الاوليين)
وكالتنية في طهارة الوضوء والغسل والتيمم فعند البعض تجب النية في السكك وعند
البعض في التيمم فقط فالقول بشمول العدم قول ثالث لم يقل به احد لكونه مخالفا
للاجماع وكبر وطهر المسترى ثم وجد بها عيبا فعند البعض لا يرد هاهنا مطلقا وعند
البعض يرد هاهنا مع ارش البكار فالقول بدها مجانا ثالث (قوله فعدم الاكتفاء)
بيان لما اتفقوا عليه السكك فيكون الاكتفاء بالاشهر قيل الوضع مخالفا للاجماع
(قوله ليس الا مخالفة مذهب واحد) اي من وجه لا مطلقا على ما يظهر بالتأمل
في تلك الصور (قوله او قول صاحبه) فان قيل ان كلا من الطرفين انما واجب
الاخذ بقوله لا بقول صاحبه بل هو ينكر قول صاحبه لانه خلاف مذهبه قلنا
معناه ان كلا منهما واجب الاخذ بقوله او بقول صاحبه بمعنى ان الحق لا يخرج

(والبعض) اي بعض المتأخرين من الشافعية
(قوله) اي الثالث (بإسناده ابطال
ما اجمعوا عليه) اي قالوا ان الثالث ان
استلزم رفع قول متفق عليه فمضوع والافلا
لان المضوع مخالفة السكك فيما اتفقوا عليه
كالصورتين الاوليين فان الاكتفاء بالاشهر
قبل الوضع منتهى اجماعا لان الواجب بعد
الاجلين واما لانه وضع الجمل فعدم الاكتفاء
بالاشهر يجمع عليه وفي الجمل مع الاخوة اتفق
المريقان على عدم حرمان الجمل واما مخالفة
مذهب في مسألة وآخر في اخرى فلا
كفا في الصور الاخر فان في كل منها ليس الا
مخالفة مذهب واحد لا مخالفة ما اتفقوا عليه
(ورد) هذا التقيد (بان المفهوم من ادلة
المتأخرين) لاحداث الثالث (والجوزين)
لا حداته (الاطلاق) يعني ان المفهوم من
ادلة المتأخرين الثالث انه يستلزم ابطال المجمع
عليه مطلقا ومن ادلة المجوزين انه لا يستلزمه
مطلقا وذلك لان المتأخرين قسموا اول بان
الاتفاق ثابت اما على عدم التفصيل كما في مسألة
العيوب او على عدم القول الثالث كما في السكك
لان كلا واجب الاخذ بقوله او قول صاحبه

عن قولها ما فيجب الاخذ بواحد منهما الا انه اوجب الاخذ بقوله على وجه
التصويب مع احتمال الخطأ وقول صاحبه اوجب الاخذ مع احتمال الصواب
(قوله والمنفى القول بمنفيم) اي الذي نفاه بعض المتأخرين في قولهم هو القول
بنفي المتقدمين القول الثالث لا ما لم يتعرضوا وسكتوا عنه يعني القول بعدم
الثالث (قوله والا) اي وان كان عدم القول بالتفصيل اوالثالث هو القول
بعدمهما ازمستلزما له لزم على كل مجتهداه وجه الملازمة ان موافقته لهما
او مجتهد في مسألة يستلزم عدم القول بخالفته له وعدم القول بخالفته له يستلزم
القول بعدم مخالفته له على القرض المذكور والقول بعدم مخالفته له يستلزم
موافقته له في جميع المسائل وليس كذلك الا ترى ان ابا حنيفة وافق ابن مسعود
في عدة المسائل المتوفى عنها زوجها ولم يوافق في ان المهر روم من الارث يحجب غيره
عند ابن مسعود وفيه نظر لان موافقته له في مسألة انما تستلزم عدم القول
بمخالفته له في تلك المسألة فقط لا في غيرها وعدم القول بخالفته له في تلك المسألة
يستلزم القول بعدم مخالفته له في تلك المسألة ايضا ولا يلزم من ذلك موافقته له
في جميع المسائل (قوله بل الشأن في التمييز) توضيحه ان اكثر العلماء من
المتقدمين ذهبوا الى ان القول الثالث بعد استقرار اختلافهم في القولين لا يجوز
احداثه سطة لكونه مخالفا للاجماع على عدم الفصل او على عدم القول الثالث
ولاستلزامه تخطئة كل الامة وذهب بعض الظاهريين والشيعة من المتقدمين
الى جوازه مطلقا واستدلوا عليه بما ذكره من الوجهين وفصله بعض المتأخرين
وقال ان استلزام القول الثالث ابطال ما اجمعوا عليه لا يجوز وان لم يستلزم ذلك
بل وافق كل واحد من القولين من وجه وخالفه من وجه يجوز واستدلوا
عليه بان المنوع مخالفة الكل فيما اتفقوا عليه كما في صورتين الاولين
من الصور المذكورة لا مخالفة مذهب في مسألة وآخر في اخرى كما في باقي الصور
فان القول الثالث فيها موافق لكل من القولين من وجه ومخالفة من وجه
على ما عرفت فلا يكون مخالفا للاجماع وقصدوا به الرد على المتقدمين
بان احداث القول الثالث ليس بمنوع في جميع الصور المذكورة بل في بعضها
فاطلاق المنع والتجوز ليس بصواب ورد به بعض المحققين بان المفهوم من ادلة
المانعين والمجوزين من المتقدمين هو الاطلاق في المنع والتجوز في التفصيل
المذكور بعده غير مقيد اذ لم يذكر في دليل التفصيل ما يبطل دليل
المانعين بل قالوا لان المنوع مخالفة الكل فيما اتفقوا عليه لا مخالفة مذهب

في مسألة

فاجيب بان عدم القول بالتفصيل اوالثالث
ليس قولاً بعدد منهما والمنفى القول بمنفيم
لا يوجب تعرضاً له والا لزم على كل مجتهد وافق
صحابيا او مجتهدا آخر ان يوافق في جميع
مسائل وليس كذلك وانما ان فيه تخطئة
المسائل وليس مسألة وفيها تخطئة الكل
كل فريق في مسألة وفيها تخطئة الكل
فاجيب بان الادلة تقتضي منع تخطئة الكل
فيما اتفقوا عليه لا مطلقا والمجوزين تسكوا
اولا بان اختلافهم دليل على صحة الاجماع
ولا منع منه فاجيب بانه دليل على المنوع
سواء اختلفوا عليه من الامم المشتركة وانما
مخالفة ما اتفقوا عليه من ابن سبرين ان لا
لزم مجزئ يقع وقد احدث الزوج دون الزوجة وعكس
تلك السكك مع الزوج والا لزم عادة
ما بقي آخر لم ينسكك من تلك الادلة الاطلاق
فان كان المفهوم من تلك الادلة الاطلاق
(فالتفصيل) بان الثالث ان استلزم ابطال
ما اجمعوا عليه منع الادلة (غير مقيد) بل
المانعين في التمييزين الاستلزام وعدمه

في مسئلة وذلك لا يبطله لان المانع يسلم ان الممنوع مخالفه الكل لا مخالفة البعض
ويقول ان في الصور كلها مخالفة الكل على ما ذكره رحمه الله سابقا بل
الشأن ان يبين ما يتميز به بين الاستلزام وعدمه حتى يظهر حقيقة القول بالتفصيل
وبطلان ما ذكره المتقدمون من اطلاق المنع والتجوير لكنهم لم يبينوه فلا بد
من بيانه وهو ان المقصود ان كان الزام الخصم فالتمسك بعدم القائل بالفصل
وبالاجماع المركب صحيح في جميع الصور فيكون القول الثالث باطلا مطلقا
كما يقال في الزام الخصم اما ان ثبت ولاية الاجبار للادب او لا تثبت فان ثبتت
ثبتت للبعد ايضا والا فلا لعدم القائل بالفصل في قبيل الزام للخصم وكما يقال
في وجوب الزكاة في الحلي في الزام الشافعي ان الوجوب في الضمار لا يخلو من ان
يكون ثابتا او لا فان كان ثابتا يكون ثابتا في الحلي ايضا قياسا وان لم يكن ثابتا
في الضمار يكون ثابتا في الحلي اذ لو لم يثبت في الحلي يلزم العدم في الضمار مع العدم
في الحلي وهذا باطل لكونه مخالفا لاجماع المركب على شمول الوجود لان
الوجوب في الحلي ثابت عندنا وفي الضمار ثابت عند الشافعي فيكون شمول العدم
مخالف لهذا لاجماع المركب وهذا وان لم يفد حقيقة الوجوب في الحلي عندنا لكنه
يفيد في ما قاله الشافعي فانه لو لم يثبت الوجوب في الحلي يلزم العدمان وهو منتف
عند الشافعي واما ان كان المقصود اظهار الحق فالتمسك بهما ليس مقبولا
ولا القول الثالث باطلا مطلقا بل فيه تفصيل وهو ان القولين ان اشتركا
في امر واحد حقيقي شرعي يكون القول الثالث مستلزما لا بطلال الاجماع فيصح
التمسك وان لم يشتر كافيه بان لا يكون المشترك فيه واحدا حقيقيا وكان واحدا
لكنه لا يكون حكما شرعيا فالقول الثالث لا يكون باطلا لعدم استلزامه ابطال
الجمع عليه فلا يصح التمسك فالقول اي المشترك منهما في واحد حقيقي شرعي
كمسئلة العدة والمتوفى عنها زوجها والجد مع الاخوة فان القولين يشتركان في ان
العدة لا تنقضي بالاشهر وحدها وان الجد لا يحرم وكل منهما امر واحد حقيقي
شرعي اي ثبت بالشرع ومسئلة وجوب النية في طهارة الوضوء والغسل والتيمم
فان القولين اعني وجوبها في الثلاث عند الشافعي وفي التيمم فقط عندنا يشتركان
في امر شرعي وهو وجوب النية في الطهارة الا ان الشافعي اوجبها في الثلاث
وعلماءنا في الواحد ومسئلة البكر التي وطئها المشتري ثم وجد بها عيبا فان القولين
اعني عدم ردها مطلقا وردها مع ارش البكارة يشتركان في عدم الرد مجانا وهو امر
شرعي فالقول الثالث في هذه الصور الاربع باطل مخالف لاجماع وكمسئلة ذات

الزوجين احدهما حاضر والاخر غائب فان القولين يشتركان في اثبات نسب
 الولد من احدهما وفي ان الثبوت من احدهما ينفي الثبوت من الاخر يحكم
 الشرع يعني الافتراق في صورتين حكم شرعي فاحداث القول الثالث باطل
 سواء كان قولا بشمول الوجود اعني ثبوت النسب منهما جميعا او بشمول العدم
 اعني عدم ثبوته من واحد منهما اصلا والثاني اعني عدم اشتراك القولين في امر
 واحد شرعي كمسئلة الربا فعلته القدر مع الجففس او الطعم معه او الطعم والادخار
 معه فان اقرارين او الاقوال لا يشتركان في امر واحد شرعي فان قيل يشتركان
 في عليقة الجففس قلنا كون الجففس عليه ليس حكما شرعيا بمعنى لا تدرك لولا خطاب
 الشرع على ما هو معنى الشرعي بل يستتبط ومفهوم احدا الامرين او احدا الامور
 ليس امر او احدا حقيقة بل هو واحد اعتباري ولو سلم انه واحد حقيقي لكنه ليس
 حكما شرعيا فلا يفيد اشتراك القولين فيه واما مسئلة الخارج من غير السبيلين
 ففيها تفصيل وهو ان القولين اعني وجوب الوضوء او غسل المخرج يشتركان
 في امر واحد شرعي وهو وجوب التطهر بالقول الثالث ان كان شمول العدم فهو
 باطل لكونه مخالفا للمجمع عليه اعني وجوب احدا الغسلين وان كان شمول
 الوجود اي وجوب الغسلين معا فلا يكون مخالفا للاجماع فيكون جائزا فان قيل
 الافتراق اي عدم اجتماع القولين ثابت بالاجماع فيكون الاجتماع اي شمول
 الوجود مخالفا للاجماع قلنا الافتراق هنا وان كان امرا واحدا لكنه ليس بحكم
 شرعي لان الشرع لم يحكم بان المنفاقة ثابتة بين القولين حتى يلزم من عدم
 احدهما وجود الاخر بخلاف ما اذا كان الافتراق حكما شرعيا كما في مسئلة ذات
 الزوجين احدهما حاضر والاخر غائب على ما ذكرناه آنفا ومسئلة
 الخروج من غير السبيلين والمس مما كان المحل متعددا فان القول الثالث
 فيها سواء كان شمول الوجود اي الناقضية فيهما او شمول العدم اي
 عدم الناقضية فيهما لا يكون بخلاف الاجماع لعدم اشتراك القولين في امر
 واحد سواء كان كل من القولين امرا مركبا اعني الانتقاض في الخروج وعدمه
 في المس عند ابى حنيفة وعكسه عند الشافعي او امرا واحدا اعني الانتقاض
 في الخروج مع عدمه في المس عند ابى حنيفة وعكسه عند الشافعي فان قيل انهما
 قد اشتركا في احدا الافتراقين اي انتقاض الخروج دون المس او بالعكس قلنا
 ان هذا الافتراق ليس بحكم شرعي فان قيل انهما يشتركان في عدم جواز الصلاة
 وهو حكم شرعي فان من احتجم ومس المرأة لا تجوز صلاته بالاجماع اما عندنا

فلا احتجاس وأما عنده فلامس فيكون القول بشمول العدم مبطالا لإجماع قلنا
 إجماع بطلان الصلاة بهما ممنوع بل وازان يكون أبو حنيفة مخطئا في ناقضية
 الخروج مصيبا في عدمها في المس والشافعي يكون مخطئا في المس مصيبا في الخروج
 التمس من ضرورة كونه مخطئا في أحدهما كونه مخطئا في الآخر وهو القول بشمول
 العدم فلا إجماع في بطلان الصلاة حتى يكون القول بشمول العدم مبطالا وهو
 عليه باقي الصور يعني أن اشتراك القولان في واحد شرعي يبطله الثالث فأحداث
 الثالث باطل والأفلا (قوله على أن التمسك) أي تمسك المانعين بعدم القائل
 بالفصل في بعض الصور وبالاجماع المركب في بعض آخر ولا بد من ذكره ولو تركه
 الشارح مشهور في المناظرات فلا ينبغي إبطاله بما ذكره المفسرون في مقام
 استدلالهم أي أن الممنوع مخالفة الشكل (قوله كما يقال الوجوب في الضمارة)
 لا يخفى عليك أن هذا يصلح نظير التمسك بالاجماع المركب في المناظرات لا التمسك
 بعدم القائل بالفصل بل نظيره أما أن يثبت ولاية الإجماع للاب أو لا فان ثبت
 ثبت للجد أيضا والأفلا عدم القائل بالفصل ثم فيما ذكره من النظر بحث لأن قوله
 ولا لا إجماع العدمان ممنوع وهو ظاهر بل الصواب أن يقال الوجوب في الضمارة
 لا يخلو من أن يكون ثابتا أو لا فان كان ثابتا يكون ثابتا في الحلي أيضا قياسا وإن
 لم يكن ثابتا في الضمارة يكون ثابتا في الحلي إذ لو لم يثبت في الحلي ياتم العدم في الضمارة
 مع العدم في الحلي فيجتمع العدمان وهذا منتف ببالاجماع على ما وقع في التوضيح
 وأعل في نسخة الشارح سابقا من قلم الناظر والألا وجه لقوله ولا لا إجماع
 العدمان (قوله فيقبل التمسك) أي بالقول بعدم القائل بالفصل وبالاجماع
 المركب (قوله بدليل تجوزهم الإصباة) كما في مسألة الخروج من غير
 السبيلين والمس فان التجوز والتخطئة فيهما في مقام التحقيق منهم لا في مقام
 الإلزام على ما ذكرناه آنفا (قوله كالاتفاق فيما لم يحكم الشرع) وقد ذكرناه
 آنفا (قوله كما في القول بوجوب تطهير المخرج) فان التواين يشتركان فيسه
 في وجوب التطهير وهو أمر واحد شرعي والقول الثالث يعني شمول الوجود
 لا يبطله وأما شمول العدم فيبطله على ما مر (قوله يفيد اليقين) واستدلوا عليه
 بقوله تعالى كنتم خير أمة أخرجت للناس فان الخيرية توجب الحقيقة فيما أجمعوا عليه إذ لو
 لم يكن حقا لكان ضلالا لقوله تعالى فإذا بعد الحق الا الضلال ولا خفاء في أن
 الخصالين لا تكون خير أمة وبقوله وكذلك جعلناكم أمة وسطا فان الوساطة
 هي العادلة بين الإفراط والتفريط وهي تقتضي الرسوخ على الطريق المستقيم

على أن التمسك بعدم القائل بالفصل
 مشهور في المناظرات كما يقال الوجوب
 في الضمارة أن كان ثابتا يثبت في الحلي
 أيضا ولا إجماع العدمان وهو منتف
 إجماعا والصواب ما قيل إن الغرض
 أما الزام الخصم فيقبل التمسك ويبطل
 الثالث مطلقا وهو محال المنع المطلق
 من أصحابنا بدليل تجوزهم الإصباة
 في إحدى المسائلين المتصلتين والخطأ
 في الأخرى في مقام التحقيق دون الإلزام
 وأما اظهار الحق فلا يقبل التمسك ولا يبطل
 الثالث الا اذا اشتراك القولان في حكم
 واحد حقيق شرعي يبطله الثالث كاشتراك
 القول بارت الجدمع الاخوة استتلا لا
 والقول بارتة معه مقابلة فارت الجدمع
 حكم واحد حقيق شرعي يبطله القول
 بجرمانه اما اذا اشتراك في واحد اعتباري
 كاشتراك القول بعلمية القدر مع الجفس
 والقول بعلمية الطعم معه في مفهوم واحد
 الامرين او احد الامور او في واحد حقيق
 ليس شرعي كالاتفاق فيما لم يحكم
 الشرع بالمناقاة او شرعي لكن لم يرفع الثالث
 كما في القول بوجوب تطهير المخرج والنوضوء
 فلا يبطل الثالث (وحكمه) أي الاجماع
 (أنه من حيث هو) مع قطع النظر عن
 العوارض (يفيد اليقين) كما أن الكتاب
 والسنة كذلك فافادته الظن بحسب
 العوارض كالأية المأولة وخبر الواحد
 (فيكفر بحدته) أي منكر حجية الاجماع
 مطلقا هو المختار عنده شايخنا

وتنفي الزيف عن سواء السبيل وبقوله تعالى ومن يشاقق ارسول من بعد ما تبين
 له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين فوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا وجه
 الاستدلال به انه تعالى جمع بين مشاققة الرسول واتباع غير سبيل المؤمنين في الوعيد
 ولا شك ان مشاققة الرسول عليه السلام وحدها تستوجب الوعيد فلو لان
 الاتباع في المذكور حرام لم يكن في ضمه الى المشاققة فائدة بل يكون قبيحا لان
 ضم المباح الى الحرام قبيح واذا كان اتباع غير سبيل المؤمنين حراما كان اتباع
 سبيل المؤمنين واجبا لان اتباع سبيل من السبل واجب اذ لم يتركوا سدى وقال
 تعالى قل هذه سبيلي ثم سبيل المؤمنين لا يمكن ان يكون عين ما اتى به النبي عليه
 السلام لانه ان كان كذلك يكون اتباع غيره مخالفة الرسول فيكون المعطوف اعنى
 الاتباع عين المعطوف عليه اعنى المشاققة في هذه الآية والعطف يقتضى المغايرة
 بينهما ولا يمكن ايضا ان يكون سبيل المؤمنين احكاما لا يدخل فيما اتى به الرسول
 عليه السلام اذ لو كان كذلك كان ما اتى به النبي عليه السلام غير سبيل المؤمنين
 فيكون اتباعه داخل في الوعيد وهو باطل فيكون سبيل المؤمنين مجموعا مما كان
 اتى به النبي عليه السلام ومن غيره فهذا الغير يكون واجب الاتباع مثل ما اتى به
 النبي عليه السلام فان شرط في كونه واجب الاتباع اجماع الامة حصل المطلوب
 وان لم يشترط مع عدم الاجماع اذا كان واجب الاتباع فمع الاجماع اولى بالطريق
 فان قيل اذا كان سبيل المؤمنين مرسوما لما اتى به النبي عليه السلام ومن
 غيره فما اتى به يكون غير سبيل المؤمنين فاتباعه يكون داخل في الوعيد المذكور
 اجيب بان الجزء لا يكون غير السبل وان لم يكن عينه وبقوله عليه السلام لا تجتمع
 امتي على الضلالة واستدلوا بهذه الاستدلالات على حجية الاجماع كما استدلوا على
 على افادته اليقين واعترض على كل منها اما على الاول فلان الظاهر ان الخطاب
 للصحابة على ما يشهروه قوله تعالى ان يضروكم الا اذى وان الضلال في بعض
 الاحكام بناء على الخطأ في الاجتهاد لا يتأني كون المؤمنين العاملين خيرا لام
 واما على الثاني فلان العدالة لا تنافي الخطأ في الاجتهاد اذ لا فسق فيه بل هو
 مأجور به ولان المراد كونهم وسطا بالنسبة الى سائر الامم ولانه لا معنى لعدالة
 مجموعهم بعد القطع بعدم عدالة كل من الاحاد لان ضم غير العدل لا يفيد العدالة
 اذ لا شئ في المجموع غير الاحاد ولو سلم فلا دلالة على قطعية اجماع المجتهدين في عصر
 واحد لان الخطاب عام واما على الثالث فلانه يجوز ان يكون ما اتى به النبي عليه
 السلام عين سبيل المؤمنين ولا نسلم لزوم كون المعطوف عين المعطوف عليه

وقيل يكفر فيما علم كونه من الدين ضرورة
 كالعبادات الخمس وفي غيره خلاف (ولا بد له)
 اى للاجماع (من سنه) اى دليل وامارة
 يستند الاجماع اليه لاستحالة الاتفاق
 بلا داع عادة ولان الحكم الذى يتعده به
 الاجماع ان لم يكن عن دليل سمعى كان عن
 عقل وقد ثبت ان لا حكم له عندنا وقيل
 لو كان عن سند لا يستغنى به عن الاجماع
 فلم يبق له اولى بحجته فائدة قلنا هذا يقتضى
 ان لا يكون اجماع ما عن سند وهو خلاف
 الاجماع ومع ذلك لا نسلم لزوم ادقائته
 سرمة المخالفة وسقوط البحث عن كيفية
 دلالة السند وعن تعيينه ونحو ذلك

لان مفهوم مشاققة الرسول غير مفهوم اتباع غير سبيل المؤمنين والمغايرة
 في المفهوم كافية في صحة العطف ولا يلزم المغايرة في الخارج ولو سلم ان
 ما اتى به النبي عليه السلام غير سبيل المؤمنين لكن التوعد على اتباع غير سبيل
 المؤمنين مشروط بمشاققة الرسول والمشروط باق على العدم عند عدم الشرط
 ولو سلم انه غير مشروط به ابل يتفرد بالتوعد لكن سبيل الغير الكفر ونحن نلتزم ان
 اتباعه متوعد بالعقاب لكن ذلك لا يدل على وجوب اتباع المؤمنين ولو سلم
 ان سبيل الغير ليس هو الكفر لكن اللام في المؤمنين للاستغراق فيتناول جميع
 المؤمنين الى يوم القيامة وذلك لا يدل على ان ما وجد من الاجماع في عصر عصر
 حجة فن اين الاختصاص باهل عصر مع ان المؤمنين عام لكل عالم وجاهل
 والجاهل غير داخل في الاجماع المتبع وما دون ذلك فالاية لا تدل عليه ولو سلم
 ان المراد بالمؤمنين اهل الحل والعقد في عصر عصر لكن السبيل مفرد لا عموم
 فيه فلا يقتضى اتباع كل سبيل والالوجب اتباع ما فعل اهل الاجماع من المباحات
 لانه سبيلهم واللازم باطل ولو جب اتباعهم في اجماعهم قبل الاتفاق على
 حكم من الاحكام على جواز الاجتهاد لكل احد واتباعهم في امتناعه بعده
 وذلك تناقض فتعين التأويل بمتابعة سبيلهم باتباع النبي عليه السلام وترك
 مشاققته او بمتابعة سبيلهم في الايمان واعتقاد دين الاسلام والجل على هذا اولى
 من الجمل على الاجماع لاستلزامه اعمال اللفظ في زمن النبي عليه السلام وبعده
 والجل على الاجماع يقتضى اختصاصه بما بعد النبي عليه السلام لان زمن
 الاجماع بعده عليه السلام ولو سلم ان المراد اتباعهم فيما اجمعوا عليه من الاحكام
 الشرعية لكنه مشروط بسابقة تبين الهدى المعروف باللام المستغرقة لكل
 هدى حتى اجماعهم على الحكم الشرعي وانما تبين له الهدى بدليله واذا كان
 الاجماع من الهدى فلا بد من تقدم بيانه بدليله فلزم تقدم دليل كون الاجماع
 هدى ودليل كون الاجماع هدى ليس هو نفس الاجماع بل غيره وغيره كاف
 في اتباعه عن اتباع الاجماع ولو سلم وجوب اتباع سبيل المؤمنين مطلقا كان
 المراد بالمؤمنين الائمة المعصومون لان سبيلهم لا يكون لاحقا او المؤمنون
 الذين فيهم المعصوم لان سبيلهم سبيله ولو سلم دلالاته على كون الاجماع حجة تفيد
 اليقين لكنه معارض بالكتاب نحو نزولنا عليك الكتاب تبينا لكل شئ فانه يدل
 على عدم الاحتياج الى الاجماع وبالسنة فحوماروى ان النبي عليه السلام سأل
 معاذ عن الادلة التي يحكم بها فلم يذكر معاذ الاجماع واقره عليه السلام على

واعلم انهم اختلفوا في سنده فقيل يجوز
 ان يكون ظنيا كالقياس وخبر الواحد
 وقيل يجب ان يكون قطعا ثم لما لم يكن
 التزاع في جواز كون السند قطعا معنى
 لانه ان اريد انه لا يقع اتفاق مجتهدى
 عصر على حكم ثابت بدليل قطعي فظاهر
 البطلان وكذا ان اريد انه لا يسمى اجماعا
 لان الحد صادق عليه وان اريد انه
 لا يثبت الحكم فلا يتصور نزاع لان اثبات
 الثابت محال قلت (وسنده ما يستقل
 بالجمية ليس الا الظني) فان ما سنده قطعي
 ليس بمستقل بالجمية (ونقله) اى الاجماع
 (اما بالتواتر او الشهرة او الاحاد واقوى
 المتواتر اجماع الصحابة اذا انقضوا)
 حتى اذا لم يتقرضوا لم يكن الاجماع اتفاقا
 كما مر فهو كالاتية القطعية الدلالة
 والخبر التواتر (فيكون جاحده ان لم يكن
 سكوتيا) حتى اذا كان سكوتيا لم يكن متفقا
 عليه ايضا فلا يكون مخالفة (ثم اجماع من
 بعدهم) بالشرط السابق (فيما لم يرو فيه
 خلا فهم فهو كالشهود) من الخبر (يضلل
 جاحده) ولا يكفر اجماعا (ثم) الاجماع
 (المختلف فيه) كلاجماع على ما فيه
 خلاف سابق او رجوع من البعض
 لاحق (فهو كالصحيح من) اخبار
 (الاحاد) لا يضل جاحده ايضا (الركن
 الرابع في القياس وهو لغة التدبير)

ذلك ولو كان الاجماع دليلا لما ساء ذلك واما على الرابع فلا نه خبر واحد ولا يثبت
 القطع والبلوغ مجموع ما روى من الاحاد الى حد التواتر غير معلوم ولهذه الاشكالان
 عدل بعض المحققين عن الاستدلال بهذه الادلة على هذا المطلب واخرج بوجوه
 اخر الاول قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم وقد ذكرنا وجه الاستدلال به وما يرد
 عليه عند قول المصنف الاجماع حجة قطعية عقلا ونقلا فارجع اليه الشافى قوله
 تعالى فالولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا الالاية ووجه الاستدلال به يدل
 على وجوب اتباع كل قوم طائفته المتفقة فان اتفق الطوائف على حكم لم يوجد
 فيه وحى صريح وامر واوامهم به يجب قبوله فاتفقوا هم صاريينسة على الحكم
 فلا يجوز مخالفة بعد ذلك اذ قوله تعالى ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من
 بعد ما جاءتهم البينات ويرد عليه انه لا يفيد الا كون ما اتفق عليه طوائف الفقههاء
 حجة على غير الفقههاء والكلام في كونه حجة على المجتهدين حتى لا يسعهم مخالفة
 وايضا ان وجوب العمل لا يستلزم القطع لان الظن قد يجب العمل به الثالث قوله
 تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولى الامر منكم فالولا الامر منكم ان كانوا
 هم المجتهدين فاذا اتفقوا على امر لم يوجد فيه صريح الوحي يجب اطاعتهم وان
 كانوا الحكم فان لم يكونوا هم المجتهدين ولم يعلموا الحكم المذكور يجب عليهم
 السؤال من اهل الاجتهاد والعلم فاذا سألوهم وافقوا على الجواب يجب القبول
 والالم يكن في السؤال فائدة فيجب على الناس الاطاعة في ذلك العصر وكذا بعده
 (قوله يجوز ان يكون ظنيا كالقياس) وذلك كلاجماع على خلافة ابي بكر رضى
 الله عنه قيا ساء على امامته في الصلاة حتى قيل رضيه رسول الله لا مرد لنبينا
 أفلا نرضاه لامر دينانا (قوله وقيل) وهم الظاهرية والشيعة وظهرى قالوا
 يجب ان يكون السند قطعا من الكتاب والسنة لا ظنيا قياسا وخبر واحد (قوله
 قلت) جواب لما (قوله وسنده ما يستقل بالجمية ليس الا الظني) كلمة الاداخل
 على المقصور عليه فان قيل ان السند اذا كان ظنيا فكيف يستقل بالاجماع
 المبني عليه حجة لان الجمية تقتضى القطع قلنا لان السند ان الجمية منحصرة على القطع
 ولو سلم ففى الاجماع القطعي ليس ان يكون سنده قطعا بل ان يكون مقبولا
 بطريق التواتر وان كان سنده ظنيا فان الاجماع المتقول ايضا وواترا كلاجماع
 الصحابة قطعي وان كان سنده ظنيا (قوله ركن الرابع في القياس) لما فرغ من
 مباحث الكتاب والسنة والاجماع شرع في مباحث القياس وهو في اللغة التقدير
 يقال قست العمل بالنعل اى قدرته وجعلته مساويا له وهو مصدر قياس

من المقابلة لا مصدر فاش من الثلاث لان المساواة من الطرفين ومصدر الثاني
 قيس يقال قاس يقيس قياسا ويعدى في اللغة بالباء وعلى كما صرح به في المصباح
 والقصر على الباء كما قصره الشارح قاصروا في اصطلاح الشرع ذكره له حدودا
 منها ما ذكره ابن الحاجب وهو مساواة الفرع الاصل في علة حكمه واعتراض
 عليه بوجوه الاول انه ان اريد بالمساواة المساواة في الواقع يلزم ان لا يتناول
 التعريف ما تكون المساواة بينهما في نظر المجتهد لاني الواقع وان اريد المساواة
 في نظر المجتهد يلزم ان لا يلزم ما لا بد من ذكره اعني قوله في نظر المجتهد واجيب
 باختصار الشق الاول وحل التعريف على مذهب المخطئة اعني ان كل مجتهد لا يلزم
 ان يصيب بل المصيب واحد والباقي مخطئ وما تكون المساواة بينهما في نظر
 المجتهد لاني الواقع قياس فاسد عندهم والتعريف للقياس الصحيح فلا يضر خروج
 ذلك واماعلى مذهب المصوبة يكون ذلك قياسا صحيحا فلا بد لشمول التعريف
 من قيد في نظر العقل على هذا المذهب الثاني انه لا يتناول قياس الدلالة وهو
 مساواة الفرع الاصل في وصف جامع لا يكتفيون علة الحكم لاني نفس الامر
 ولا في نظر المجتهد بل يكون ذلك الوصف مساويا لعلة الحكم دالا عليها مثل النبيذ
 ذورا لآفة كريمة فيحرم كالخمر والرائحة ليست بعلة الحرمة بل العلة الشدة
 المطربة والرائحة وصف دال عليها ومثل المكروه على صيغة اسم الفاعل يأثم بالقتل
 فيجب عليه الفصا ص كالمكروه اسم مفعول والاثم بالقتل ليس علة لوجوب
 القصاص بل هو وصف دال على العلة وهو قصد الشارع حفظ النفس والحاصل
 ان شرط قياس الدلالة ان لا يكتفي فيه العلة لانه قسم قياس العلة فلا يتناول
 التعريف المذكور لانه تعريف قياس العلة والجواب عنه اولا ان المقصود ههنا
 تعريف قياس الدلالة لانه مشهور في الفن فلا يضر عدم تناوله لقياس الدلالة لانه
 ليس من افراد المعرف وثانيا سلمنا ان المعرف عام وان قياس الدلالة من افراده لكن
 لا نسلم انه لا مساواة في العلة فيها كيف وان قياس الدلالة يتضمن المساواة
 في العلة ونحن لم يصرح بها فان المساواة في الرائحة والتأثير في المشايين المذكورين
 ما دلت على العلة وجدت المساواة فيها ايضا ضمننا ونحن عمنا المساواة
 في التعريف من الصريح والضمني فتتناولها جميعا بالاثبات انه لا يتناول قياس
 عكس وهو اثبات تقيض حكم الاصل في الفرع التحقق تقيض علة حكم الاصل
 في الفرع كقول الحنفية لا وجب الصيام في الاعتكاف بالندب وجب ايضا بغيره
 كاصلاة فانما لم تجب في الاعتكاف بالندب لم تجب بغيره فانه لو نذر ان يعتكف

يقال قيس الفعل بالفعل اي قدره بوجه واحد
 مساويا لآخر ويقال قاس الجراحه
 بالميل اذا قدر عقوبته ولذا سمي الميل
 مقياسا واصله القياس لغة الباء ويعدى
 اصطلاحا بعلى لتضمن معنى الاتساع
 (وشرحا اياته مثل حكم احد المذكورين
 ببل علمه في الآخر) اختار الابان لان
 القياس مظهر لا مثبت والمثبت ظاهرا
 دليل الاصل وحقيقة هو الله تعالى
 واختار المثل في الحكم والعلة

مصليا لم يجب عليه الجمع بين الصلاة والاعتكاف بل يجوز له الاعتكاف
 المنذور بدون الصلاة كما في غير المنذور فالفرع هو الصيام والاصل هو الصلاة
 والحكم في الاصل عدم الوجوب في الواقع وفي الفرع الوجوب فيه والعلّة في الفرع
 الوجوب بالنذر لانه علة العلم بالوجوب في الواقع وفي الاصل عدم الوجوب بالنذر
 وهذا قياس العكس ولا يصدق عليه التعريف المذكور والجواب عنه اولاً انه
 ليس من افراد المعرف فلا يضر عدم تساوله لان التعريف لغير هذا القياس
 وثانياً سلمنا انه من افراد المعرف ~~لا يمكن~~ لان سلمنا ان لا مساواة في العلة فيه بل
 فيه مساواة من وجهين احدهما ان المقصود ههنا مساواة الاعتكاف بغير نذر
 في اشتراط الصوم للاعتكاف المنذور في ذلك الشرط اما بمعنى انه لا فارق بين
 الاعتكاف المنذور وغير المنذور في اشتراط الصوم فان الاختلاف بالنذر
 وعدمه لا مدخل له في اشتراط الصوم وعدمه كما في الصلاة واما بالسبب بان يقال
 الموجب لاشتراط الصوم اما الاعتكاف او الاعتكاف بالنذر او غيرهما والاصل
 عدم غيرهما وكونه بالنذر لا يصلح علة ولا جزء علة لانه غير مؤثر بدليل ثبوته
 في الصلاة بدون الحكم لانه لو نذر الصلاة في الاعتكاف لا يجب عليه الصلاة
 في الاعتكاف بالنذر فتعين ان يكون الموجب لاشتراط الصوم هو الاعتكاف
 نفسه فيكون ذكر الصلاة لبيان كون النذر لا مدخل له في ذلك وعلى هذا يكون
 الاعتكاف المنذور اصلاً وغير المنذور فرعاً والحكم وجوب الاشتراط فيهما والعلة
 الاعتكاف فيصدق التعريف المذكور عليه وثالثاً ان المقصود قياس الصوم
 بالنذر على الصلاة بالنذر بان يقال على تقدير ان لا يشترط الصوم في الاعتكاف
 لم يشترط فيه بالنذر كالصلاة فانها لم تكن شرطاً في الاعتكاف لم يصير شرطاً
 فيه بالنذر فالصلاة اصل والصوم فرع والحكم عدم الصيرورة شرطاً بالنذر والعلة
 كونهما عبادتين فيصدق عليه التعريف ايضاً ومنها قولهم ان القياس بذل
 الجهد في استخراج الحق واعتراض عليه ببذل الجهد في استخراج الحق من
 النص والاجماع وبان البذل حال القياس وهو غير القياس فلا يصح تعريفه به
 ومنها قولهم انه الدليل الموصل الى الحق واعتراض عليه ايضاً بالنص والاجماع
 ومنها قولهم انه العلم عن نظر واعتراض بالعلم الحاصل عن النظر في نص واجماع
 وايضاً العلم ثمة القياس لا هو فلا يصح تعريفه به ومنها ما ذكره ابو هاشم وهو انه
 حمل الشيء على غيره باجرائه حكمه عليه وهو منقوض بالجل بالاجماع فانه يصدق
 عليه هذا التعريف وليس بقياس ومنها ما ذكره القاضي ابو بكر انه حمل معلوم
 على معلوم في اثبات حكم لهما او نفيه عنهما بامر جامع بينهما من اثبات حكم

اوصفة او فمهما فتناول قياس الموجود على الموجود في امر وجودي او عديم
وقياس المعدم على المعدم في امر وجودي او عديم وقوله من اثبات
حكم لمضاهي الكتاب نجس فلا يصح بيعه كالخنزير وقوله اوصفة نحو النيد
مسكرفيكون حراما كالحنز واعترض عليه بوجوه الاول ان الحمل من غرة
القياس فلا يصح تعريفه به الثاني انه يشعر بان اثبات الحكم فيهما جميعا بالقياس
وليس كذلك فان الحكم في الاصل ثابت بغيره الثالث ان قوله بجماع كاف
في التمييز فلا حاجة الى تفصيل الجامع في الحد ومنها ما قيل انه رد الحكم المسكوت
عنه الى المنطوق به وهو مردود بصدقه على دلالة النص ومنها ما قيل انه تعدية
حكم الاصل بعلمته الى فرع هو نظيره وهو مردود ايضا بوجهين الاول لعدم
اشتماله على قياس المعدم على المعدم فان الاصل والفرع امران وجوديان
اذ الاصل ما يثبتني عليه غيره والفرع ما يثبتني على غيره وفيه نظر لان المعدم
قد يثبتني على معدوم كعدم المشروط على عدم الشرط وانما ان يقول ان عدم
المشروط باق على العدم الاصل لا يثبتني على عدم الشرط اذ حكم الاصل وعلمته
من اوصافه فلا يصح الانتقال والتعدية الى الغير لان الاوصاف لا تنتقل عن
محملها وايضا ان الشيء لا يكون اصلا وفرعا الا بعد قياس احدهما على الاخر
فان اريد بالفرع والاصل في التعريف المذكور معناهما الحقيقي يلزم الدور
لتوقف معرفتهما على القياس وان اريد بهما ما يصير فرعا واصلا بعد القياس يكون
كل منهما مجازا باعتبار الاول فلا يجوز في التعريف بلا قرينة ومنها ما هو
المنقول عن الشيخ ابي منصور المازدي وهو ابانة مثل حكم احد المذكورين
بمثل علمته في الاخر واختاره المصنف الا انه زاد فيه لفظة بالرأي للاحتراز عن
دلالة النص ولا حاجة اليه بعد لفظة الابانة لان الدلالة مثبتة لا مظهر اذ لا اجتماع
فيهما فلا يتناولها التعريف وهو احسن التعاريف المذكورة ههنا اسلامته
عن الشبهات المذكورة ولعل لهذه الشبهة لم يتعرض نحر الاسلام لتعريف القياس
وفائدة القيود ظاهرة على ما ذكره الشارح لاشبهة فيهما وانما الشبهة في ان
المذكورين هل هو من المذكور بالضم بمعنى العلم او من المذكور بالكسر بمعنى الذكر
باللسان قلت لعلمه من المذكور بالضم بمعنى احد المعلومين على ما مر في تعريف
القاضي ابي بكر اذ لا يلزم في القياس ان يكون الفرع والاصل مذكورا باللسان
(قوله لان المعنى الشخصي لا يقوم بمحليين) على ما بين في علم الكلام وكذا مسئلة
عدم جواز انتقال الاعراض (قوله كما يقال في شبه العمدة) هذا قياس

لان المعنى الشخصي لا يقوم بمحليين ولا يلزم
القول بان يقال الاوصاف لان ابانة حكم شيء
في غيره بعلمته لا يكون الا بالانتقال وانما قال
حكم احد المذكورين ليشمل وجودي
الموجودين كما يقال في شبه العمدة عددي
فيقتصر به كما في المحدد وعدميهما فهو قبل فيه
شبهة ولا يقتصر به كانهما الصغرة ووجودي
المعدومين

الموجود اعني القتل الذي فيه شبه العمد على الموجود اعني القتل بالمحدد
 في المعنى الوجودي اعني لزوم القصاص فيه ما والعلة فيهما العمد العمداني (قوله
 نحو قتل فيه شبهة اهـ) هذا قياس الموجود اعني القتل الذي فيه شبهة على
 الموجود اعني القتل بالعصا الصغيرة في المعنى العمدى اعني عدم القصاص والعلة
 فيهما الشبهة (قوله كعدم العقل بالجنون اهـ) هذا قياس المعدم على المعدم
 في المعنى الوجودي وما يتلوه قياس المعدم على المعدم في المعنى العمدى للعلة
 المشتركة بينهما وهو ظاهر (قوله فاعتبروا يا اولي الابصار) وجه الاستدلال به
 ان فاعتبروا اما من الاعتبار بمعنى رد الشيء الى نظيره او من العبرة او العبرة بمعنى
 التبيين او من العبرة بمعنى الانتقال والمجازاة وكل قياس مشتق على هذه المعاني
 الثلاثة اشتغال الكل على الجزلان فيه رد الفرع الى اصله في اثبات مثل حكمه
 بمثل علمته وتبيين حكم الفرع بمثل علمه الاصل والمجازاة من حكم الاصل الى
 الفرع فيندرج اي كل قياس تحت الامر المذكور واعتراض عليه اولاً بالنسبة
 ان الاعتبار عبارة عما ذكرتم من المعاني بل هو عبارة عن الاتعاض حقيقة تغلبته
 فيه وتبادره الى الفهم عند الاطلاق ولعمدة في الاعتبار عن القانس الغير المتعاض
 كما يقال قانس فلان ولم يعتبر فاذا صح نفيه عنه لم يكن حقيقة في القياس
 اذا الحقيقة لا تنفي واذا لم يكن حقيقة فيه لم يكن شيء من المعاني الثلاثة المذكورة
 معنى حقيقة بله اضافية كون حقيقة في الاتعاض ولترتبه في هذا النص على قوله
 يخبرون بيوتهم بايدهم وايدي المؤمنين وانما يحسن ذلك اذا كان المراد به الاتعاض
 بالعقوبات السابقة اذ لا يحسن ان يقال يخبرون بيوتهم فقيدهم والارز على البر
 والنبيذ على الخمر واذا كان حقيقة في الاتعاض بهذه الوجوه الثلاثة لم يصح
 الاحتجاج به على حجية القياس لان القياس لا يشمل الاتعاض واجيب عنه بانه
 لو كان حقيقة في الاتعاض الماصح في الاتعاض عن الاعتبار اذ الحقيقة لا تنفي لكن
 اللازم باطل لعمدة ان يقال اعتبر فلان ولم يتعاضوا ان الاتعاض معلول الاعتبار
 يقال اعتبر فاعتد فلا يكون حقيقة والا يلزم تعليل الشيء بنفسه وما ذكره من غلبة
 الاستعمال وتبادر الذهن ممنوع لان استعماله في الانتقال وتبادر الذهن اليه
 ليس دون الاتعاض وما ذكره من صحة نفي الاعتبار عن القانس ليس باعتبار كونه
 قائماً حتى يقال ان القياس ليس معنى حقيقة بله معنا الحقيقة هو الاتعاض فلا
 يصح الاحتجاج به بل باعتبار ان ذلك القانس اجل المقصود الاصل من القياسات
 وهو امر الاخرة فنفي عنه الاعتبار مجازاً كما يقال مجازاً لمن لم يبادر في الآيات

كعدم العقل بالجنون على عدمه بالصغر
 في ان يولي عليه وعدمه كما عدمه بالجنون
 على عدمه بالصغر في ان لا يلي عليه غيره
 (بالرأى) متعلق بالابانة واحتراز عن دلالة
 النقص لان المراد بالرأى الاستبعاد (وهو حجة)
 اي دليل منظم كما يشعر به تعريفه (بالكتاب)
 وهو قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار
 رد والاشي الى نظيره وهو يتناول القياس
 او يدعي ان قوله تعالى لا تأخروا عن الاعمال في المعاني
 المضاف اليها هو اعمال الرأى في المعاني
 المنصوصة لا بانه حكم تطهيرها او اتته او جاوزا
 من العبود

انه اعني واصم باعتباراً خلافاً المقصود الاصيل وما ذكره من قوله ولترتبها
 قلنا ان المأمور بقوله فاعتبروا هو الاعتبار الاعم من الاعتاط والقياس الشرعي
 لان معناه افعول الاعتبار لا قياس الارز على البر والنميد على الجر مخصوصاً
 فيصح به الاحتجاج وذلك امر حسن فان ورود الكلام من الشارع وغيره على
 وجه يتناول المقصود وغيره حسن لا محالة بل هو واقع كثيراً فان قيل المأمور هو
 الاعتبار الذي دل عليه اعتبروا اعني مصدره الضمى فلا يكون عاماً لان الفعل انما
 يدل على المساهية من حيث هي لا الافراد فيكون المعنى افعولوا اعتباراً فيكون
 مطلقاً لا عاماً قلنا نعم لكن الاطلاق كاف ههنا على ما صرح به في التلويح لان
 القياس الشرعي يكون احدي جهات ذلك المطلق فاذا لم يكن حقيقة في الاعتاط
 ولا ضرورة في جملة في الآية المذكورة على الاعتاط مجازاً وجب جملة على احد
 المعاني الثلاثة فيصح الاحتجاج به فان قيل سلمنا انه على احد المعاني الثلاثة وانه
 يدل على القياس لكنه يجوز ان يراد به القياس العقلي لا الشرعي او ما كانت عالية
 منصوبة عليها المستنبطة لعدم امكان جملة على العموم لان التسوية بين
 الفرع والاصل في انه لا يستلزم احكام الفرع الا من النص كحكم الاصل نوع من
 الاعتبار والتسوية بينهما في اثبات الحكم اهم انواع آخر من الاعتبار فهمما
 متنافيان فاجراء اللفظ على العموم يؤدي الى الامر بالمتنافيين وهو محال ولو سلم
 انه عام فيها لكنه قد خص منه ما لا يجوز القياس فيه كالاحكام المنصوص عليها
 وما لم ينصب عليه اشارة والاقبسة المتعارضة فلم يبق حجة او صار ظنيا لا يصح
 اثبات حجية القياس به لانها قطعية قلنا معناه افعولوا الاعتبار او افعولوا اعتباراً
 فعلى الاول يكون عاماً وعلى الثاني مطلقاً وعلى التقديرين يشمل القياس الشرعي
 والاحتمالات الناشئة لاعن دليل غير قاطعة في العموم والاطلاق وقوله اجرأوه
 على العموم فاسد لا فضائه الى الامر بالمتنافيين قلنا هو فاسد لان الحاق الفرع
 بالاصل في المنع من الحكم لا يصح اعتباراً ولا يفهم ذلك منه بوجه ولم يقل به احد
 بانه محتمل الآية ولو كان ذلك محتملاً لكان معناه يخربون بيوتهم فلا يحكمهون بهذا
 الحكم في حق غيرهم الا بنص وارد في حق ذلك الغير وبطلانه ظاهر وقوله قد خص
 منه كذا وكذا فاسد لان التخصيص يقتضي سبق العموم ودخول المخصوص
 تحتها والصور المذكورة ليست كذلك فان الاعتبار لم يتناول ما لم يوجد فيه اشارة
 الحكم لعدم معرفة كونه نظيراً للاصل ولا ما وجد فيه النص لمصالح المقصود
 بدونه ولا الاقبسة المتعارضة لعدم العمل بها بالنساقط بما بالتعارض ثبت بقاء

وكيل قياس مشتمل على هذه المعاني فينبغي
 فتح المأمور به واعتراض عليه اولاً انه ظاهر
 في الاعتاط لغلبته فيه ومنه العبرة ولحجة
 تدفع عن قائل لم ينعط بامور الاخرية

النص على عمومته موجبا لليقين وسيأتي تقرير الاعتراض الثاني في الشرح مع
 جوابه (قوله انه ظاهر في الاعتراض) اي حقيقة فيه (قوله ولحقه نفيه) اي
 نفي الاعتبار يقال قاس فلان ولم يعتبر واذا صح نفي الاعتبار عن القانس لم يكن
 حقيقة في القياس فيكون حقيقة في الاعتراض (قوله وترتبه على مخربون) هذا
 يكون دليلا على كون الاعتبار حقيقة في الاعتراض ايضا على ما ذكرناه وقدر ذكره
 في الكشف ايضا بل هو اول اذ لقائل ان يقول لاشك في ركعة ان يقال
 يخربون فقيسوا بان يركب المقدمتين المستلزمين لزم عنهما قول آخر كما لاشك
 في ركعة القياس الشرعي على ما ذكره الهمم الا ان يقال ليس المراد بالقياس
 في العتليات القياس المنطقي بل قياس الامور العقلية التي تدرك بالعقل بعضها على
 بعض كالقياس في الاسباب العقلية والحسية كاسباب العقوبات ثم لقائل
 ان يقول انه لا يلزم من ركعة القياس الشرعي كونه ظاهرا في القياس في العتليات
 بالمعنى المذكور لاحتمال ان يكون بمعنى الاعتراض فان قيل المراد بالاعتراض هو
 القياس في العتليات بالمعنى المذكور قلنا يمنع التسليم بقوله ولو سلم (قوله بدلالة
 السياق) اعني ترتبه على مخربون (قوله ولا يقتضي التكرار) اي لو سلم انه
 للوجوب لكنه لا يقتضي التكرار فلا يدل على وجوب كل قياس كما لم يدل احتمال
 الخطاب مع الحاضرين على وجوب القياس في كل عصر (قوله فظن وجوب
 العمل) اي وجوب العمل لكل مجتهد بكل قياس في كل عصر (قوله في غاية
 الضعف) فلا يصلح لاثبات المطلب اليقيني اعني حجية القياس (قوله ولذا
 صح) بيان لكونه معاول الاعتبار وعدم كونه حقيقة والا لزم تعليل الشيء
 بنفسه (قوله وصحة النفي اه) قال في الكشف واما صحة النفي عن القانس
 الذي ليس بمتعظ فباخلاله باعظم المقاصد اذ المقصود الاصل من الاعتبار
 الاخرة فاذا اخل بهما قيل هو غير معتبر مجازا كما قيل لمن لا يادر في الآيات اعني
 واصم لا بالنظر الى كونه قانسا فانه لا يصح ان يفي لان نفي الاعتبار عن
 قانس صحيح بل هو اول مسئلة ولو سلم انه صحيح لكنه بطريق المجاز باعتبار اخلاعه
 بالمقصود لا باعتبار كونه قانسا لا يصح نفيه عنه واذ لم يصح نفيه عنه بهذا
 الاعتبار يكون الاعتبار حقيقة في القياس باحد المعاني الثلاثة فيصح الاحتجاج
 به (قوله لمخصوص السبب) اعني ترتبه على مخربون يوتهم ولك ان تقول السبب
 اغترارهم بالقوة والشوكة (قوله فيشمل العقلي والشرعي اه) فان قيل حله على
 العقلي والشرعي حمل على افراد مختلفة الحقيقة فيكون مشتركا او مجازا لاعاما

ولم سلم فظاهر في العتليات لا الشرعيات
 وترتبه على مخربون يوتهم ولا شك في ركعة
 ان يقال مخربون يوتهم فقيسوا الارز على
 البراهون ظاهر في المنصوص الالة بدلالة
 السياق وثانيا ان الامر يحتمل الخطاب مع
 ولا يقتضي التكرار ويحتمل وجوب
 الحاضرين فقط والتعجز فظن وجوب
 العمل به في غاية الضعف واجيب عن الاول
 بان الاعتراض معاول الغلبة ممنوعة وصحة النفي
 صحيح اعتبارا بطريق المجاز من قبيل صم
 لوسلت انما هي بطريق المجاز من قبيل صم
 بكم على اختلاف اعظم مقاصده ثم العبرة
 لعموم اللفظ لا لمخصوص العلة ومستنبطها
 انه عقلي والشرعي والمنصوص العلة او ظاهر
 ولو سلم انه حقيقة في الاعتراض او ظاهر
 في العتليات او في المنصوص العلة فيمكن
 اساق القياس الشرعي المستنبط العلة به لا
 بالقياس لا بدور

فان كان احدهما مراد الا يكون الاخر مراد او لا يلزم عموم المشترك او الجع بين الحقيقة والمجاز اجاب عنه في النقر بربان المراد بالقياس العقلي ان كان القياس المنطقي فلا نسلم اختلاف القياس في الحقيقة لانهما من حيث كونهما نظرا في متعدد لاثبات حكم بهله كالمقدمتين لاثبات النتيجة بتكرار الخذ الاوسط في العقلي والاصلي والفرع بالوصف الجسامع في الشرعي متحدان في الحقيقة وان كان غير ذلك فالشرعي مراد بالنص المذكور لان الشرعي مساوي القياس في الاسباب في الحكم يعني ان المراد بالقياس غير المنطقي هو القياس في الاسباب والسبب ان فيدخل تحت الشرعي للمساواة بينهما (قوله بل بدلالة النص) فعلى هذا التحقيق وجه التمسك بالاية انه ادخل الفاء في قوله فاعتبروا بعد قوله فظنوا انهم ما نعمتهم حصونهم من الله فانا هم الله من حيث لم يحتسبوا وقذف في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بأيديهم وايدي المؤمنين ثم قال فاعتبروا هذه الفاء تقتضي التعليل فتكون القضية المذكورة قبله علمه لوجوب الاعتناء والاعتبار بالاسباب باشرها هو لا المذكورون لتكف عما اصابهم من تلك الاسباب من الهلاك وانما كانت علمه له بلا حصة قضية كلية وهي ان كل من علم بوجود السبب يجب عليه الحكم بوجود السبب حتى لو لم تقدر هذه القضية لا يصدق التعليل لان التعليل انما يكون اذا قلنا ان الحكم التكلي صادقا فيكون هذا الجز في صادقا ايضا فاذا ثبتت هذه القضية الكلية ثبت وجوب القياس في الاحكام الشرعية ايضا اذا اشترط في الحكم من غير تفاوت بين الاحكام الشرعية وغيرها وهذا المعنى يفهم من الفاء فيكون مفهوما بطريق اللغة فيكون دلالة لاقياسا فصيح ان يقال كل من اتى بسبب هلاكهم فحكمهم مثل حكمهم في ترتيب العقاب والهلاك فكذلك كل محل وجد فيه العلم وجد فيه الحكم فيكون معنى فاعتبروا ذنباً ملوا فيما نزل بهم من الهلاك بذلك السبب فاحذروا ان تفعلوا مثله فتعاقبوا مثل عقوبتهم (قوله بنساء) متعلق بقوله بدلالة النص (قوله وهو معنى القياس الشرعي) اي الحكم بوجود السبب بعد العلم بوجود السبب هو معنى القياس الشرعي اي يشمله (قوله لا عبرة بتلك الاحتمالات) لانها ليست بشائنة عن دليل ولو اعتبرت المصاحح التمسك بشئ من النصوص لاجتماعها تلك الاحتمالات (قوله كحديث معاذ) وهو ما روى ان النبي عليه السلام حين بعثه الى اليمن قال لم تقضي قال بكتاب الله تعالى قال فان لم تجد قال بسنة رسول الله قال فان لم تجد قال اجتهد برأى فقال عليه السلام الحمد لله الذي وفق رسول

رسوله بما يرضى به رسوله ولولم يكن القياس حجة لا نذكره ولما جدد الله تعالى ولما ورد
عليه أنه لا يلزم من صحة القياس لمعاد صحته لغيره إلا أن يقاس عليه فيمدور
اجاب عنه بقوله وقد قال عليه السلام حكمت على الواحد الحديث فان قيل
ان حديث معاذ مرسل فلا يكون حجة عند اصحاب الشافعي وغريب فيما تم به
البلوى فلا يكون حجة عند اصحاب أبي حنيفة فلا يصح الاحتجاج به بل جماع
الفرقةين اجاب عنه بقوله وقد تلقوا الامامة بالقبول اه فان قيل سلما ذلك لكن
لا نسلم دلالة على حجة القياس لان الاجتهاد غير اقياس لانه عبارة عن استقراغ
الجمهور في الطلب فيعمل على طلب الحكم من النصوص الخفية او على التسلسل
بالبراءة او على القياس الذي علمته منصوص عليها او موحى اليها او يحتمل على انه
كان في بدء الاسلام قبل استقرار الشرع لوقوع الحاجة اليه اما بعد استكمال
بالكتاب والسنة فلا حاجة اليه قلنا لا يجوز حمل الاجتهاد على الاستدلال
بالنصوص الخفية لان قوله عليه السلام فان لم تجدوا نقالا معاذ الى السنة
يقضي استفاء النص على سبيل العموم جليا كان او خفيا فتخصيصه بالجلى دون
الخفى ممنوع اهدم الدليل على التخصيص فينبغي حمله على الاجتهاد في طلب الحكم
من النصوص الخفية والحمل على البراءة الاصلية غير صحيح لانها معلومة اسكل
احد فلا حاجة في معرفتها الى الاجتهاد وكذا لا يصح حمله على ما كانت
علمته منصوصا عليها لان الشارع انما سكت عند قوله اجتهد لعلمه بان الاجتهاد
كاف في جميع الاحكام فلو حمل على القياس المنصوص عانه لم يكن ذلك وافيا
بمعرفة عشر الاحكام فكان يجب ان لا يسكت عليه كما يسكت عند قوله
اقضى بالكتاب والسنة ولا يصح حمله ايضا على بدء الاسلام فان الكمال لا يقتضي
عدم جواز العمل بالقياس فانه انما يتحقق ببيان جميع الاحكام وذلك قد يكون
بلا واسطة وبواسطة والقياس من الوسائط (قوله فان الاثر) اى في العمل
بالقياس (قوله زال) من الزال (قوله بلادال) اى لادليل لهم في دعوى
الاختصاص (قوله لقوله تعالى قل لا اجد فيما اوحى الى محرما على طاعم
يطعمه) فانه دل على ان كل مطعم لا يوجد في اوحى الى النبي عليه السلام محرما
فهو باق على الاباحة الاصلية استصحابا وفيه ارشاد الى العمل بالاصل فيما لا نص
فيه من الشارع (قوله فيتناول القياس) اى القياس الجلى والقياس الخفى وهو
الاستحسان (قوله كالدلالة) فيه ما فيه تأمل (قوله والنص لا يفيد) اى
قوله تعالى قل لا اجد الاية (قوله بل يوجب العمل بقوله تعالى خلق لكم الية)

فان الاثر قد رويت عن عمر وابن مسعود
وغیرهما من كبار الصحابة رضوان الله تعالى
عليهم ولم يتكره فكان اجماعا وطاعتهم ضال
ومدعى اختصاصهم زال بلادال (ونفساه)
اى القياس (الظاهرية فبعضهم) نعماء
(مطلقة) بمعنى انه ليس للعقل حل النظر على
النظر لا في الاحكام الشرعية ولا في غيرها
من العقليات والاصول الدينية واليه ذهب
الخوارج (وبعضهم) نفاه (في الشرعيات)
خاصة بمعنى انه ليس للعقل ذلك في الاحكام
الشرعية اما لامتناع عقلا واليه ذهب بعض
الشيعة والنظام واما لامتناعه جمعا واليه
ذهب داود الاصفهاني ولهم في نفيه الكتاب
والسنة ومعنى في الدليل ومعنى في المدلول اما
الكتاب فمكتوبة لانه تعالى تبينا السكل شئ
ولارطب ولا يابس الا في كتاب مبين حيث
دل على ان الكتاب كاف في جميع الاحكام
بعبارة واضحة اشارته اودلالاته او اقتضائه وعند
قيد السكل يعمل بالاستصحاب لقوله تعالى قل
لا اجد الاية فلو كان القياس حجة لما كفى قلنا
تبيان لا بلفظه فقط قطعا بل وتارة بمعناه جابيا
او خفيا فيتناول القياس كالدلالة والكتاب
المبين كما قيل هو اللوح المحفوظ فلا تمسك
لهم حينئذ بالاية الثانية ولو اريد به القرآن
فالوجه ما ذكرنا فان بعض الاشياء يكون فيه
لقننا وبعضها معنى فالحكم في المقيس عليه
يكون موجودا فيه لفظا وفي المقيس معنى
ففي العمل به تعظيم شأن القرآن باعتبار
نظمه ومعناه معا والعمل بالاستصحاب عمل
بلا دليل والنص لا يفيد العمل به

فانه دل على ان كل ما لم توجد حرمة يكون حلالا بقوله تعالى خلق لكم الآيات
 لا بالاستصحاب (قوله اولاد السبايا) جمع سبية بمعنى مسبية اراد به الجوارى
 ومعناه اتخذوا الجوارى سريات فولدت لهم اولادا يسوا بنحياه اذا انجبته
 في المهر من الامهات فصدر منهم ما يرضى الى الضلال وهو القياس فكان
 القياس من الضلال (قوله كقياس ابلين) اى في قوله خلافتنى من نار وخلقته
 من طين (قوله او مجرد اعتبار الصورة) كقياسهم المصح على الغسل في سبية
 التثايب في الكون من اعضاء الوضوء (قوله انه طريق) اى القياس طريق (قوله
 كمرج متاجر) مثال السبب الذي يورى ولا ينفى ما في طريقه من الخوف والخطر
 ولو منع العقل عن سلوكه بمجرد هذا الخوف لتعطل المرح في المال ولا ينفى
 ما فيه من الفساد (قوله ايجاز العمل بالرأى) اى التحسرى في جهة القبلة
 (قوله اما شرطه) اى شرط القياس ان لا يكون الاصل مختصا بحكمه
 بل يكون حكمه متعديا الى الفرع فيرد عليه انه جعل التعدي من شرط القياس
 ههنا وقد جعله من حكمه فيما بعد في بحث الحكم وهما متناهيان لان شرط الشيء
 يكون مقدما عليه وحكمه مؤخر عنه فان قيل يجوز ان يكون مراده بالشرط
 شرط العلم بصحة القياس وبالجملة ما يترتب على نفس القياس فلا منافاة قلنا
 ينافى هذا المعنى قوله السابق اتفاقا فان الشيء لا يوجد الا عند وجود شرطه فان
 الظاهر منه انه شرط لوجوده لا العلم بصحته (قوله اى لا يكون المقيس عليه منفردا
 بحكمه بسبب نص آخر دال على الاختصاص) اشار به الى ان المراد بالاصل
 ههنا هو القياس عليه كالمقياس الارز عليه على ما هو كذلك عند اكثر
 الاصولين والفقهه لا الدليل الدال على الحكم في المقيس عليه من نص او اجماع
 على ما هو كذلك عند المتكلمين ولا الحكم في المقيس عليه على ما ذهب اليه البعض
 وذلك لان الاصل يطلق على ما يثبت عليه غيره وعلى ما لا يقتصر الى غيره ويستقيم
 اطلاقه على المقيس عليه بالمعنيين فعلى هذا يكون المراد بالفرع هم شاهو المقيس
 لا الحكم الثابت في المقيس لا يقال تفسير الاصل والفرع بالمقيس عليه والمقيس يستلزم
 الدور لتوقف معرفة المقيس على معرفة القياس لا نقول ليس هذا تفسير الاصل
 والفرع بل هو بيان ما صدق عليه اى المراد بالاصل المحل الذي يسمى مقيسا عليه
 والفرع المحل الذي يسمى مقيسا على ما سيصرح به في بيان الركن والى ان المراد
 بالفرع هو لا بخصوص من العام والى ان الباقي في حكمه صلة بخصوص

بل يوجب العمل بقوله تعالى الى خلقكم ما في
 الارض واما السنة فكقوله عليه السلام لم يرل
 امرئى امرا آتيل مستقبيا حتى ظهر فمهم
 اولاد السبايا قد اسوا ما لم يكن بما قد كان فضلوا
 واضلوا قلنا المراد قياس ما لم يكن مشروعا
 فهو كالقياس في نصب الشرائع والذى
 يقصد به رد المنصوص كقياس ابلين
 او مجرد اعتبار الصورة كاستصحاب الطرد وما
 شخ فيه ليس كذلك واما المعنى في الدليل
 فهو انه طريق لا يؤمن فيه الخطأ والعقل
 مانع من سلوكه مثله قلنا لانسلم منه فيما
 صوابه راجع والخطأ مرجوح والاتعطلت
 الاسباب الدنيوية كمرج التاجر وعلم المتعلم
 ونحو ذلك بل يجب العمل عند فن الصواب
 واما المعنى في المارلول فهم وان الحكم حق الشارع
 الصادر على البيان القطعى فلم يجوز التصرف
 في حقه بما فيه شبهة بخلاف حقوق العباد
 الثابتة بالشهادة قلنا جاز ذلك باذنه فان جهة
 القبلة لا دأ محض حق الله تعالى ولا مزية
 ومع ذلك ايجاز العمل بالرأى اما لتحقيق الابتلاء
 اولانه غاية ما في وسعنا فكذلك في الاحكام (وله)
 اى القياس (شرط وركن وحكم ورفع)
 فلا بد من بيان هذه الاشياء فان الشيء
 لا يوجد الا عند وجود شرطه ولا يقوم
 الا بركته ولا يخرج عن العبث الا بحكمه
 اذ لو لم ينفذ حكمه يلفى كالبيع المضاف الى
 الحر ولو كونه مما يحتج به قد يدفع (اما شرطه
 فان لا يكون الاصل مختصا بحكمه بالنص) اى
 لا يكون المقيس عليه منفردا بحكمه بسبب
 نص آخر دال على الاختصاص

وداخله على المقصور وفي بالنص للسببية والى ان المراد بالنص هو نص آخر
لامطلق النص ولا يخفى عليك انه يجوز ان يجعل الاصل ههنا بمعنى النص على
اصطلاح المتكلمين فيكون المراد بالخصوص التفرد ايضا لا بخصوص من العام
كما ذكرنا والباء في حكمه بمعنى مع وفي بالنص للسببية ايضا ويكون المختص به
غير مذكور في الكلام والضمير في حكمه راجعا الى الاصل اى شرط القياس ان
لا يكون النص مثبت للعكم في القياس عليه مختصا مع حكمه بذلك المقيس عليه
بسبب نص آخر يدل على اختصاصه بذلك المقيس عليه وتفرده به كما اختص حزمة
اى تفرد من بين الناس بقبول شهادته وحده فان حكمه اعني قبول شهادته
وحده ثبت بقوله عليه السلام من شهد له حزمة فحسبه اسكنه اختصاص به وعرف
اختصاصه به بنص آخر وهو قوله تعالى واستشهدوا شهيدين الاية على ما ذكره
رحمه الله فان قيل لم يجعل الخصوص ههنا بمعنى الخصوص من العام قلنا لان
الخصوص بهذا المعنى غير مانع من القياس الا ترى ان اهل الذمة لما خصوا من
عموم نص القتال الحق بهم الشيوخ والصبيان والرهائن بالقياس قيل يجوز
ان يجعل الخصوص ههنا بمعنى خصوص العموم الا انه اريد به خصوص بطريق
الكرامة لا مطلق الخصوص فانه لا يمنع من القياس بمعنى شرط القياس
ان لا يكون الاصل مخصوصا من قاعدة عامة مع حكمه بنص آخر يخصه مثل
حزمة فانه مخصوص بحكمه من العمومات الموجبة للعدد في الشهادة بقوله
عليه السلام من شهد له حزمة فحسبه ولكنه بطريق الكرامة فيمنع الحاق غيره به
قياسا سواء كان مثله في الفضيلة او فوقه او دونه (قوله فاذا ثبت بدليل) وهو
قوله من شهد له حزمة فحسبه وقصة حزمة مع رسول الله معرفة على اختلاف
الروايتين (قوله مبطل للنص) اى النص الآخر (قوله وان لا يعدل به) الباء
للتعدي لانه من العدول وهو لازم فيما في الجهول منه بالباء ويكون معناه بالباء
معنى الفاعل اى لا يكون عادلا عن سنن القياس وهذا شرط ثالث يتضمن ثلاثة
شروط على ما ترى (قوله والعقوبة والكفارات) هذا عند الحنفية وجوز
الشافعية واستدلوا عليه بان الدليل الدال على حجية القياس ليس مختصا
بغير الحدود والكفارة بل هو متناول لهما جميعا لعمومه فوجب العمل به
فيهما اقنا عمومه ممنوع فيما لا مدخل للرأى فيه كما في الحدود والكفارات ومقادير
العبادات (قوله كاكل الناسى) فلا يقاس عليه اكل الخاطئ والمكره اثبوت
على خلاف القياس بالنص فان قيل فلهي هذا كيف يصح قياس الجماع ناسيا على

كما اختص حزمة من بين الناس بقبول الشهادة
وحده بقوله عليه السلام من شهد له حزمة
فحسبه وعرف هذا الاختصاص بقوله تعالى
واستشهدوا شهيدين من رجالكم الاية فانه تعالى
لما اوجب على الجميع من اعادة العدد في موضع
قبول شهادة الغير فاذا ثبت بدليل اى
كان مختصا به وانما اشترط هذا لئلا يكون
القياس مبطلا للنص (وان لا يعدل به) اى
بالاصول المقيس عليه (عن سنن القياس) وعلمه
وطريقه (بان لا يعدل معناه) من العبادة
(كاكل الناسى) او يستثنى
والعقوبة وخصوصية الكفارات (او يستثنى
من سنن كاكل الناسى) الموم

الاكل فاسيا في عدم فساد الصوم مع ان الاصل ثابت على خلاف القياس قلنا
 عدم الفساد باجماع فاسيا لم يثبت بالقياس بل بدلالة نص الحديث المذكور فان بقاء
 صوم الناسي في الاكل ليس باعتبار خصوصية الاكل بل باعتبار انه غير جان
 وهذا المعنى وجد في الجماع فاسيا ايضا فان قيل فيجوز ان يلحق اكل الخاطئ والمكروه
 بالكل الناسي في عدم الفساد بطريق الدلالة لانهم ما غير جان ايضا قلنا ان عدم
 الجنابة فيه ما دون عدم الجنابة في الناسي لانهم ما تذكران للصوم فوجد فيهما
 جنابة من وجه فلا يجوز الحاقهما بالناسي اصلا (قوله كرخن السفر) فانه لم
 يوجد في الشرع ما يساويه في العلة والمعنى الظاهر فيه هو مشقة (قوله كضرب
 الدية على العاقلة) وكضرب خسين عينا في القسامة (قوله وان يكون
 المعدي اه) هذا شرط ثالث يتضمن ست شرائط كونه حكما شرعيا وثابتا باحد
 الثلاثة وغير متغير ونعديته الى فرع وكون الفرع نظيرا للاصل وعدم النص فيه
 (قوله اولغويا) انما لم يقل او عقليا كما قال الشارح المحقق في شرح الفحة صرليا لم
 ماسيد كره من تفريع قوله فلا تثبت اللغة بالقياس على هذا التقيد لكنه يرد عليه انه
 لم يقع التعرض للعقل اللهم الا ان يراد بالحس ما يوجب الغوى وهو بعيد (قوله
 لان المطلوب اثبات حكم شرعي) لا يخفى عليك ان هذا مبني على ان القياس
 لا يجري في اللغة ولا في العقليات والا فلا ينحصر المطلوب من القياس في اثبات
 حكم شرعي بل يجوز ان يكون حكما لغويا او عقليا فلا يشترط كون حكم الاصل
 حكما شرعيا (قوله ثابتا) اشارة الى ان حكم الاصل لا يجوز ان يكون منسوخا
 وقوله باحد الأدلة الثلاثة اشارة الى ان حكم الاصل لا يجوز ان يكون ثابتا
 بالقياس على ما سيأتي بيانه (قوله كان القياس مبطلا) اي لو تغير بعد التعليل
 اسكان القياس اي التعليل مبطلا لنص ولا شك ان القياس لنعميم حكم النص
 الى الفرع لا لابطاله (قوله بالثابت) اي الثابت في الاصل بالنص (قوله واما
 الظنية) اي ظنية الحكم الثابت بالقياس (قوله متعلق بمحذوف) ولا يستقيم
 تعليله بالمعدي المذكور اما لفظه فصل بالاجتناب واما معنى فلا انه لا يقيد بشرط
 كون الفرع نظيرا للاصل ولا اشتراط كون الاصل حكما موصوفا بما ذكر في جميع
 الصور لان معناه حيث نشأ به يشترط ان يكون الحكم المعدي الى فرع هو نظيره حكما
 شرعيا ثابتا باحد الاصول الثلاثة (قوله وان خلقه بطل) مثل اثبات
 السامعي اشتراط التعليل في طوام الكفارات قياسا على الكسوة فيها قلنا انه باطل
 لانه تغيير طاكم النص الواقع في الفرع على خلاف ذلك القياس وهو قوله تعالى

قال القياس قوات القرية بملايضادها
 ومعدم دكرها كما قال عليه السلام القطر عما
 دخل الا انه خرج عنه بقوله عليه السلام
 ثم على صومك انما اطعمك الله وسقاك
 (او) شرع ابتداء (و) (اتقى نظيره) في الشرع
 سواء كان من (ظهور معناه) كرخن
 السفر لمعنى المشقة (اذلا) كضرب
 الدية على العاقلة ولا جنابة لهم (وان
 يكون المعدي حكما شرعيا) اذ لو كان
 حسيما اولغويا لم يجوز لان المطلوب اثبات
 حكم شرعي للفساد وفي علة ولا يتصور
 الا بذلك (ثابتا باحد) الادلة (الثلاثة)
 اي الكتاب والسنة والاجماع (او بالحق
 منه) اي من القياس يعني الاستحسان
 وسيجي وان المستحسن بالقياس الخفي
 يعني لا الجلي لما سيأتي وينبغي الفرق
 بينهما في موضعه ان شاء الله (غير متغير)
 في الاصل بان يبقى حكم النص بعد التحليل
 على حاله لانه لو تغير اسكان القياس مبطلا
 ولا شك انه لا تعميم لا لابطال ولا في الفرع
 بان لا يتغير في الفرع حكم الاصل بزيادة
 وصف او سقوط قيد وشي من هذه الاقسام
 اثباتا ابتداء لا الحاقا بالثابت واما
 الظنية فلازمة لا تتعاق بنفس الحكم
 (الى فرع) متعلق بمحذوف اي وان
 يكون المعدي حكما موصوفا بما ذكر معدي
 الى فرع (هو) اي ذلك الفرع (نظيره)
 اي الاصل

فكفارتها اطعام عشرة مساكين فان هذا النص يقتضى الاطعام وهو فعل يحصل بالتسكين والاباحة بدون التملك فانه عبارة عن جعله طاعما لا مأكلا فكان مخالفًا لذلك القياس والقياس على خلاف النص باطل وكاتبانه رد شهادة القاذف بنفس القذف قياسا بسائر اسباب رد الشهادة كالزنى وشرب الخمر فانه بمجرد ارتكابها اترد شهادته من غير توقف على مضى مدة لعلة القسق فكذا اترد بنفس القذف لجامع القسق فان قذف المحصن قسق قلنا انه باطل لانه قياس على خلاف النص الواقع في الفروع وهو قوله تعالى والذين يرمون المحصنات ثم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا فان هذا النص رتب رد الشهادة على القذف وعلى عدم الاتيان بأربعة شهداء كما رتب الجلد عليهم فكذلك رد الشهادة بمجرد القذف تغييرا لموجب هذا النص فكذلك باطلا لما فيه من تعجيل ما اخره الشرع الى غاية وهو يحزه عن اتيان اربعة شهداء وكاتبانه قبول شهادة المذوف اذا تاب قياسا على المحدود في سائر الجرائم كالزنى وشرب الخمر باعتبارانه محدود وفي كبره فتقبل شهادته اذا تاب كما تقبل بعد الحد في سائر الكبائر اذا تاب قلنا انه باطل لكونه مخالفًا للنص الواقع في الفروع وهو قوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا فانه يقتضى رد شهادته ابدا فتقيد الرديمان التوبة بالقياس مخالف لهذا النص فيكون باطلا بخلاف سائر الجرائم فان النص فيها لا يقتضى رد الشهادة على التأييد فاذا تاب قبلت شهادته اذ لا يلزم منه تغيير النص (قوله وهذه العبارة) اى قوله ولا نص فيه (قوله والا سكتان تعيين الاصل تحكما) فان جعل احدهما حجة في الاصل والاخر فرع ليس اولى من العكس لاشتغال الدليل عليه ما على السواء مثل ان يقول الارز ربوى كالبئر ثم يستدل على اثبات جريان الربا في البئر بقوله عليه السلام لا تبع الطعام بالطعام فان هذا الدليل شامل لحكم الارز والبئر معا فانهم ما طعام فلا يصح ان يجعل احدهما فرعا والاخر اصلا وجعل بعض الاصوليين هذا شرط مستقلا والمصنف ادرجه في قوله ولا نص فيه رومالاختصار (قوله في هذا الشرط) اى الشرط الثالث المشتل على شرائط على ما تقدم (قوله فلا تثبت اللغة بالقياس) ذهب الجمهور الى ان القياس في اللغة غير جائز مستدلين بقوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها فانه يدل على ان الاسماء كلها توقيفية فلا تثبت بالقياس ولان القياس انما يجوز بالتعديل ولا يجوز لتعديل الاسماء لان المناسبة بين الاسم والمعنى غير مربية لا موضع على ماسيا في نيانه فاذا لم تراعى المناسبة لم يصح التعديل واعلم انه لو قال

والا لم يشاركه في حكمه (ولا نص فيه) اى في الفروع سواء كان واقعه القياس او خالفه اذ لو كان فان واقعه القياس لغا القياس وان خالفه بطل واعتض عليه بانه انما يلغى ولا يصح اذا لم يقصد به تعاضد الأدلة كالاجماع عن قاطع والى هذا ذهب كثير من المشايخ وكفى كتب القروع الاستدلال في مسألة واحدة بالنص والاجماع والقياس اقول الكلام ههنا في القياس الذي هو حجة مستقلة كما مر في الاجماع ولا شك ان وجود النص في الفروع ينافيه والا فالنصوص في الواقعة للقياس اكثر من ان تحصى وهذه العبارة تناول ما لا يكون دليلا شاملا لحكم الفروع فهو لا ظاهر افانه لا يجوز ايضا والا سكتان تعيين الاصل تحكما ولكن كان القياس تطويلا بلا طائلي ثم لا ذكر في هذا الشرط قيود الارادان بفرع على سكتانها فرعا فقال (ولا تثبت اللغة بالقياس)

فلا تثبت اللغة والأسباب والشروط بالقياس لكان اشبه لان المختار عند عامة اصحابنا وبعض الشافعية انه لا يصح القياس في الاسباب والشروط كما لا يصح في اللغة وذلك بان يجعل الشارع وصفا سببا لحكم فيقاس عليه وصف آخر فيحكم بكونه سببا واستدلوا عليه بوجهين على ما سفيته ان شاء الله في حكم القياس (قوله هذا تفريع قوله حكما شرعيا) لا يخفى عليك ان تفريع هذا القول لا يخصر في ذلك بل الاولى ان يقول فلا تثبت اللغة ولا الامور العقلية من الصفات والافعال بالقياس الشرعي فلا يقاس الغائب على الشاهد في كونه عالما يعلم هي صفة قائمة به ولا الشاهد على الغائب في كون فعله باختياره وانما قيدنا القياس بالشرعي لانه هو المراد ههنا على ما سيصرح به وانما كان المراد هذا الماذكرناه سابقا عند قوله لان المطلوب اه (قوله ووجهه) اي وجه هذا التفريع (قوله متمسكين) حاصل تمسكهم الدوران وقد تمسكوا بالحاق القياس في اللغة بالقياس الشرعي والشارح رحمه الله لم يتعرض لابطال شيء من الدوران والالحاق المذكور بل تعرض لابطال مدعاهم اعني اثبات اللغة بالقياس بما ذكر من الشرط اعني كون الحكم شرعيا والجواب عن الدوران ان شرط الدوران صلوح العلمية وهو عنوع ههنا فان علمه اطلاق اللفظ على المعنى بطريق الحقيقة هو الوضع لا غير والمناسبة بين اللفظ والمعنى غير مرعية في الوضع كوضع الفرس والابل والجر والشجر على ما بيانهما نعم قد تكون المناسبة بينهما مرعية كما في وضع القارورة والخراسياتهما لكنهم الاولوية الوضع لا صحة الاطلاق فوجود معنى الخمر اعني الخمار في النبيذ لا يصح اطلاقه عليه بطريق الحقيقة على ما هو مطلوبهم واطلاقه عليه مجازا مما لا نزاع فيه لكنه لا يجوز جعله عليه مع ارادة الحقيقة لئلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز والجواب عن الحاقهم ان شرط الحاق قياسا او دلالة مفقود ههنا فان قيل ان دلالة النص التي افادت حجية القياس الشرعي اعني قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار على ما تقدم بيانها تفسيدها بعينها حجية القياس اللغوي ايضا فان افادتها ثم انما هي باعتبار وجود معنى موجب للحكم فكذا ههنا لان رعاية المعنى سبب الاطلاق قلنا لا نسلم ان رعاية المعنى سبب للاطلاق الحقيقي بل هي سبب لاولوية الوضع وترجيح الاسم على التفسير على ما ذكرناه آنفا ولا نزاع في صحة الاطلاق مجازا عند وجود العلاقة الصحيحة اذا عرفت هذا فلا يصح اطلاق الخمر على النبيذ بطريق الحقيقة لوجود معنى الخمار فيه ولا اطلاق لفظ الزنى على الواطئة حقيقة لوجود معنى الزنى منها اعني الجماع

هذا تفريع قوله حكما شرعيا ووجهه ان بعض الشافعية قالوا اثبات الاسامي بالقياس الشرعي ثم ترتيب الاحكام عليهم جائز متمسكين بان اسم الخمر مثلا دار مع الشدة المطربة وجودا وعدمها في عصر العتب وذلك الدوران دليل على العلمية وعلو التسمية حاصلة في النبيذ فيصدق عليه اسم الخمر والخر حرام فيجوز النبيذ ويحسد بشرط قليله وكثيره كالعقار فلما اشترط في القياس الشرعي كون المعنى حكما شرعيا بطل اثبات الاسامي بالقياس الشرعي

في محل منتهى لا قصد الولد بل لسقم الماء ولا إطلاق اسم السارق حقيقة على
النباش لوجود معنى السارق فيه اعني اخذ المال خفية ولا إطلاق الفاظ
الطلاق على العتق حقيقة لوجود معنى الطلاق منه اعني ازالة الملك الى غير ذلك
مما يجوز الشافعي (قوله فاندفع ما قيل) وجه الاندفاع محل القياس
المذكور في التفريع على القياس الشرعي حيث قال بالقياس الشرعي فان
قيل لا يلزم من عدم جواز اثبات اللغة بالقياس الشرعي عدم جوازه بمطلق
القياس قلنا نعم لكن هذا ككاف في الزام الشافعي فانه قال يجوز اثبات اللغة
بالقياس الشرعي ولانه مبني على ان لا قياس في الحسيات واللغويات والعقليات
(قوله وحينئذ لا معنى لتفريع اه) ادلا يلزم من ككون حكم القياس
الشرعي شرعيا عدم جواز اثبات اللغة مطلقا لجواز اثباته بالقياس اللغوي
وان لم يجز بالقياس الشرعي (قوله ولا يتعدى المنسوخ) يعني من شرط
القياس ان يكون حكم الاصل ثابتا متقدرا لا منسوخا لان الحكم انما
يتعدى من الاصل الى الفرع بناء على اعتبار الجامع بينهما واذا كان حكم الاصل
منسوخا زال اعتبار الجامع اعني الوصف في الاصل فربما عد الحكم الى الفرع
(قوله ولا يتعدى للثابت بالقياس) اي ومن شروط حكم الاصل ان لا يكون
ذات الحكم مثبتا بالقياس بل بالاصول الثلاثة وجوزة الخسابة وابو عبد الله
البصري لما ان العلة اما ان تتحد في القياسين او لا تتحد فان اتحدت فيهما فذكر
الوسط اي ما هو اصيل في القياس الثاني وفرع في القياس الاول ضائع لا مكان
طرحه من البين وقياس احد الطرفين على الآخر مثل ان يقول الشافعي
في السفور جل انه مطعوم فيكون ربويا كالتفاح ثم يقس التفاح على البرلانة
مطعوم فان ذكر التفاح الذي هو الوسط ضائع لا مكان ان يقاس السفور جل
على البرلانة وان لم تتحد العلة فيهما ففسد القياس لان العلة الجامعة بين الفرع
الاخير والمقيس عليه لهذا الفرع لم يثبت اعتبارها لعدم وجودها في هذا
المقيس عليه مع ان الحكم ثابت فيه والعلة الجامعة بين هذا المقيس عليه
واصله ليست بموجودة في الفرع الاخير فلا مساواة بين الفرع الاخير والمقيس
عليه له في العلة المعتمدة في المقيس عليه فلا يصح هذا القياس كقول الشافعي
الجذام عيب يفسخ به البيع فيفسخ به النكاح كالقرن ثم يقس القرن على الجب
بجسام فوات الاستمتاع فالعلة في فسخ النكاح بالجذام اعني كونه عيبا
يفسخ به البيع لم يثبت اعتبارها في حكم المقيس عليه له اي القرن فان جواز

وصح الزاير فاندفع ما قيل ان اشتراط كون
حكم الاصل شرعيا اما في مطلق القياس
وهو باطل اذ في القياس الشرعي وحينئذ
لا معنى لتفريع عدم القياس في اللغة
على ذلك (ولا يتعدى المنسوخ) هذا
تفريع قوله ثابتا فان الوصف لم يتعد الى
كل ما يبق معتبرا في نظر الشرع لم يتعد الى
غيره (ولا) يتعدى (الثابت بالقياس)
اي الجلي منه فانه المتبادر من الاطلاق
هذا تفريع قوله لا يتعد لان العلة ان
ارادت في منه وانما لم يتعد لان العلة ان
التحديت في القياسين فالوسط ضائع والا
بطل احداهما لان المتعبر في الاصل
الحدي العلني مثلا اذا قيس الذرة على
المنطقة في سرمة الرباعلة التكيل والجنس
ثم اراد قياس شيء آخر على الذرة

فسخ النكاح بالقرن لم يعمل بكونه من العيوب التي يفسخ بها البيع بل يعمل
 بفوات الاستمتاع وهذه العلة أي فوات الاستمتاع غير ثابتة في الفرع أي الجذام
 لأن الجذام لا يمنع الاستمتاع فلا مساواة بين الفرع الذي هو الجذام والاصل الذي
 هو القرن في العلة المعبرة التي هي فوات الاستمتاع فلا يصح هذا القياس وإن صح
 قياس القرن على الحب في جواز فسخ النكاح لجامع فوات الاستمتاع والاصل
 أن ههنا فرعا مطلقا كالجذام واصل مطلقا كالحب وفرعا من وجه اصلا من وجه
 كالقرن وعلة الحكم وهو فسخ النكاح في الفرع المطلق كعيب يفسخ به البيع وعلة
 الحكم فيما هو اصل من وجه فرع من وجه واصل مطلقا كنزوات الاستمتاع فعلى
 هذا فالإضافة في قول الشارح والأبطل أحدهما للعمد والمعمود قياس الجذام
 على القرن ومراعاة بالاصل في قوله لأن المعبر في الاصل هو من وجه أعني القرن
 وبأحدى العلتين هو العلة المعبرة في الاصل من وجه أعني فوات الاستمتاع
 لا العلة المعبرة في الفرع المطلق ثم مثل بمثال جامع لصورتى اتحاد العلة وعدم
 اتحادها وهو ظاهر وأعلم أن قوله ثابتا بأحد الأدلة الثلاثة أو الخلفي مغن عن ذكر
 شرط آخر تركه المصنف وهو أن لا يكون حكم الاصل ذاق قياس مركب لأن كون
 حكمه ثابتا بأحد هذه الأدلة يستلزم عدم استغناء المستدل عن اثبات حكم الاصل
 بالدليل وكون حكم الاصل ذاق قياس مركب يقتضي الاستغناء عنه فثبتت
 أن يكون ذلك من شروط حكم الاصل فلو قال ولا ذاق قياس مركب ولا الثابت
 بالقياس لكان أولى وذلك أن معنى كون حكم الاصل ذاق قياس مركب أن
 يستغنى المستدل في اثبات حكم الاصل بالدليل لموافقة الخصم له في ذلك الحكم
 مع أن الخصم يمنع لكون الحكم في الاصل معلاذ بعلة المستدل وإنما يمنع ذلك إما
 بمنعه لعلية علة المستدل أو لوجودها في الاصل والاول يسمى مركب الاصل
 والثاني مركب الوصف ووجه التسمية بالقياس المركب وبمركب الاصل
 والوصف مذکور في شرح المختصر مثال الاول كقول الشافعي فيما اذا قتل الحر
 المعبود ان المقتول عبدا فلا يقتل به الحر قياسا على ما اذا قتل الحر مكاتب بالجامع
 كونهما رقيقين فان المستدل وهو الشافعي يستغنى عن اثبات حكم الاصل وهو
 عدم وجوب القصاص على الحر في المكاتب بأحد الأدلة الثلاثة لأن الخصم
 وهو ابو حنيفة يوافق في ذلك الحكم لكن يمنع ما جعل الشافعي علة لعدم وجوب
 القصاص في المكاتب وهو الرقبة لأن العلة عند أبي حنيفة ليست الرقبة بل
 جهالة المستحق من السيد والورثة اذ لم يعلم ان ايها هو المستحق للقصاص

لا احتمال ان يبقى لجزءه عن اداء البذل فيستحقه السيد وان يصير حرا بادائه
 فيستحقه الورثة وهذه العلة لم تثبت في الفرع وهو العبد فاذا قال الخنفي العلة
 عندنا في الاصل هي جهالة المستحق فان صحت علميتها بطل قياس الشافعي لان
 العلة في الفرع لم توجد فلا يصح الحاقه بالاصل المذكور لعدم الجامع وان لم تصح
 علميتها منع حكم الاصل فيقول لانسلم ان الحر لا يقتل بالمكاتب لان حكم الاصل
 لم يثبت بنص او اجماع بل ثبت بناء على عملية الجهة فاذا بطل الموجب للحكم
 لم يثبت الحكم فيبطل القياس لعدم الحكم المعدي في الاصل وعلى التقديرين
 لم يتم القياس لانه لا يتقن عن عدم العلة في الفرع او منع حكم الاصل
 ومثال الثاني كقول الشافعي في تعليق الطلاق بالنكاح مثل ان تزوجت زينب
 فهي طالق ان هذا تعليق الطلاق فلا يصح قبل النكاح قياسا على ما اذا قال
 زينب التي اترجها طالق فانه لا يقع الطلاق بالاتفاق لكن ابا حنيفة يقول علة
 عدم الوقوع هو التعليق وهو ليس بوجوده في الاصل فان صح ذلك اى عدم
 وقوعه في الاصل بطل القياس لعدم وجود العلة الجامعة في الاصل وان لم يصح
 ذلك يمنع حكم الاصل ويقول لانسلم عدم وقوع الطلاق في الاصل بل يجوز ان
 يقع لاني انما منع وقوعه فيه لكونه تخيرا فاذا كان تعليقا قلنت بوقوعه وعلى
 التقديرين لم يتم القياس ايضا لانه لا ينفك عن عدم العلة في الاصل او منع حكم
 الاصل (قوله فان وجدت فيه العلة) كقياس الحصص على الذرة في حرمة
 الربا بعله الكيل (قوله وان لم توجد) كقياس التفاحه مثلا على الذرة في حرمة
 الربا ايضا فان العلة في التفاحه الطعم وفي الذرة الكيل فلم توجد علة الفرع
 في المقيس عليه (قوله ولا يقال الذي اهل اه) فيه خلاف الشافعي حيث قال
 بصحة ظهار الذي باعتبار ان موجب الظهار الحرمة والذي من اهلها كالمسلم
 واهذا يصح طلاقه وهو ايضا اهل للكفارة بالاطعام والاعتاق وعدم اهليته
 للصوم لا يمنع صحة ظهاره كالعبد ليس باهل للتكفير بالمسال مع ان ظهاره صحيح
 ولانه وان لم يكن له اهلية الكفارة فله اهلية الحرمة فيصير ظهاره في حق الحرمة
 لا في حق الكفارة كما اعتبر ابو حنيفة ايلامه في حق الطلاق ولم يعتبر في حق الكفارة
 قلنا هذا التعليق باطل لان حكم الظهار في المسلم حرمة تنتهي بالكفارة ولا يمكن
 اثبات مثلها في الذي فانه ليس باهل للكفارة لان المقصود منها التطهير ومعنى
 العبادة فمال في اداء الكفارة ليس باهل للتطهير والعبادة فلو صح ظهاره ثبت
 به حرمة مطلقا لا تنتهي بالكفارة وقد كانت مقيدة في الاصل فيكون تغيير الحكم

فان وجدت فيه العلة المذكورة كان ذكر
 الذرة فانما عاوزه قياسه على الخنفة وان
 لم توجد لم يصح قياسه على الذرة لا انتفاء
 علة الحكم (ولا يقال الذي اهل لطلاق
 قاهل للظهار كالمسلم) هذا تعريض قوله
 غير متغير فان الحكم في الاصل وهو المسلم
 حرمة تنتهي بالكفارة وفي الذي حرمة
 لا تنتهي بالعدم صحة الكفارة عنه لعدم
 اهليته اولا

الاصل باسقاط قيد في الفرع وهذا ليس بالحاق بل اثبات ابتداء بخلاف العبد
 فانه من اهل الكفارة غير انه عاجز عن التكفير بالمال لكونه فقيرا لا يملك المال
 وبخلاف الابلاء ولانه طلاق مؤجل والذي من اهله ولا ان الحرمة باليمين مطلقة
 لا مؤقتة بالكفارة ولهذا لا يجوز التكفير قبل الخنث بخلاف الظهار ومن هنا
 قلنا ايضا لا يجوز تعليل نص الربا بالطعم في الاشياء الاربعة وهي الخنطة والشعير
 والتمر والملح كما عمل به الشافعي وعدي حكمه الى ما لا معيار فيه من العدييات
 كالتمساح والسفرجل والى ما دون الكيل كالحفنة قلنا هذا التعليل باطل لان
 حكم الامر في الاشياء الاربعة تحريم مقيد بعدم التساوي في المعيار الشرعي
 ومتناهي به حتى لو روي التساوي لاتبقي الحرمة في الاصل لقوله عليه السلام
 الاسواء بسواءه وبالتعليل بالطعم تتغير الحرمة من المقيد الى المطلق فانه يوجب
 في الفرع حرمة مطلقة عن قيد عدم التناهي والتساوي وقد كانت في الاصل
 مقيدة بهذا القيد لا يمكن التساوي في الفرع لعدم دخوله تحت المستوى الشرعي
 وهو المعيار الشرعي فيكون تفسير الحكم الاصل في الفرع بسقوط قيد فلا يصح
 القياس فان قيل ان بيع المقلية بغيرها والدقيق بالخنطة حرام مع انه لا ينتهي
 بالكيل فتكون الحرمة فيهما مطلقة فهل هذا الان غير منكم الاصل وقد اعترفتم
 بحرمتهما مطلقا قلنا بطلان الانتهاء بالكيل فيهما انما جاء من صنع العبد وهو
 القلي والطحن لا باثبات الشرع والشرع انما اثبت فيه ما حرمة تناهية بالمساواة
 كيلا قبل القلي والطحن ثم ابطال العبد الكيل على نفسه فلا يضر بعد اثبات
 الشرع كونهما متناهية (قوله ولا يلحق الخطأ بالنسيان) لما كان من شرط القياس
 كون حكم الاصل معدي الى فرع نظير ذلك الاصل في الوصف الذي تعلق الحكم
 به لا في جميع الاوصاف فانها لا توجد في غير المنصوص عليه قلنا لا يجوز تعدية
 حكم النامى في بقاء الصوم الى الخاطي والمكره خلافا للشافعي معللا بانه
 لما صار النامى معذورا مع كونه عامدا في نفس الفعل عالميا به جاهلا بالصوم
 فلا ينعذر الخاطي والمكره وهما ايضا بعامدين في نفس الفعل اولى قلنا
 عذرهما دون عذر النامى فيكون تعدية الى ما ليس بنظير الاصل وذلك لان
 الخاطي لا ينفك عن نوع تقصير يتربط بالمبالغة في التحرز ولهذا وجب عليه الدية
 والكفارة في القتل وكذا عذر المكره حادث بصنع العباد غير مضاف الى صاحب
 اياق ولهذا لا يحل له الاقدام على الفطر بالا ~~كراه~~ ولو صبر حتى قتل يكون
 ساجورا والنامى عذره من قبل من له الحق اذ النسيان منسوب الى صاحب

(ولا يلحق الخطأ بالنسيان في عدم
 الاقطار) هذا تعريض قوله الى فرع هو
 نظير فانه ليس نظيره لان عذره دون
 عذر النسيان

الشرع بخاتق الغفلة في العبد فلا يصح الحاقهما بالناسي أصلاً لا قياساً ولا دلالة
 بخلاف الجماع ناسياً فإنه يصح الحاقه بالأكل ناسياً في عدم الإفطار دلالة على
 ما قدمناه وكذا لا يجوز تعدية حكم التيمم إلى الوضوء في اشتراط النية فيه كما فعله
 الشافعي لأن الفرع ليس نظيراً لأصله إذ التيمم تلويث وتغيير في ذاته وإنما يصير
 طهارة حال إرادة الصلاة لضرورة فقد الماء والوضوء غسل وتطهير باستعمال
 المطهر طبعاً وشرعاً (قوله ولا يجوز السلم الحلال) ولما كان من شرط القياس
 أن يكون الفرع مما لا نص فيه قلنا لا يجوز تعدية السلم المؤجل إلى الحلال كما فعله
 الشافعي معلاً بأن السلم المؤجل لما جاز مع أن الاجل بخلاف ما يقتضيه العقد
 وهو ثبوت الملك ووجوب تسليم المعقود عليه في الحلال جاز السلم الحلال أيضاً
 بطريق الأولى لأن اشتراط البذل حالاً لا يوجب العقد ولا يصلح مبطلاً له
 قلنا هذا القياس قاسد من وجهين أحدهما ما اختاره الشارح توضيحه أنه
 قياس مغير للنص واقع في الفرع وهو قوله عليه السلام فليس سلم إلى اجل معلوم فإنه
 يدل على عدم مشروعية السلم الحلال بحكم مفهوم الغاية فكان القياس تغييراً
 لهذا النص فيكون باطلاً فإن قيل إن مخالفة المفهوم غير قاذحة في صحة القياس
 عند الشافعي فكيف يكون باطلاً قلنا لو سلم ذلك فالاحتجاج به ليس بمفهوم الغاية
 بل بلفظ الاجل فإنه لفظ خاص قطعي في معناه فيكون القياس المذكور باطلاً
 بالضرورة وإليه أشار الشارح بقوله نص في اشتراط الاجل في السلم وإنا قلنا إن
 بقول فعلى هذا الاحتجاج بمفهوم الشرط ولا يقدح مخالفته أيضاً في صحة القياس
 عند الشافعي وثانيهما أنه لم يعد كما هو في الأصل بل عدى بنوع تغيير إذا الاجل
 في الأصل خلف عن القدرة ووجود المعقود عليه لتتمكن تحصيله فيه وقد أسقطه
 في الفرع وتحقيق هذا أن الشرع إنما أورد بجواز السلم مؤجلاً وتعدية حكمه إلى
 السلم الحلال لا يمكن الابتغيز بمحكم النص فيبطل وذلك لأن من شرط جواز البيع
 في عامة البياعات كون المبيع محلاً للبيع وإن يكون مالا مملوكاً مئة أو ما مقدور
 التسليم أجماعاً انتهى النبي عليه السلام عن بيع ما ليس عند الإنسان والمعقود عليه
 في السلم غير موجود فضلاً عن كونه مملوكاً مقدوراً التسليم فكان الأصل فيه عدم
 الجواز لكن الشرع جوزه رخصة بصفة الاجل بأقامته مقام القدرة ووجود المعقود
 عليه لكونه سبباً لها كما قام العين مقام المنفعة في عقد الإجازة فصار الاجل
 شرطاً لا عينه بل خلفاً عن شرط جواز العقد وهو القدرة والمعقود عليه فلم يصح
 التعليل على وجه يؤدي إلى إسقاط هذا الشرط وإلا لم يكن هذا تعدية لحكم النص

(ولا يجوز السلم الحلال قياساً على المؤجل)
 هذا تعريض قوله ولا نص فيه فإن قوله
 عليه السلام إلى اجل معلوم نص في اشتراط
 الاجل في السلم

بل ابطاله وانما تحكم آخر في الفرع لم يتناول النص لانه تناول في الاصل جعل
الاجل خلفا عنه ما لم يوجد ذلك في الفرع فان قيل لان سلم صلاحية الاجل للخلافة
عن القدرة ووجود المعقود عليه فانما جعلها شرطاً سابقاً على العقد والاجل
يثبت بعده اجيب بان القدرة على التسليم ووجود المعقود عليه لما كنا في مدة
من الزمان لاشك في صلاحية الخلافة وقوله فانما جعلها شرطاً سابقاً على العقد
قلنا ان اردتم بالقدرة والوجود القدرة الحقيقية والوجود الحقيقي فسلم وانيس
الكلام فيهما بل الكلام في القدرة والوجود المنتقل اليهما رخصة وتقدمهما
ممنوع وان اردتم بهما مطلق القدرة والوجود ممنوع فانا قد انتقلنا الى القدرة
والوجود وقت توجه الخطاب بالتسليم فراجع حصولهما وقت وجوب التسليم
وجوب التسليم حكم العقد ثبت بعده والعقد لا ينعقد الا والاجل الذي
جعلناه خلفاً عن تلك القدرة والوجود يثبت فاستوفى العقد حكمه فلا حاجة الى
القدرة قبل العقد (قوله لان معناه) اي معنى قوله ولان نص فيه عدم نص في الفرع
دال على وجود الحكم المعدي او على عدمه (قوله وبالنظر الى هذا) اي الى كون
معنى قوله ولان نص فيه اعم من عدم نص دال على وجود الحكم او عدمه اورد
السؤال الوارد على قولهم وان لا يغير القياس حكم النص لاشتمال قوله هذا على
قولهم الذي هو مورد السؤال اورد وعلى قولهم هذا نقوضا كثيرة ذكر المصنف
اثنين منها مع جوابهما على ما سيأتي بيان ما هو ان قوله تعالى انا الصداقات
للفقراء الاية يقتضي الصرف الى جميع الاصناف المذكورة فانها اضعفت
اليهم بلام التثنية فكانوا مستحقين للتبليغ على صاحب المال كما اذا وصى بثلاث
ماله لامهات اولاده ولفقراء والمساكين كان الثلث بينهم اثلاثا وقد ابطال حكمهم
بجواز الصرف الى صنف واحد بل الى فقير واحد بالتبليغ بعلة الحاجة لانه تغير
النص ومنها ان الشرع اوجب التكبير لافتتاح الصلاة بقوله عليه السلام
لا عرابي يريد الصلاة قل الله اكبر وانتم غيرتم هذا النص بالتعليل بالثناء وذكر الله
تعالى على سبيل التعظيم حيث جوزتم افتتاحها بالله اجل والرحمن اكبر ومنها
ان الشرع عين الماء لغسل الثوب الجبس بقوله عليه السلام اغسلوه بالماء وانتم
غيرتم هذا الحكم بالتعليل بكونه من بلا العين والاثر حيث جوزتم تطهيره
باستعمال سائر الماءات كالتفل وماء الورد والجواب عن الاول من وجهين
احدهما قد ثبت ان الزكاة خالص حق الله تعالى لكونها عبادة بمحض
بمحض لا حق للعباد فيها فلا تجب حق الله تعالى على ما زعم الخصم ان لا شريك

واعلم ان قوله ولا نص فيه معنى من شرائط
ان لا يغير القياس حكم النص لان معناه عدم
نص دال على الحكم المعدي او عدمه وفيما
ان اغير القياس حكم النص فقد وجد نص دال
على عدمه وبالنظر الى هذا لا يغير القياس
جوابه الوارد على قولهم وان لا يغير القياس
حكم النص حيث قال (واما القليل من
الطعام فلم يخص من قوله عليه السلام
لا تتبعوا الطعام بالخصص (بالقدر)
بالتعليل) متعلق بقوله لم يخص بالكامل
متعلق بالتعليل (بل المراد التسوية بالكامل
وهي لا تنص الا في الكافي) تهريب السؤال انكم
غيرتم قوله عليه السلام لا تتبعوا والكثير
بالمعام الاسواء بسواءه يوم القابل والكثير
بالمعام القابل من هذا النص العام فتوزن
بالمعام القابل مع عدم التساوي
بمع القابل بالتعليل باقدر حيث قلتم ان على الربا هي
بالتعليل باقدر والتقدير لا يجري فيه الربا
القدر والخمس بالخفتين فلا يجري فيه الربا
في بيع الخفتة بالتعليل بغير النص
فمن هذا التعليل بغير النص

لله تعالى في العبادة ولا نسلم ان اللام للتبليغ على ما زعمه بل هو للعاقبة كما في ادوا
 للموت وابوا للخراب فيكون معنى قوله انما الصدقات للفقراء انها تصير لهم
 في العاقبة بدواميدهم فلم يكونوا مستحقين للتبليغ على صاحب المال فكان له
 المصارف الى من شاء من المصارف اذ ليس فيه ابطال حق المستحقين والثاني ان
 الله اوجب الصرف الى الفقراء بعد ما صار صدقة حيث قال انما الصدقات
 للفقراء ولم يقل انما الاموال للفقراء وصيرورته صدقة انما تتحقق بعد الاداء الى
 الله تعالى والاداء الى الله تعالى لا يتحقق الا قبض الفقير نيابة عن الله تعالى
 لعدم امكان قبضه تعالى له بالذات فلا يكون صدقة الا بعد قبض الفقراء
 فلا يكون حقهم الا بعد قبضهم لان حقهم في الصدقة ولا يكون صدقة الا بعد
 قبضهم فقبل القبض يصرف صاحب المال الى من شاء من المصارف فلا دلالة
 في الآية على كون الزكاة حقهم وانما ذكر هذه الاصناف في الآية لتكونهم
 مصارف باعتبار الحاجة لا لبيان استحقاقهم قبل القبض والجواب عن الثاني
 ان التكبير ليس واجبا لعينه حتى يكون الافتتاح بغيره تغييرا للنص بل الواجب
 به تعظيم الله تعالى بكل جزء من البدن واللسان جزؤه فلو اوجب تعظيم الله
 تعالى باللسان بفعلها الذي ينبي عن التعظيم والثناء المطلق صالح له فلا تغيير فيه
 للنص فيكون الخافى ما ذكر بالتكبير بطريق الدلالة لا بالقياس والتعليل والجواب
 عن الثالث ان استعمال الماء في ازالة النجاسة ليس بواجب لعينه كافتتاح
 التكبير حتى يكون استعمال سائر الماءعات تغييرا للنص بل المقصود التطهير
 والماء آلة صالحة له فبأي شيء يحصل يجوز استعماله فيه يكون الخافى سائر الماءعات
 بالماء في كونها آلة صالحة للتطهير بدلالة النص لا بالقياس والتعليل فان قيل
 الدلالة من دلائل الشرع فلا يثبت بها الاحكام شرعي وكون الماء آلة صالحة
 للتطهير ليس بحكم شرعي قلنا هذا ممنوع بل هو حكم شرعي لان المراد بكونه آلة
 صالحة له عبارة عن كونه ان لا ينجم حالة الاستعمال في المحل وذلك حكم شرعي
 (قوله بفوزم القياس) اي قياس بيع الحفنة بالحفنتين على بيع المساوي
 بالمساوي من الطعام اي الخنطة مع وجود النص فيه وهو الحديث المذكور
 (قوله وتقرر الجواب) توضحه انا انما خصصنا القليل من النص المذكور بصيغته
 لا بالتعليل حتى يرد علينا ما ذكرتم من تغيير النص بالقياس والتعليل لان المستثنى
 منه في النفي اذا كان غير مذكور لم يقدر الا من جنس المستثنى تحقيقا للاستثناء
 فانه من حيث الحقيقة لا يصح الا من الجنس لان الصحيح من المذهب ان المستثنى

المنقطع

فجوزم القياس مع وجود النص في الفرع
 وتقرر الجواب ان المراد التسوية بالسكيل
 وهي لا تصور الا في التكبير لان المراد
 التسوية الشرعية لقوله عليه السلام الاسواء
 بسواء والتسوية المعتبرة شرعا في المطعومات
 التسوية بالسكيل وهي لا تصور
 الا في التكبير فانما اذا قلنا لا تقتل حيوانا
 الا بالسكين كان معناه لا تقتل حيوانا من
 شأنه ان يقتل بالسكين الا بالسكين تقتل
 حيوان لا يقتل به كالقمل والبرغوث والسكك
 لا يدخل تحت النهي (وقال و) اما سقوط حق
 الفقير في العين في باب الزكاة (بدلالة النص
 لا بالتعليل بالحاجة) تقرر السؤال انكم
 جوزتم دفع قيمة الواجب في الزكاة قياسا على
 العين به لانه دفع حاجة الفقير في هذا التعليل
 تغيير لحكم النص الدال على وجوب عين الشاة
 وتقرر الجواب ان تغيير هذا النص ليس
 بالتعليل بل بدلالة النص من اموال الاغنياء
 ارزاق العباد واجبايب الزكاة في اموال الاغنياء
 ومصرفهم الى الفقراء وذلك ان الزكاة عبادة
 والعبادة خالص حق الله تعالى فلا تجب
 للفقراء ابتداء وانما تصرف اليهم ولا شأن
 لمعوقهم وانما لعدة ارزاقهم ولا شأن
 حواشهم مختلفة لا تدفع بنفس الشاة مثلا
 وانما تدفع بطاق المالقة

المنقطع بجواز لا يضر اليه عند إمكان الحقيقة وقد أمكن ههنا ولهذا قال محمد
 في البائع لو قال إن كان في الدار لأزيد فعبدى حر كان المستثنى منه ذو آدم
 ولو قال لا حمار كان المستثنى منه الحيوان ولو قال الاستماع أى ثوب كان المستثنى
 منه كل ثوب وههنا استثنى الخصال بقوله الأسوأ يسوآ أى جالة التساوى
 والمذكور في صدر الكلام هو الغير وهو الطعام واستثناء المال من العين باطل
 في الحقيقة وإن كان جائزاً بجواز الجعل له منقطعاً ولكن لا يضر إلى الجواز عند إمكان
 الحقيقة وقد أمكن ههنا فدل النص على أن الاستثناء لم يقع بماتناوله ظاهر اللفظ
 بل لا يخفى من أحوال البيع فوجب عموم صدر الكلام بدلالة هذا الاستثناء
 أحوال البيع كلها على حال التساوى والتفاضل والجواز في حالة البيع
 الطعام والطعام سوى هذه الثلاثة فإذا وجب عموم صدر الكلام هذه الأحوال
 الثلاثة قدرناها في الصدر واستثناء حال التساوى من تلك الأحوال الثلاثة
 وتلك الأحوال الثلاثة لا تثبت إلا في الكثير من الطعام فإن المراد بالتساوى
 الشرعي هو المأوى في الكيل بالأجاء والتفاضل هو فضل أحد المتساويين
 والجواز في عدم العلم بالتساوى والتفاضل فكان الكيل مأخوذاً في الأحوال
 الثلاثة فدل آخر الكلام على أن أوله لم يتناول التفاضل فصار التغيير حاصلًا بصيغة
 الاستثناء صاحبه التعليل بحكم آخر اعني حرمة التفاضل في البص لأنه من
 التكيلات على ما سيأتي مثله في المسئلة الآتية لا بالتعليل ومن هذا التوضيح علم
 وجه تعليل الشارح كون المراد بالتسوية تسوية شرعية بقوله عليه السلام
 الأسوأ يسوآ لأنه لما كان مستثنى من أحوال البيع كان المراد التسوية
 الشرعية لأن أحوال البيع الشرعية فأن يكون سواء في معنى مساوياً
 بجواز الاستثناء المنقطع بجواز أيضاً فوجه ترجيح أحد الجاهزين على الآخر
 على أنه يجوز أن يكون المستثنى أيضاً الطعام وتقدره لا تبعية الطعام بالطعام إلا
 طعاماً مساوياً بطعام فلا يحتاج إلى تقدير الصيرورة مما لا أحوال المذكورة
 ويكون الاستثناء من الجنس أجيب عن الأول بأن جعل سواء بمعنى مساوياً
 أكثر استعمالاً من الاستثناء المنقطع وما هو أكثر استعمالاً في الجواز أولى كما قال
 الأمامان أن الجواز المتعارف أولى من الحقيقة الغير المستعملة وقد يجاب عنه أيضاً
 بأن جعل سواء بمعنى مساوياً متفق عليه بيننا وبينهم لمكن هو بجعل الاستثناء
 منقطعاً ونحن نجعله مفرغاً والمفرغ أكثر وأولى من المنقطع وعن الثاني بأن ذلك
 يستلزم الجواز وكثرة التدمير مع الرككة في نفس العبارة (قوله في ضمان أرقاق

القرآن

وهذا التغير مقارن للتعليل في ~~المتغير~~
 آخر غير واقع بسببه وهو معنى قوله (فالتغير
 مع التعديل لا به) فان قيل كان النص الدال
 على وجوب الشاة دل على صلاحها للصرف
 كذلك النص الدال على جواز الاستبدال
 دل على صلاح غير الشاة للصرف فلا حاجة
 الى التعليل قلنا لا معنى لجواز الاستبدال
 الاستحوط اعتبار اسم الشاة وجواز ابقاء
 حق الفقير من كل ما يصلح للصرف اليه وهذا
 لا يدل على صلاحية القيمة وكل متقوم
 للصرف بعد ما لم يوجد في الامم السالفة
 بخلاف ايجاب الشاة بعينها فان معناه الامر
 بصرفها الى الفقير وهذا تنصيص على
 صلاحية فلا بد من اثبات كون القيمة او كل
 متقوم صالحا للصرف وذلك بالتعليل مع
 ما فيه من الاشعار بان الاستبدال انما يجوز
 بما يعتد به في دفع الحاجة حتى لو استمكن
 الفقير دار مودة بنية الزكاة لا يجوز والحاصل
 ان الصدقة تقع لله تعالى ابتداء وثلاثة بقضاء
 فلا بد من ثبوتها حق الله تعالى اولا ومن
 صلاحها للصرف الى الفقير ثانيا ففي الشاة
 مثلا ثبت كلا الامرين بالنص ففي القيمة ثبت
 الاول بذاته النص والثاني بالتعليل
 والقياس على الشاة واعترض على جواز
 الاستبدال بدلالة النص بانه انما يلزم لو لم يكن
 في جنس الواجب ما يصلح لبقاء حق الفقراء
 او قضاء حوائجهم وهو الدراهم والدنانير
 الخلوقة اثما لا الاشياء على الاطلاق ووسيلة
 الى الارزاق وجوابه ان الدراهم والدنانير
 اموال باطنة لا تؤخذ الزكاة منها جبرا عندنا

العباد) كما في قوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها (قوله
 وانما ارا عدة ارزاقهم) لانه وعد ارزاقهم بقوله وما من دابة في الارض الا على
 (قوله وجواز الاستبدال بدلالته) قلت المراد بالدلالة هي ما هي الدلالة اللغوية
 لا الاصطلاحية المتقابلة للعبارة فلا يرد ان الدلالة دون العبارة فلا تعارضها فكيف
 يثبت بها جواز الاستبدال (قوله لا نبات مثلها) طرف مستقر متعلق بمقدر
 للغو متعلق بمحدث يعني ان بيان تلك صلاحية الحادثة اعني صلاحية الشاة
 للصرف الى الفقير لا نبات مثلها من صلاحية القيمة للصرف الى الفقير (قوله
 باطله في الامم السالفة) اي باعتباره كون الصدقة من الاوساخ لقوله عليه
 السلام يابى هاشم ان الله ~~صكره~~ اوساخ الناس وفي رواية غسالة يابى
 الناس واما هذا كان تقبل القرابين في الامم السالفة بالاحراق بالنار فانما كانت
 تنزل في الامم السالفة فحق المتقبل من الصدقات وما ذلك الانطبها (قوله
 اذ انص يدل على عدم صلاحية الشاة) بل النص انما يدل على صلاحيتها للصرف
 وهو النص الوارد في وجوب الشاة (قوله في حكم آخر) وهو صلاحية الشاة
 للصرف الى الفقير (قوله غير واقع) خبر بعد خبر والضمير في بسببه راجع الى
 التعليل (قوله وهذا لا يدل على صلاحية القيمة وكل متقوم) اذ لم يثبت بعد
 صلاحيتها للصرف بعد ما لم يوجد في الامم السالفة وانما الثابت بالنص الدال
 على جواز الاستبدال هو قضاء حق الفقير من كل ما يصلح للصرف اليه ولا يلزم منه
 صلاحية القيمة او كل متقوم كالا يلزم من قولك كل متغير حادث قولك ان العالم
 متغير (قوله مع ما فيه) اي في التعليل يعني ان في التعليل المذكور فائدتين
 احدهما اثبات كون القيمة او كل متقوم صالحا للصرف والثانية الاشعار
 بان الاستبدال انما يجوز بما يعتد به في دفع الحاجة اعني القيمة او كل متقوم
 لا المنافع كاسكان الفقير داره لان المنفعة لا تصلح بدلا عن العين (قوله على
 الشاة) اي على صلاحية الشاة (قوله كلا الامرين) اي الثبوت ابتداء
 حق الله تعالى وصلاحها للصرف الى الفقير ثانيا (قوله انما يلزم لو لم يكن اه)
 اذ لو كان في جنس الواجب ما يصلح لبقاء حق الفقير من الدراهم والدنانير لا تعين
 الشاة حينئذ بقضاء الحاجة فلا يلزم الاستبدال (قوله وجوابه ان الدراهم اه)
 وقد يجاب عنه بانه يمكن موضع يحلوهما يصلح لبقاء حق الفقير من الدراهم
 والدنانير ولو لم يثبت جواز الاستبدال بدلالة النص لاختلاف امر الفقراء ولم تقض
 حوائجهم وبان يقال ان اجتناس الزكاة لا يخرج عن التقدين والابل والبقرة

والغنم أو زكاة مال التجارة يجب في القيمة بالاتفاق ومعلوم أن جميع حوائجهم
لا تندفع بعين هذه الأشياء فيتضمن الاستبدال كما في الجنس الواحد وههنا
اعتراضات أخر تركها النصارح منها أن التعديل يبيع الشاة ويشتري ما يحتاج إليه
من غير لزوم الاستبدال ومنها أن البدل لا يدفع جميع حوائجهم أيضا ففي البدل
ما في الأصل ومنها أن حكم النص صلاحيتها للصرف إلى التعديل حكمه
أنه متعين للصرف أجيب عن الأول بأنه يحقق ما ذكرناه فان كلامنا في أنه إذا
أخذ الشاة كان قابضا حقه من حيث أنه مال مطلق صالح لقضاء الحوائج لا من
حيث أنها شاة وعن الثاني بأن البدل مطلق المال وهو صالح لدفع حوائجهم من
حيث إن كل فرد منها يدفع بالنسبة المطلق فيكون مطلق المال دافعا للحوائج
وعن الثالث بأنه قد اقيم الدليل أن حكمه ما ذكرناه لا تعين الصرف (قوله
وأما ركنه اه) قيل ركن الشيء في اللغة عبارة عن جانبه الأقوى وفي اصطلاح
الفقهاء ما لا وجود لذلك الشيء إلا به ونوقض بالقاس والعلة والشرط فان القياس
لا يوجد بدون القاس والمعلول بدون العلة والمشروط بدون الشرط وليست
بأركان وقيل ركن الشيء ما لا يبقى ذلك الشيء عند توهم انتفائه ونوقض بمثل ما ذكر
في الأول وبحال التصرفات الشرعية وبالإيمان في العبادات فان بتوهم انتفائها
لا تبقى التصرفات فان البيع لا يبقى بتوهم انتفاء المبيع وتوهم انتفاء الإيمان
بالارتداد لا تبقى العبادات ومع هذا ليس شيء من ذلك ركنًا في التصرفات
والعبادات وقيل ركن الشيء ما يقوم به ذلك الشيء واعتراض عليه بأنه تعريف
بأن فرد مثل تعريف الإنسان بالناطق فن جواز التعريف فلم يمتنع إلى معذرة ومن
انكره فله أن يقول الشيء المطلوب تصوره بذلك التعريف يجب أن يكون
متصورا بوجه ما لا متنازع طلب تصور المجهول المطلق ولا بد من تصور مستفاد به
التصور المطلوب وذلك التصور غير التصور بوجه ما لا للتصور بوجه ما مدخل في
التصور المطلوب فوجب تحقق التصورين في حصول التصور المطلوب فلا يحصل
التصور المطلوب بمجرد بل لا بد له من تصورين وتعرف المصنف لا ينطبق على شيء
من هذين التعريفين لأنه عرفه بالجزء الداخل في حقيقة الشيء بل هو مبني على
ما ذكره به من المحققين من أن أركان القياس أربعة الأصل والفرع وحكم الأصل
والجامع قال غير الإسلام ركن القياس ما جعل علما على حكم النص مما أشتمل عليه
أن نص وجعل الفرع نظيره في حكمه بوجوده وقال في موضع آخر أما الحكم
الثابت بتعميل النصوص فتعدية حكم النص إلى ما لا نص فيه ليثبت فيه بغالب

فلا يحصل بها الجواز الموعود على سبيل اليقين
(وأما ركنه فاربعة) ويمكن الشيء جزؤه
الداخل في حقيقته والمشهور أنه للقياس
أربعة (الأصل والفرع وحكم الأصل
والجامع) وأما حكم الفرع فمعرفة لا يكتفي

الرأى على احتمال الخطأ وهذا صريح في ان العلة ركن القياس والتعدينية حكمه
والقياس هو التعليل اى تبين علة الاصل لينبت الحكم في الفرع ولا يخفى عليك
ان كلام فخر الاسلام يحتل وجهين احدهما ان يراد بالركن نفس ماهية الشئ على
ما اشار اليه في الميزان حيث قال ركن القياس هو الوصف الصالح المؤثر في اثبات
الحكم في الاصل وما سواه مما يتوقف عليه الحكم شرأ نط لا اركان وثانها ما
ان يراد بالركن جزء الشئ على ما ذهب اليه بعض المحققين واختاره الشارح من
ان اركان القياس اربعة وعلى هذا تكون العلة من اجزاء القياس لا تمام ماهيته
(قوله اما الاصل فالحمل المشبه به) هذا بيان لما صدق عليه الاصل لا تعريفه
والا فالاصل هو ما يتقن عليه غيره (قوله وقيل دليله) اى دليل الاصل كحديث
الربا وفيه اشارة الى الفرق بين الدليل والعلة فانه جعل ذكر الجامع في مقابلة
الدليل والمراد بالجامع هو العلة ويبان الفرق ان الدليل اسم لما يظهر به المدلول
كالعلم بحدوث العالم الحاصل من قولنا لانه متغير وكل متغير حادث وكالعلم
الحاصل بوجود النار من وجود الدخان والعلة ما ثبت به المعلول فكانت اعم من
الدليل فشكل علة دليل من غير عكس (قوله لا دليله) اى لا دليل الفرع لان دليل
الفرع هو عين القياس فيثبت حكمه ثابت بالقياس فلامعنى لجعله من اجزائه
والا يلزم كون الشئ جزءا لنفسه (قوله فما جعل علما) اختلفوا في تعريف العلة
قال بعضهم هى المعترف اى العلامة الدالة على وجوب الحكم وقالوا لان العمل
الشرعية كلها معرفات لا تاثير لها اصلا لان المؤثر في الاشياء كلها هو الله تعالى
واعترض عليه بالنقض بالعلامة فانه يصدق عليه اذلك التعريف فليزم ان لا يبنى
فرق بين العلة والعلامة مع ان الفرق بينهما ثابت بالاتفاق لان الاحكام الشرعية
بالنسبة اليها مضافة الى العمل كالمالك الى الشرع والقصاص الى القتل لا الى
العلامات كالرجم فانه لا يضاف الى الاحصان لانه علامة بل يضاف الى الزنى
وقال بعضهم العلة هى المؤثرة في الحكم وقالوا المراد بالمؤثر ما به وجود الشئ
كالشمس للضوء والنار للاحراق واعترض عليه بان العلة ليست بمؤثرة بل المؤثر
في الحقيقة هو الله تعالى والعمل الشرعية كلها معرفات لان الحكم قديم فلا يؤثر
فيه الحادث واجيب عنه بوجهين الاول ان المراد بالحكم المصطلح ما هو اثر حكم
الله تعالى القديم فان ايجاب الله تعالى قديم والوجوب حادث والمراد من المؤثر
في الحكم ليس انه مؤثر في الايجاب القديم بل في الوجوب الحادث بمعنى ان اياه
تعالى رتب بايجابه القديم الوجوب على امر حادث يسمى بالعلة كالدلول للصلاة

والقتل

(اما الاصل فالحمل المشبه به) كالر (وقيل
حكمه) كحكمة الفضل (وقيل دليله)
كحديث الربا (واما الفرع فالحمل المشبه
سكاله لانه عين القياس والتزام اعتبارى
لا دليله لانه عين القياس والتزام اعتبارى
فلا يلتزم بالاطمئنان (واما حكمه) كحكمه
لانه تطويل بلا طائل (واما حكمه) كحكمه
افاده النص (واما حكمه) كحكمه
ولا القياس الجلى لما سبق (واما الجامع المسبى
بالعلة فما جعل علما) اى اماره وعلامة (على
حكم النص) فان المؤثر في الحقيقة هو الله تعالى

والقتل للقصاص والاحراق للنار وعلى هذا الفرق بين العلة العقلية والشرعية
وكل من جعل العلة العقلية مؤثرة بذواتها يجعل العلة الشرعية ايضا كذلك
وهم المعتزلة فسلكوا ان النار علة للاحراق عندهم بالذات بلا خلق الله تعالى
الاحراق فكذلك القتل العمد بغير حق علة لوجوب القصاص عقلا بمعنى ان العقل
يحكم بوجوبه عند ذلك القتل من غير توقف على ايجاب من الله تعالى وكل من
جعل العلة العقلية مؤثرة بمعنى انه جرت العادة الالهية بخلق الاثر عقيب ذلك
الشيء فيخلق الاحراق عقيب مماسة النار لانها مؤثرة بذاتها يجعل العلة
الشرعية ايضا كذلك يعني انه يخلق الاحكام عقيب وجود اسبابها بطريق جرى
العادة فان المتولدات بخلق الله تعالى عند اهل السنة الثاني ان المراد انها مؤثرة
بالنسبة اليها فان الاحكام كلها تضاف الى العلة والاسباب في حقنا فانهم يتولون
بنسبة الاحكام الى الاسباب الظاهرة فيجب القصاص بالقتل وان كان المقتول
ميتا في الحقيقة باجله وقال بعضهم العلة هي الباعث لا على سبيل الايجاب اى
الباعث للشارع على شرع الحكم كالقتل العمد فانه باعث للشارع على شرع
القصاص صيانة للنفوس كما ان الاكرام في قولك جئتكم لا كرامك باعث
على المجيء واحترزوا بقولهم لا على سبيل الايجاب عن مذهب المعتزلة فان العلة
عندهم توجب على الله شرع الحكم ونحن نقول لا ايجاب ولا وجوب
على الله ثم فسر والباعث بما يكون مشتملا على حكمة مقصودة للشارع
في شرعه بالحكم من جلب نفع الى العباد او دفع ضرر عنهم وقالوا وهذا تعريف
مبنى على ان افعال الله تعالى معللة بمصالح العباد جملة للحكمة في تعريف
الباعث على مصلحة العباد ثم اختلف القائلون بانها معارف اى علامات
على وجود الحكم فقال بعضهم انها علامة على وجود الحكم في الفرع فقط وقال
بعضهم انها علامة على وجوده في الفرع والاصل معا على ما سيأتى بيانه فالمنصف
رحمه الله اختار هذا القول اى بانها معرف وقال ما جعل علما على حكم النص
ثم قال فان المؤثر في الحقيقة هو الله تعالى اشارة الى رد القائلين بانها هي المؤثرة
في وجود الحكم اسكن يرد عليه النقص المذكور من دخول العلامة في تعريف
العلة ويرد عليه ايضا ان قوله وهذا مبنى على ان افعال الله تعالى معللة بالحكم
والمصالح ليس على ما ينبغي بل لا يكاد يصح لان المبنى على هذا ليس تعريف العلة
بما جعل علما بل تعريفها بالباعث بمعنى المشتمل على حكمة مقصودة للشارع
على ما صرحوا به فان قيل ان هذا اشارة الى قوله فان المؤثر هو الله لا الى تعريف

العلة قلنا هذا ايضا ليس مبنيا على انه لم يرد بكونه علما على حكم النص كونه معروفا
محيطا عليه بل مراده انه علم عليه بالنسبة الى الله تعالى ومؤثر بالنسبة اليه
على ما اشرع به افضة في الحقيقة في قوله فان المؤثر في الحقيقة هو الله ونطبق به قوله
الاي النصوص معلة بعلم هي امارات لا يجاب الله تعالى الاحكام عندها
وان كانت مؤثرة بالنسبة اليها فينبغي ترجع التعريف المذكور الى التعريف
بالمؤثر لان مرادهم بالمؤثر هو المؤثر بالنسبة اليه على ما ذكرناه في الجواب الثاني
ثمة واما بالنسبة الى الله تعالى فهي امارات لا مؤثرة عند اصحاب هذا التعريف
فينبغي لا يرد عليه النقض بالعلامة كما ورد على القائلين بانه المعروف قلنا هذا مع
كونه خلاف المتبادر من كلامه لا يندفع به الايراد الثاني اعني ان قوله وهذا سبني
ليس على ما ينبغي بل لا يكاد يصح نعم لو حل على التعريف بالباعث بان يقول
مراده بالعلامة ليس العلامة المجردة لاسيما في آخر كلامه بل مراده الباعث
لشرع الحكم يندفع عنه الايرادان مع الكن قوله فان المؤثر في الحقيقة هو الله
لا يناسبه قات الحق ان افضة هذا اشارة الى العلة مع قطع النظر عن تعريفها
اي القول بالعلامة في الاحكام الشرعية مبنى على ان افعال الله تعالى معلة بالحكم
فان تعديل حرية الخرم وما قيس عليه بالعلامة كالسكر فيهما ما انما يستقيم على ذلك
والا فلا يصح التعليل فينبغي يصح كلامه (قوله فقيه) اي في التعريف المذكور
اما كونه ردا على المعتزلة فظاهر لانهم يقولون ان العمل الشرعية مؤثرات حقيقة
لا علامة واما على بعض الاشاعرة فقيه نظر لانهم ما قالوا ان افعال الله تعالى
ليست معلة اصلا لزمهم القول بان العمل الشرعية امارات لا مؤثرات فكيف
يصح الرد عليهم بالتعريف المذكور وانما يصح الرد عليهم ان لو عرفوا العلة
بالمؤثرة او بالباعث بالمعنى المذكور او كان الضمير راجعا الى العلة لا الى تعريفها
قات الظاهر انه راجع الى العلة وكذا افضة هذا والافس كلامه لا يستقيم (قوله
عنه) الظاهر انه طرف مستقر متعلق بالقصاص والضمير راجع الى القاتل
لا طرف اغوم متعلق بتعالى على ان يكون الضمير راجعا الى كون العمد العدواني
موجبا (قوله بطلان الاصل) وهو قوامهم بالوجوب على الله تعالى بطلانه ان
الواجب اما عبارة عما يستحق تاركه الذم او عما تركه محل بالحكمة او عما قدر الله
تعالى على نفسه ان يفعله ولا يتركه وان كان جائزا لتركه في نفسه والكل محال على
الله تعالى اما الاول فلانه تعالى مالك مطلق وله التصرف في ملكه كيف شاء
فلا يتوجه اليه الذم في فعله اصلا بل هو الممدوح في كل افعاله واما الثاني فلانه

وهذا مبنى على ان افعال الله تعالى معلة بالحكم
والمصالح فقيه ردا على طائفتين الاولى المعتزلة
حيث قالوا العمل الشرعية مؤثرات حقيقة
كالعقوبة لقولهم بالوجوب على الله تعالى
عن ذلك علوا كبيرا فالقتل العمد العدواني
موجب عندهم شرع القصاص عليه تعالى
عنه وبطلان الاصل

الحاكم المطلق على الكل وجميع افعاله سواء كان فعل ايجاد او فعل ترك لا يتخلو
 عن الحكم والمصالح وان لم نعلم تفاصيله فلا يتصور منه ما تركه محض بالحكمة واما
 الثالث فلانه ان قيل بامتناع صدور خلافه عنه تعالى فهو يناقض ما صرح به
 في تعريفه من جواز الترك وان لم يقل به فاق معني الوجوب وحديثه يكون محصلا
 ان الله تعالى لا يتركه على طريق جرى العادة وذلك ليس من الوجوب في شيء
 بل يكون اطلاق الوجوب عليه مجرد اصطلاح (قوله بطلان الغرض) وهو كون
 العمل الشرعية مؤثرات حقيقة (قوله قالوا افعاله تعالى ليست معالة)
 بالاغراض اختل في قولهم هذا في موضعين الاول في ان مرادهم بالمسلوب هو
 الوجوب او الجواز فقال بعضهم مرادهم سلب وجوب التعليل لانه في مقابلة
 مذهب المعتزلة وهم يقولون بالوجوب واليه ذهب الامدي حيث قال مذهب
 اهل الحق انه لا يجب رعاية الغرض في فعل الله تعالى وقال بعضهم مرادهم
 سلب الجواز اي لا يجوز ان يفعل الله شيئا لغرض على ما صرح به في المحصل وقال
 في شرح الموافيق قالوا لا يجوز تعليل افعال الله تعالى بشيء من الاغراض والعلل
 الغائية واليه ذهب صاحب اللباب حيث قال يتنوع ان تعمل افعال الله تعالى
 واحكامه وفي الكرياني والصواب هو القول الاول لان قاعدة عدم وجوب الشيء
 عليه تعالى تقتضي سلب الوجوب عليه اي لا يجب تعليله ولا تركه تعليله يعني
 لو كان المسلوب جواز التعليل لكان تركه التعليل واجبا فيلزم الوجوب على الله
 تعالى وذلك باطل فيكون المراد سلب الوجوب لا الجواز الثاني في ان هذا السلب
 عام في جميع افعاله اولا في شرح المقاصد مذهب اليه الاشاعرة ان افعال الله
 تعالى ليست معاللة بالاغراض يشتمل من بعض ادانهم عموم السلب ونفي الازوم
 بمعنى انه يتنوع ان يكون شيء من افعاله معاللا بالغرض ومن بعضها سلب العموم
 ونفي الازوم بمعنى ان ذلك ليس بلازم في كل فعل فن الاول وجهان احدهما
 لو كان البارئ قاعلا لغرض لكان ناقصا في ذاته مستكملا بتحصيل ذلك الغرض
 لانه لا بد في الغرض من ان يكون وجوده اصل للفاعل من عدمه وهو معنى
 السكال لا يقال لعل الغرض يعود الى الغير فلا تتم الملازمة لانا نقول حصول ذلك
 الغرض لا غير لا بد ان يكون اصل للفاعل من عدمه واللام يصلح غرضا لفعله ضرورة
 وحديثه يكون الازام ورد جميع الضرورة بل يكفي مجرد كونه اصل للغير وثانيهما
 لو كان شيء من الممكنات غرضا لفعل البارئ لما كان حاصلا بخلافه ابتداء بل
 بتبعية ذلك الفعل وتوسطه لان ذلك معنى الغرض واللازم باطل لما ثبت من

يعني عن اثبات بطلان الغرض والثانية
 بعض الاشاعرة حيث قالوا افعاله تعالى
 ليست معاللة اصلا لاستلزامه الاستكمال
 بالغير وقد اضطرب الاقوال في توجيه
 هذا المقال اقول الذي يتأدى اليه الخاطر
 العاثران معناه ان افعال الله تعالى لو علت
 لكانت تلك العلة عللا غائية واغراضا
 وهو باطل لان العلة الغائية علة لعملية
 العلة القاعلية ولا شك ان المعول موقوف
 على العلة ومحتاج الى تلك العلة فيلزم ان
 يكون عملية البارئ تعالى في علميته محتاجا
 الى تلك العلة فيلزم منه استحالة بالغير

استناد الكل اليه تعالى ابتداء من غير ان يكون البعض اولى بالغرضية والتبعية
من البعض ومن الثاني وجهان احدهما انه لا بد من انقطاع السلسلة الى
ما يكون غرضاً ولا يكون ذلك لغرض شيء آخر والاتسلسلت الاغراض الى غير
النهاية فلا يصح القول بلزوم الغرض وعمومه لان ما ينتهي اليه سلسلة الاغراض
ليس لغرض وثانيهما ان مثل تخليد الكفار في النار لا يعقل فيه نفع لاحد حتى
يكون غرضاً والحق ان تعميل بعض الافعال سيما شرعية الاحكام بالحكم والمصالح
ظاهر كما يجاب الحدود والكفارات وتحريم المسكرات وما اشبه ذلك والنصوص
ايضاً شاهدة بذلك كقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون فلما قضى
زيد منها وطرأ رجبنا كما الكيل لا يكون على المؤمنين حرج ولهم هذا كان القياس
حجة واماً تعميم ذلك بان لا يخلو فعل ما من افعاله عن غرض فمحل بحث انتهى
فظهر منه ان منشأ الاختلاف الاول هو ادلتهم المذكورة واعتراض بعض
الحققة على ما ادعاه العلامة التفتازاني من قوله والحق اه بانه ان اراد بالتعميل
جعل تلك الحكمة علة غائية وغرضاً باعثاً فلا شيء من افعاله واحكامه معلل بهذا
المعنى وان اراد ترتيبها على الافعال والاحكام فكل افعاله واحكامه كذلك غاية
الامر ان بعضها مما يظهر علمنا وبعضها مما يخفى الاعلى الراغبين في العلم بنور من
الله اذا عرفت هذه المقالات فعني قول الشارح افعال الله ليست معللة اصلاً لا شيء
من افعاله معلل بالاغراض بمعنى السلب الكلي بقربنة استدلاله بقوله لا استلزامة
الاستكمال بالغير على ما ذكره العلامة التفتازاني لكنه يرد عليه انه حيثئذ
لا يظهر وجه رد هذا القول بما ذكر من ان افعال الله تعالى معللة بالحكم والمصالح
اذ لا يلزم من عدم كونها معللة بالاغراض عدم كونها معللة بالحكم والمصالح
ولان كونها معللة بالحكم والمصالح كونها معللة بالاغراض حتى يظهر وجه
الرد بل وان لا تعمل بالاغراض وتعمل بالحكم والمصالح اذ ليس معنى كونها معللة
بالحكم والمصالح كون تلك الحكمة والمصلحة علة غائية وغرضاً باعثاً للفعل
على الفعل على ما هو معنى الغرض حتى يلزم من انتفاء احدهما انتفاء الآخر
ومن وجوده وجوده ويظهر وجه الرد بل معناه ان افعاله لا تتخلو عن الحكمة
والمصلحة بل كل افعاله يترتب علم بالحكمة والمصلحة البتة كانه اودع فيها الحكمة
والمصلحة فان قيل يجوز ان يكون معنى قوله افعال الله تعالى ليست معللة اصلاً
لا بالحكم والمصالح بالمعنى المذكور ولا بالاغراض على ان يكون لفظة اصلاً متعلقة
بقوله معللة فيثبت يستقيم الرد قلنا نعم لكن الاشاعة لم تقل هذا بل قالوا انها

فجوابه ان الملازمة ممنوعة لجواز ان
تكون تلك العلل حكما ومصلحة فلا يلزم
ما ذكرتم ونحن على ما هو دأبنا من التوسط
بقول النصوص معلة يعلى هي امارات
لا يجاب الله تعالى الاحكام عندها ان كانت
مؤثرة بالنسبة اليها معنى لوط المصلحة بها
تفضلا واحسانا كما ان آثار العلية
والطسمية مخلوقة لله تعالى ابتداء ومعنى
تأثيرها جريان سنة الله تعالى بخلافها
عقوبتها ثم امارات على الحكم في الفرع
عندما كثر ما يحتاج لان حكم الاصل انما
هو بالنص وعند من يخرج من قنود وجود
الاصولين حكم الاصل ايضا مضاف
الى العلة اذ المراد منها الساعات للشرع
الحكم وهو ان يكون مستقلا على حكمه
صالحة لان تكون مقصودة للشرع من
شرع الحكم لا بمعنى الامارة المجردة والا
لم يبق فرق بين العلة والعلامة وهو ثابت
بالاجماع (مما) اي من الاوصاف التي
(اشتمل النص عليه) اما بصيغته
كاشتمال نص الربا على الكيل والجنس
او بغيره كاشتمال نص النهي عن بيع الابن
على العجز عن التسليم فانه لما كان مستقبطا
من النص لا بد من ان يكون ثابتا به
صيغة او ضرورة (وجعل الفرع نظيره)
ان للنص بمعنى المنصوص عليه
(في حكمه) اي حكم النص بذلك المعنى
(بوجوده) اي بسبب وجود ذلك المعنى
(فيه) اي في الفرع (ويكون) اي الجامع

نفس معلة بالاغراض لانهم لم ينكروا عدم خلوا فقال الله تعالى عن الحكم
والمصالح (قوله حكما ومصلحة) فيه ان تلك الحكمة والمصلحة ان كانت
مصلحة نفسه فيلزم المذمور المذكور اعنى الاستسكال بالغير وان كانت مصلحة
العباد فصول تلك المصلحة للعباد لا بد ان يكون اصله تعالى من عدمه والام
يصلح مصلحة لعماله للعبد فيلزم المذمور المذكور ايضا (قوله امارات لا يجاب الله
تعالى) اذ الاحتمال لان تكون مؤثرة في اجاب الله تعالى لانه قد يرد
والعمال حادثة والحادث لا يؤثر في القديم (قوله اذ المراد منها) اي من العلة
(قوله والام يبق فرق) وايضا يلزم الدور وذلك لان العلة لو كانت امارة مجردة
لم يمكن لها فائدة سوى تعريف الحكم فيتوقف الحكم عليها والخال ان العلة
تتوقف معرفتها على الحكم لكونها مستنبطة منه فيلزم الدور وهذا لان الكلام
في العلة المستنبطة من حكم الاصل لا العلة المنصوصة لان العلة لو كانت
منصوصة لكانت المعرف للحكم هو ذلك النص لا العلة (قوله فانه لما كان)
الضهير واجع الى العلة والتدكير باعتبار افظ ما الموصولة (قوله حتى يجب
الزكاة في الحلي) اي من الذهب والفضة لوجود التمنية فيه وهي العلة في الاصل
اعنى المضروب من الذهب والفضة وهي صفة لازمة له بحيث لا تنفك عنه
بحال لكونها مخرجا عن هذا عندنا وللخصم ان يقول لان سلم ان الزكاة تمت
في الاصل بكونه غنابل يكونه مال التجارة فان الدرهم والدينار اذا استعملت
حليا لم يجب فيه ما شئ عندنا اعدم مال التجارة فكانت العلة في الاصل مال
التجارة وهو وصف عارض يتصل به من قبلنا فاذ اجهل حليا سقط هذا الوصف
فسقطت الزكاة كما اذا جعلت الساعة علوقة اجيب عنه بعدم الفرق بين قولنا
نحن وبين قولنا هو مال التجارة اذ التجارة تكون بالاعتان والاستعمال
لا يخرجه عن كونه نصا بالانه بالتمنية لا بالاستعمال فثبت ان التمنية التي بها
صار الذهب والفضة نصا بصفة لازمة (قوله والارباع عند الشافعي) فان
الشافعي علق بالتمنية في باب الربا ومال التجارة في الزكاة قلنا انه تعليل بعلة
قاصرة فلا يصح بخلاف تعليله بالتمنية في الزكاة لانها متعددة الى الحلي (قوله
فانما قد تباع وزنا) يعني انه وصف عارض يختلف باختلاف عادات الناس
في الاماكن والازمان قد تباع في بعض الازمان والاماكن جزاها وقد تباع وزنا
حالا يكون لازماله (قوله كالخوف) جعله علة لسقوط التجاسة في المرة
وسواكن البيوت (قوله كالقدر والجنس) جعله علة في الاشياء الستة قال

في الكشف والتقرير المراد من الجلي ههنا المعنى القياسي ومن الخفي المعنى
الاستحصاني وقيل التعليل بالوصف الخفي مثل تعليل ثبوت الحكم برضي
العاقدين لا يجوز لان الوصف المعلل به معرف للحكم الشرعي الذي هو خفي
فلا بد وان يكون جليا لان الخفي لا يعرف الخفي واجب بان الوصف وان كان
خفيا لكنه بدلالة الصيغ الظاهرة عليه كدلالة الايجاب والقبول على الرضى
او بدلالة التأثير صار من الاوصاف الظاهرة فيجوز التعليل به (قوله ههنا اسم
مع وصف) يشير الى ان هذا الحديث مثال للوصف العارض والاسم معا كما ان
تمثيل الوصف العارض سابقا بالكيل يشير الى مفارقة ما يعنى ان تعليل النبي
عليه السلام لانتقاض الطهارة باسم الدم يدل على اعتبار صفة النجاسة اي
الدم وبالاخبار يدل على اعتبار صفة الخروج فتعلق الانتقاض بهذين الوصفين
في هذه المادة لكن هذا مبني على كون سؤال المرأة المستحاضة عن انتقاض
الطهارة لاعن وجوب الاعتسال ولا عن سقوط الصلاة والا فلا يصح تعليل كل
من عدم وجوب الاعتسال وعدم سقوط الصلاة بكل من الدم والانفجار
ولا يجمعوهم ايل العلة فيهما كون الدم في العرق قال في الكشف نقلا عن
القواطع ان الاسم اذا جعل علة فان كان مشتقا من فعل كالفجار
والقاتل يجوز ان يجعل علة لان الافعال يجوز ان تجعل عللا في الاحكام وان
لم يكن مشتقا فان كان علما كزبد فلا يجوز التعليل به لعدم لزومه وجواز
انتقاله وانما يوضع موضع الاشارة وليست الاشارة بعلة فكذا الاسم القائم
مقامها وان كان اسم جنس كالرجل والمرأة والبعير والغرس فن الاصحاب من
جوز التعليل به لزومه ومنهم من لم يجوز وهو الصحيح لان التعليل بالاسم يشبه
التعليل بالطرد وهو فاسد بخلاف الاسم المشتقة فان التعليل فيها يوضع
الاشتقاق لا بنفس الاسم انتهى والشارح رحمه الله جزم بصحة التعليل باسم
الجنس ثم قال والمراد بكونه اسم جنس ان يتعلق الحكم بعينه القائم بنفسه لان
يتعلق بنفس الاسم المختلف باختلاف اللغات اشارة الى دفع ما يقال انهم قد
صرحوا بان التعليل باسم الجنس لا يجوز على ما تقدم في الكتاب ايضا في الفرق
بينه وبين ما نحن فيه حيث جوزتم التعليل باسم الدم دون اسم الجنس ووجه الدفع
ان التعليل ههنا لتعدي اسم الجنس الى التثنية ثم ترتيب الحرمة على الاسم فيكون
قياسا في اللغة فلا يجوز التعليل ههنا بمعنى الاسم لتعدي الحكم الى الفرق
لا بمجرد الاسم فيكون بالوصف حقيقة فيصح هكذا ذكره محققوا مشايخنا

واعترض

هذا اشارة الى نفي شرط اعتبارها
بعضهم في العلة من كونها وصفا لازما
جائزا موصوفا عليه الى غير ذلك (وصفا
لازما) الاصل كالتسمية للزكاة
في المضروب عندنا فان الجبرين خلة اثمتا
وهذا الوصف لا ينفك عنهما اصلاحا
تجب الزكاة في الخبي والرباع عند الشافعي
(او) وصفا (عارضيا) كالكيل للرباقاة
ليس يلزم للجنس فانها قد تباع وزنا
(و) يكون (جائزيا) كالطوف
(و) يكون (و) كالقدر والجنس كقوله عليه
(وصفا) اي اسم جنس المستحاضة
(اسما) السلام المستحاضة سألت عن المصير
توضي وصلي وان قطر الدم على المصير
فانها دم عرق انفجر وهذا اسم مع وصف
عارض فان الدم اسم جنس والافجار
وصف عارض والمراد بكونه اسم جنس
ان يتعلق الحكم بعينه القائم بنفسه لان
يتعلق بنفس الاسم المختلف باختلاف
اللغات

واعترض عليه انهم ان عوا بتعليل الحكم بالاسم تعلقه بعين الاسم فلا يضح لان
الاسم ثبت بوضع ارباب اللغة فيختلف باختلافها حتى لهم ان يسمى الخمر باسم آخر
وان عوا به المعنى القائم بالذات الذي استحق به الاسم وهو كون المائع من ماء
العنب بعد ما غلى واشتد في اسم الخمر فهذا مسلم ولكن حيث قد يكون هذا تعليقا
للحكم بالمعنى لا بالاسم كذا ذكره في الميزان وبهذا ظهر صحة القول بعدم جواز
التعليل بالاسم على ما ذكره صاحب القواطع (قوله ويكون حكما من احكام
الشرع) اختلفوا في جواز تعليل الحكم الشرعي بالحكم الشرعي اى في جواز ان
يكون ما جعل علماء على الحكم الشرعي حكما شرعيا فذهب جمهور الاصوليين
الى جوازه ومنعه بعضهم مستدلين بوجهين احدهما ان الحكم الذي فرض الله
ان كان متقدما على الذي فرض معلولا لزم تخلف العلة عن المعلول ود لا يجوز
وان كان متأخرا عنه لزم تأخر العلة عن المعلول وهذا لا يجوز ايضا وان كان مقارنا
معه فليس احدهما اولى من الآخر بان يكون علة نعم لودل دليل خارجي على كون
احدهما علة لا لآخر بخلاف ذلك ولكن العبرة في الشرع لغالب فلا يبرهنا الاحتال
في مقابلة احتمالات عدم الجواز اعني الاحتمالات الثلاثة وثانيهما ان شرط العلة
التقدم على المعلول وتقدم احد الحكمين على الآخر غير معلوم فلا يجوز واستدل
الجمهور بالنقل والعقل اما النقل فبقوله عليه السلام للعلمية حين سألته عن
الحج ارايت لو كان على اميك دين وجه الاستدلال به ظاهر من كلام الشارع
وبقوله عليه السلام في حرمة الصدقة ارايت لو تضرعت بماء ثم حجته اكدت
شاربه والحرمة من الاحكام الشرعية واما المعقول فلان العلة ان جعلت بمعنى
الامارة فلا امتناع في ان يجعل الشارع حكما على حكم آخر بان يقول اذا
حرمت كذا او اوجب كذا فاعلموا اني حرمت كذا واوجب كذا وان جعلت
بمعنى الباعث فلا امتناع ايضا في ان يكون ترتيب احده الحكمين على الآخر
مستلزما لحصول مصلحة لا تفصل من احدهما بانقراده والجواب عن استدلالهم
اننا لانسلم تخلف العلة عن المعلول على تقدير التقديم لان الحكم لم يكن علة بذاته بل
يجعل الشارع اياه علة بقران الحكم الآخر به ولا نسلم ايضا عدم صلاحية المؤخر
للعلية لان المؤخر يصلح ان يكون معرقا للتقدم وعلامة عليه ومعنى العلة هو
المعرف واقتل ان يقول معنى كونه معرقا انما هو بالنسبة الى الله تعالى واما
بالنسبة اليها فهو المؤثر على ما تقدم وحيث لا بد ان يكون مقدما على المعلول
ويمكن ان يجاب عنه بان كونه مؤثرا بالنسبة اليها ليس بالذات بل يجعل الشارع

(و) يكون (حكما) من احكام الشرع
كافي حديث المشعقة فانه عليه السلام
قاس اجزاء الحج عن الاب على اجزاء قضاء
دين العباد عنه والعلة كونها ماديا وهو
حكم شرعي لانه عبارة عن وصف في الذمة
وذلك شرعي

ايام مؤثرا ولا اعتبار بتقدم المعلول عليه قبل جعل الشارع المؤخر علة له وبعد
 جعله علة لم يوجد التقدم ولا التأخر ولا نسلم ايضا ان التقدم شرط العلية على ما بين
 في محله ولا نسلم ايضا عدم الاولوية على تقدير المقارنة اذ الكلام فيما اذا كان احد
 الحكمين مناسبا للعلية للحكم الآخر من غير عكس وذهب ابن الحاجب في المختصر
 الى ان الحكم الذي فرض علة ان كان باعثا على حكم الاصل لتحصيل مصلحة
 يقتضيها حكم الاصل جاز كما يقال في بطلان بيع الخمر علمته الخجاسة لمناسبتها لمنع
 من الملاينة تكميل المقصود بالبطلان وهو عدم الانتفاع والخجاسة حكم شرعي
 واما ان كان لدفع مفسدة يقتضيها حكم الاصل فلا يجوز لان الحكم الشرعي
 لا يكون منشأ مفسدة مطلوبة الدفع والا لم يشرع ابتداء والشارح العلامة على
 عدم الجواز في الشق الثاني انما يصح لو لم يشتمل الحكم الشرعي الذي فرض علة
 على مصلحة رابحة وعلى مفسدة مرجوحة تدفع بحكم آخر لتبقى المصلحة الواجبة
 خالصة مثاله شرع حد الزنى لحفظ النسب وهي مصلحة عظيمة والحد حد ثقيل
 دائر بين رجم المحسن وبين جلد وتعريب عام في غير المحسن وفي كثرة وقوع ذلك
 الحد الثقيل مفسدة قليلة وهي اطلاق النفوس وايلامها فشرع المبالغة
 والاحتياط في طريق ثبوته وهي شهادة الاربعة دفعا للمفسدة القليلة فوجب
 الحد المقتضى الى كثرة الاتلاف والا يلام حكم شرعي معلل بوجوب الاربعة
 في الشهادة دفعا لتلك المفسدة القليلة وهي كثرة الاتلاف لتبقى مصلحة حفظ
 النسب خالصة وهي مصلحة عظيمة فظهر منه ان المختار ما ذهب اليه الجمهور
 لاما اختاره ابن الحاجب من التفصيل المذكور (قوله ويكون مركبا) اختلف
 في جواز ان يكون ما جعله علة على حكم شرعي حكما شرعيا من كذا من
 اوصاف متعددة بمعنى انه لا بد اثبت الحكم من اجتماع تلك الاوصاف
 حتى لو كان كل يعمل في الحكم بانفراده كاجتماع البول والغائط والمذي والرفاق
 فان كل واحد مستقل في اثبات حكم الحدث لا يكون ذلك مما ضمن فيه فذهب
 بعض الاصوليين منهم الاشعري وبعض المعتزلة الى عدم جواز ذلك بل التعليل
 لا يكون الا بوصف واحد لا تركيب فيه واستدلوا عليه بوجهين الاول انه لو صح
 تركيب العلة من الاوصاف لسكانت العلية صفة زائدة على مجموع الاوصاف
 واللازم باطل اما الملازمة فلا مانع من مجموع الاوصاف وتجهل كونه علة
 والمجهول غير المعلوم فتكون العلة زائدة واما بطلان اللازم فلان صفة الكل ان لم
 تقم بشئ من اجزائه فليست صفة له وان قامت فاما بكل جزء فيكون كل جزء علة

(و) يكون (مركبا) (وشرعا) (والجانب)

والمفروض خلافه وأما يجوز من واحد فتكون العلة هي هذا الجزء فقط دون تدخل
من جزء الآخر والمفروض خلافه وأما بالجموع من حيث المجموع فان لم يكن له
جهة واحدة فظاهر انه لا يجوز ان لا شيء هنا سوى الاوصاف المتعددة فالعلة اما
كل جزء او جزء واحد وكلاهما خلاف المفروض وان كانت له جهة واحدة تنقل
الكلام الى تلك الجهة ونقول اما واحدة بالوحدة الحقيقية وهو خلاف المفروض
واما بالوحدة الاعتبارية فينسائل وايضا ان الوفاة بالجموع لزم ان يثبت
لكل واحد من الاوصاف جزء من تلك العلية وهو فاسد الثاني لو كانت العلة
مركبة من اوصاف متعددة لزم ان يكون عدم كل جزء منه علة لعدم صفة العلية
لانقسامها بانقسام كل جزء من المركب لانها تنقسم بانقسام المركب والمركب ينتفى
بانقسام كل جزء منه لكن اللازم باطل لانه لزم تقصص عبارة عدم كل جزء لعدم صفة
العلية لتحقق عدم الجزء بدون عدمه لانه لو عدم جزء ثان بعد انعدام جزء اول
لزم عدم العلية بانعدام الجزء الاول ولا تعد العلية بعدم الجزء الثاني لاستحالة
تجدد عدم المعدوم لانه لا يعدم وذهب الجمهور الى جواز مستهدين بالوقوع
على الجواز فان النبي عليه السلام عطل في المستحاضة بالمركب حيث اعتبرهم
الدم وصفة الانقباض وبان ما يثبت به كون الوصف الواحد علة يثبت به كون
المركب ايضا علة من نص او مناسبة او شبهه او سرفكا جاز ذلك جاز هذا ايضا
واجابوا عما ذكره المانعون اوليا بان ما ذكرتم لوصح لزم سد باب القياس واللازم باطل
فاللزم مشقة اما الملازمة فلانه يقضى الى ان لا يكون الوصف المفرد علة ايضا
لانا نعلق الوصف المفرد ولا نعلق كونه علة الابدليل من اطوارا وتاثيرا وغيرهما
ولا نعلم غير الجمهور ما فرضناه علة لا يكون علة هذا خلاف ولا يوجد القياس
الا يجعل الوصف علة واما بطلان اللازم فبالافتقار وبانه لا امتناع في حصول
الصفة للمجموع من حيث هو مجموع من غير نظر الى الافراد لانه من حيث هو
مجموع شيء واحد على ان ما ذكرتم ينتقض بالحكم على المتعدد من الالفاظ والحروف
بانه خبر او استخبار وغير ذلك من اقسام الكلام لان كونه خبرا زائدا عليه ثم امان
يقوم بكونه خبرا بكل حرف او بمجموع الحروف الى آخر ما ذكرتم في الدليل
والتحقيق في الجواب ان معنى كون مجموع الاوصاف علة هو ان الشارع قضى
بالحكم عنده رعاية لما اشتتت عليه الاوصاف من الحكمة وليس ذلك صفة لها
سلبية فضلا عن كونها صفة زائدة ليلزم ما ذكره بل هو اعتباري يجوز
التسلسل فيه وعما ذكره ثانيا باننا لانسلم انه لو كان المركب علة لزم ان يكون عدم

(د) يصحكون (منصوصا وغيره)
كما سيأتي (والاصل في النصوص قيل
عدم التعليل الابدليل) دل على انهم معلولة
كما فيها له علة منصوصة اما لان التعليل
بجميع الاوصاف يسد باب القياس لانها لا توجد
الا في النصوص عليه وبكل وصف يتناقض
وبالبعض محتمل ولا يثبت مع الاحتمال
فكان الاصل الوقف واما لان الحكم قيل
التعليل مضاف الى النص وعدمه ينتقل
الى علمه فهو كالجواب عن الحقيقة فلا يصح
اليه الابدليل والجواب عن الاول ان
دليل رجحان البعض يرفع الاحتمال
وبعينه وعن الثاني ان التعليل لحكم
الفرع الذي لا يضاف الى النص من
حيث الاظهار لا الحكم الاصل الذي هو
المضاف الى النص (وقيل) الاصل
(التعليل بكل وصف يمكن) اي يصلح
لاضافة الحكم اليه في الجملة لان الأدلة
قائمة على حجة القياس بالانفرد بين نص
ونص فيكون التعليل هو الاصل ولا يمكن
بالشكل ولا بالبعض دون البعض لما مر
فتعين التعليل بكل وصف (الا مانع)
كخالفه نص او اجماع او معارضة
اوصاف اجيب بان التعليل بكل وصف
يقضى الى التنافض كما مر وليس شيء
لانه من جملة الموانع فالصواب ان يقال انه
يقضى الى تنصوب كل شيء وهو خلاف
المذهب وسيأتي ان شاء الله تعالى ابطاله

(وقيل) الاصل التعليل لكن لا بكل
وصف لما سبق بل (فحينئذ) اي بوصف
مما لا من سائر لان التعليل بالجمهور
باطل وهذا شبه عذب الشافعي وان لم
يتحمل عنه صريحنا فانه يكتفي بدلالة التبيين
ولا يشتغل بكون النص معللا حتى يعمل
بالقاصرة (فبعض الشافعية) ذهب
الى ان المميز الوصف عما سواء هو
(الاخالة) اي الايقاع في القلب شيئا
العلمية وحاصله تعيين العلة في الاصل
بمجرد ابداء المناسبة بينهما وبين الحكم من
ذات الاصل لا ينص ولا بغيره قال ابن
الحاجب ان الاخالة هي المناسبة وهي
الماضي يخرجه النشاط اي تنقيح ما عاق
الشارع الحكم به وما له الى التقسيم بانه
لا بد للحكم من علة وهي اما الوصف
الفارق والمشارك لكن الفارق ملغى فتعين
المشتركة فثبت الحكم لثبوت علة

كل جزء منه لا لعدم صفة العلمية وقوله لا لتعاض صفة العلمية اما قلنا ذلك مسلم
ولكنه يجوز ان يكون ذلك شرطاً فان الشيء قد يفتي بانتفاء شرطه (قوله ويكون
منصوصاً) اي ثابتاً بالنص سواء كان مذكورياً في النص كالطوف المذكور في قوله
عليه السلام لا للهرة انهما من الطوافين عليكم وكان قدر والجنس في قوله عليه السلام
كي لا يركل او غيره مذكورياً في النص فحورخص في السلم فانه معلل بفقر العاقلة
واحتماؤه وذلك غير مذكورياً في النص اي المنصوص عليه لان الفقر معني
في العاقلة لا في السلم لكنه ثابت بالنص باعتبار ان وجود السلم المنصوص عليه
مقتضى عاقلة او الفقر صفة فيكون ثابتاً باقتضاء النص والاول صحيح بالاتفاق
واختلاف في الثاني منه العراقيون من اصحابنا لا اشتراطهم قيام العلة بمحل الحكم
لا يغيره اعتبار بالعلل العقلية فان الوصف القائم في محل يستحيل ان يكون علة
لشيء في محل آخر وجوز الشافعي ومشايخ ما وراء النهر من اصحابنا عدم
اشتراطهم ذلك مستدلين بان البيع والنسكاح والطلاق ونحوها علل لثبوت
الاحكام في الحال وهذه العلل قائمة بالبايع والناسكح والمطلق (قوله معلولة)
الاولى ان يقول معلولة (قوله بجميع الاوصاف) وذلك بان يجعل الشكل علة الحكم
(قوله لانها) اي جميع اوصاف الاصل لا توجد في الفرع فينسب باب القياس (قوله
وبكل وصف) اي بكل وصف صالح لعلمية واضافة الحكم اليه ينفي الى التناقض
اي التعددية وعدمها لان بعض الاوصاف الصالحة لاضافة الحكم اليها تعدد
وبعضها قاصر على ما سيأتي فيتناقض واما التعليل بكل وصف على الاطلاق
صالحا كان للعلمية او لا فيستلزم تعددية الحكم الى جميع الاحمال اذ ما من شئين
الاويتهم بما مشاركة في وصف ما وانما لم يتعرض لهذا المقدم لظهور بطلانه اذ
يلزم منه جواز القياس بين جميع الاشياء (قوله من حيث الانظمار) متعلق
بلايضاف لان حكم الفرع يضاف الى النص من حيث الاثبات (قوله لا للحكم
الاصلا) هذا ظاهر في مذهب ان الاله امار على الحكم في الفرع دون الاصل
على ما تقدم آنفاً (قوله بكل وصف) اي بكل وصف يمكن ان يصلح للعلمية (قوله
لانه) اي لان هذا التناقض من جملة الموانع التي استثنيناها بقولنا الا لمانع
(قوله لا بكل وصف) اي لا بكل وصف صالح ولا بكل وصف باطل ولا بجميع
الاوصاف من حيث الجميع ولا باليهض المطلق لما سبق بل بالبعض المختار من غيره
بالدليل (ولا يشتغل بكون النص معللاً) اي كما اشتغل اصحاب
المذهب الاخر (قوله هو الاخالة) واعلم ان اكثر الشافعية وبعض اصحابنا عدا

الاخالة والتقسيم من مسائل العلة اي ما يعرف به كون الوصف علة اما الاخالة
 فهي ما ذكره ابن الحاجب هي المناسبة وتسمى بتخريج المناط اي تنقيح ما علق
 الشارع بالحكم به وما له على ما ذكره العلامة الفخار في التقسيم بانه لا يد للحكم
 من علة وهي اما الوصف الفارق اي الذي يوجد في الاصل دون الفرع او المشترك
 اي الذي يوجد فيهما لكن الفارق ملغى فتعين المشترك فثبت الحكم لثبوت علة
 مثل ان يقال العلة في حرمة الخمر اما كونه من ماء العنب او مسكرا والاول اغو
 في الشرع فثبت ان علمها هو الاسكار وهو متعدد الى النبيذ فيحرم ايضا وفرق
 الغزالي بين تخريج المناط وتنقيحه حيث قال ان النظر والاجتهاد في مناط الحكم
 اي علمه اما ان يكون في تحقيقه او تنقيحه او تخريج مجملها اما تحقيق المناط فهو
 النظر والاجتهاد في معرفة وجود العلة في آحاد الصور بعد معرفتها بنص او اجماع
 او استنباط ولا يعرف بخلاف في صحة الاحتجاج به اذا كانت العلة معلومة بنص
 او اجماع واما تنقيح المناط فهو النظر في تعيين ما دل النص على كونه علة من غير
 تعيين بجذوف الاوصاف التي لا مدخل لها في الاعتبار كاثنيين في قصة الاعرابي
 الذي واقع امرأته في شهر رمضان انه لا مدخل في وجوب الكفارة لكونه ذلك
 الشخص ولا كونه من الاعراب ولا كون رمضان تلك السنة الى غير ذلك من
 الاوصاف التي لا اعتبار لها في الشرع للعلية حتى يتعين وطئ المكلف الصائم
 في شهر رمضان عامدا وهذا النوع وان اقر به اكثر مشكركي القياس فهو دون الاول
 واما تخريج مناط فهو النظر في اثبات علة الحكم الذي دل عليه النص او اجماع
 دون علمه ك النظر في اثبات كون السكر علة لحرمة الخمر وهذا في الرتبة
 دون النوعين الاولين ولم يذكره اكثر اصحابنا ولم يذكره المصنف ايضا واما
 التقسيم فهو حصر الاوصاف الموجودة في الاصل الصالحة للعلية في عدد ثم
 ابطال علية بعضها لتثبت علية الباقي مثل ان يقول في قياس الذرة على النبر
 ان ما يصلح علة للربا اما الطعم او القوت او الكيل لكن الاولان لا يصلحان
 لذلك فتعين الثالث فيكون هنالك مقاما من احدهما بيان الحصر
 ويكتفي في ذلك اذا منع ان يقول بجوهر فلم يجد سوى هذه الاوصاف ويصدق
 في ذلك لان عدالته مما يغلب ظن عدم غيره اذ لو وجد لما خفي عليه اولان
 الاصل عدم الغير لكنه حينئذ للمعترض ان يبين وصفا آخر لان الاصل
 ليس بلزوم كالاستصحاب فيقول هم ما وصف آخر وهو كونه خير قوت واذا بين
 فعلى المستدل ان يبطل علية والاماثبت الحصر فيما احصاه فيلزم انقطاعه

(وبعضهم) ذهب الى ان مجرد الاحالة لا يكفي بل يجب بعده (شهادة الاصول) يعني ان يقابل بقوانين الشرع فيطابقها سالما عن المناقضة اعني ابطال نفسه باثر اوصاف او اجماع او ايراد تخالف الحكم عن الوصف في صورة وعن المعارضة اعني ايراد وصف يوجب خلاف ما اوجبه ذلك الوصف من غير تعرض لنفس الوصف كما يقال لا تجب الزكاة في ذكر كور الخليل فلا تجب في انا مهابه شهادة الاصول على التسوية بين الذكور والاناث وادنى ما يكفي في ذلك اعلان فان المناسب للخليل بمنزلة الشاهد والعرض على الاصل تركية بمنزلة العرض على المتكئين واما العرض على جميع بمنزلة العرض على المتكئين واما العرض على جميع الاصول كما ذهب اليه البعض فلا يخفى انه معتذر او متعسر وعندنا الاصل في النصوص التعليل اذ لما منع ولكن لما يصح التمييز لا بد من دليل مميز للعلل عن سائر الاوصاف وسأني بيان ان شاء الله تعالى (ولا بد قبل المميز) اي قبل ملاحظة دليل التمييز (من) بيان (كونه) اي النص (معلا في الجملة) اي لا يكون من النصوص التعيدية بل يصح كون معلا عند الخصم ايضا ولو بعله غير ما تقول او يدل عليه دليل يوجب اعتراؤه بتعليله فان النص نوعان تعيدي ومعمل ويحتل ان يكون هذا النص تعيديا فوجب اولا الزامه التعليل ثم الاشتغال بتعيين العلة ولا يكفي ان يقال الاصل التعليل لانه لا يصلح للالزام كما ان مجرد الاستصحاب ليس بلام بل يجب اقامة الدليل في هذا النص على الخصوص على انه معلول مثلا اذا نظر المجتهد في قوله عليه السلام بالذهب بالذهب وانقضت بالفضة مثلا يميل الى ايد

والخامه وثانيهما البطلان علمية بعض الاوصاف ويكفي في ذلك ايضا النص وذلك بوجود الاقل وجود الحكم بدونه في صورة فلو كان مستقلا بالعلمية لانتفى الحكم باثباته انشائي كون الوصف معلما علم الغاوة في الشرع اما مطلقا كالاختلاف بالطول والقصر او بالنسبة الى الحكم المجتهد عنه كالاختلاف بالذكورة والانوثة في العتق فان الشرع وان اعتبر الاختلاف بالذكورة والانوثة في الشهادة والقضاء ولا يفي السكاح والارث لكنه لم يعتبره في باب العتق فلا يصح التعليل به الثالث عدم ظمور المناسبة فيمكن الاستدلال ان يقول فلم اجله مناسبة ولا يحتاج الى اثبات ظمور المناسبة لان الغرض انه عدل اخبر عما لا طريق الى معرفته الا خبره وخبره لا معتبر لان الغرض ان يدعى ذلك في الوصف الذي يدعى المستدل انه علة ويحتاج الى الترجيح والمتسكون بالتقسيم لا يشترطون اثبات التعليل في كل نص بل يكفي عندهم ان الاصل في النصوص التعليل وان الاحكام مبنية على الحكم والمصالح كما تمسكين بالاخالة ولم يذكروا اكثر اصحابنا لانهم اعلى تقدير قبول ما يكون مرجعهما الى النص او الاجماع او المناسبة فيكونان من المسائل القطعية لامن الظنية (قوله لا يكفي) اي في الكون ممزا للوصف عما سواه بل يجب بعده شهادة الاصول بخلاف الفقرة الاولى فانهم يقولون ان العرض على الاصول بعد الاحالة وشهادة القلب بغلبة ظن العلمية لا يجب ثبوت عدالة الاحالة لكنه ينبغي ان يعرضه على الاصول بعد الاحالة للاحتياط دون الوجوب بمنزلة الشاهد المعلوم عدالته فان شهادته مقبولة والعرض على المتكئين بعد ذلك احتياط بخلاف الشاهد المستور عدالته فانه يجب العرض على المتكئين لاحتمال ان يظهر فيه ما يبطل شهادته من فسق وغيره فكان الوصف المتنازعا بالاخالة بمنزلة الشاهد المعلوم عدالته عند الفقرة الاولى وبمنزلة الشاهد المستور عدالته عند الفقرة الثانية (قوله اعني ابطال نفسه ام) اي بالتحالة بالاثرا والنص او الاجماع (قوله كما يقال لا تجب ام) مثال الشهادة الاصول فان الاصول شهادة لهذا القياس والتعليل لانه مبني على التسوية بين الذكور والاناث والاصول شهادة لهذه العلة وهو قرائهم من صح طلاقه صح ظهارة للتسوية بينهم ما ومن لزمه العشر لزمه ربع العشر للتسوية حتى تجب الزكاة عندهم على الصبي الى غير ذلك من الاصول المبنية على التسوية (قوله وادنى ما يكفي في ذلك اعلان) اي في العرض على الاصول وهذا مبني على اصل الشافعي فان العدة في تركية شرط عنده (قوله لا بد من دليل مميز للعلل) الا ان

هذا المميز عندنا هو التأخير على ما سيأتي بيان التأخير وعند ذلك الفرقة الاخلافة ولا
 لزوم نهادة الاصول عند بعضهم وبلازمهم اعند بعضهم على ما تقدمت انفسهم انا
 فحتاج قبل بيان دليل التمييز الى اقامة الدليل على ان النص الذي يريد تعليقه معلل
 في الحال ليس بمخالف للقياس تميزا بينه وبين النصوص التعبدية لاحتمال ان
 يكون هذا النص تعبديا فان قيل ان كون الاصل في النصوص التعبدية على ما هو
 الفرض فلا يدفع ذلك الاحتمال حتى يحتاج الى اقامة الدليل على كونه معللا
 في الحال اجاب عنه بقوله ان ذلك لا يصلح للالزام كالاستحباب وانما يصلح دافعا
 والمقام مقام الالزام لا الدفع على ان كونه دافعا لذلك الاحتمال انما يستقيم على
 تقدير كون الاحتمال غير ناشئ عن دليل لا كونه ناشئ عن الدليل فلا بد منه
 فيحتاج الى اقامة الدليل (قوله تضمن) انما قال تضمن لان حكم التعيين اي
 تعيين البدل في الصرف ثبت باشارة النص وهو قوله يد يد ولاشارة هي الدلالة
 المتضمنة واضافة الحكم الى التعيين يائنة وقوله لان اليد آلة التعيين بيان لجهة
 الاشارة (قوله لانه لا شرط) تعليل لقوله من باب منع الربا (قوله في مطلق
 البيع) اي في الصرف وغيره وفي بيع الخفس بالخفس وبخلاف جنسه لان النبي
 عليه السلام نهى عن بيع الكاكي بالكاكي اي الدين بالدين (قوله ان التقاض) اي
 في المجلس سواء اتحد الخفس او لا (قوله حيث لم يميز بيع حنطة ام) اهدم التعيين
 والقبض في احد البدلين اعني الشعر لا يعينه على ما دل قوله لا يعينه (قوله
 مع الحلول وذكر الاول) قيد بالحلول ليكون وجه عدم الجواز اظهر يعني مع
 كونه حالا غير مؤجل لا يجوز لعدم التعيين (قوله ووجب تعيين رأس مال السلم)
 اي باقبض في المجلس سواء كان من الامان او غيرهما لان المسلم فيه انما يكون
 دين في الذمة ورأس المال في الاغلب الدراهم او الدنانير وانما لا يتعين الا باقبض
 فشرطنا القبض الذي يحصل به التعيين كيلا يكون ديناً بدنياً (قوله بطريق
 دلالة الاجماع) يعني ان تعليل النص المذكور في ربا النسبة تدللا على كونه
 معللا في ربا الفضل وكونه معللا في ربا النسبة مستند الى الاجماع والنص انما
 الاجماع فظاهر واما النص فهو قوله عليه السلام انما الربا في النسبة (قوله
 ولا يجوز تعليله بالقاصرة) واعلم انهم اتفقوا في صحة التعليل بالقاصرة الشائنة
 بنص او اجماع واختلافوا حين اذا كانت القاصرة مستغنية بشئ من مسائل
 العلة غير النص والاجماع كتعليل حرمة الربا في النقدين بجهوهرية اي بكونهما
 ذهبا فضة فتكون القاصرة نفس الحل او بجهوهرية مساي بكونهما جوهرين

قابل تمييز والمعلل والمحكم بانهم بالوزن والحدس
 لا بد ان يثبت ان هذا النص من النصوص
 المعللة فيقول ان هذا النص تضمن حكم التعيين
 بقوله يد يد لان اليد آلة التعيين كما لاشارة
 والا حصار ووجوب التعيين من باب منع الربا
 كوجوب المعاملة لانه لما شرط في مطلق البيع
 تعيين احد البدلين احتراز عن بيع الدين بالدين
 شرط في باب الصرف تعيين البدلين جميعا
 احتراز عن شبهة الفضل الذي هو ربا
 كما شرط المعاملة في القدر احتراز عن حقيقة
 الفضل وقد وجدنا وجوب التعيين متعللا
 من بيع النقدين الى غيره حتى قال الشافعي
 في بيع الطعام بالطعام ان التقاض شرط
 لاجتماع التعيين وقتلا جميعا يجب التعيين
 في بيع الحنطة بالشعر حيث لم يميز بيع حنطة
 بعينها بشعر لا بعينه مع الحلول وذلك
 الاوصاف ووجب تعيين رأس مال السلم
 بالاجماع ثبت ان نصا ربا معلل في حق
 وجوب التعيين اذ لا تعبدية بدون التعليل
 فيجب ان يكون معللا في حق وجوب المعاملة
 بطريق دلالة الاجماع حتى ينعى الى سائر
 الموزونات لان ربا الفضل اشد تحققا من ربا
 النسبة لان فيه شبهة الفضل باعتبار منزلة
 النقود على النسبة وحقيقة الشيء اولى بالشبه
 من شبهة فاذ ثبت تعليله وجب الاشتغال
 بتمييز العلة وتعيينها بالطريق الا في ان شاء الله
 تعالى (ولا يجوز تعليلنا) النص (بالقاصرة)
 من العلي خلافا للشافعي

الثمن وهو وصف قاصر على التقديرين فقال الكرخي والقاضي ابوزيد وعامة
 المتأخرين والبصريون المتكلمين وبعض اصحاب الشافعي انه فاسد واختاره
 فخر الاسلام والمصنف وهو مذهب ابى حنيفة وقال اكثر الفقهاء والمتكلمين
 واكثر اصحاب الشافعي واجد ومشايعهم قنذ وابو منصور وابو الحسين البصري
 انه صحيح واختاره صاحب الميزان وتبسكوا في ذلك بان الرأي المستنبط من الكتاب
 والسنة من الحجج الشرعية وما كان كذلك وجب ان يتعاق به اثبات الحكم
 متعديا كان او غير متعديا اما الاولى فبالاتفاق بيننا واما الثانية فلان سائر الحجج
 الشرعية يثبت بها الحكم سواء كان خاصا او عاما وبان الدليل الدال على تنجز
 الوصف لا يقتضي تعديته وانما يعرف ذلك بمعنى في الوصف فان كان الوصف
 معني يتعدي الى غيره كان التعليل قياسا وان كان غير ذلك يقتصر على محله فاذا
 دل الدليل على جواز ذلك لا يثبت الجبر الابعان وكونها قاصرة لا يصلح مانعا
 لما تقدم من الاتفاق على صحة التعليل بالعلة القاصرة المنصوصة وتبسكت الفرقة
 الاولى بان الدليل الشرعي لا بد من ان يوجب علما او عملا والتعليل بالعلة القاصرة
 لا يوجب علما ولا عملا فلا يـكون من الدليل الشرعي اما الاولى فظاهرة فان
 الاستدلال بالخلا عن افادة العلم والعمل عيب واما الثانية فلانه لا يوجب علما
 ولا خلافا ولا يوجب ايضا عملا في المنصوص عليه لانه ثابت بالنص والنص
 فوق التعليل فلا يصح قطع الحكم عنه بسبب التعليل فلم يبق للتعليل حكم الا
 التعدية الى الفرع والعلة القاصرة بمعزل عن ذلك فلا تكون موجبا للعلم ولا لعمل
 فلا يصح التعليل بها فان قيل لانسلم ان حكم النص في المنصوص عليه ليس
 بثابت بالعلة بل بالنص بل هو ثابت بالعلة مطلقا والنص دال عليها قلنا ان
 التعليل لا يصح لتغيير حكم النص به فكيف يصلح لابطاله وذلك لان الحكم
 في المنصوص قبل التعليل مضاف الى النص فلو اضيف بعده الى العلة لزم ابطال
 النص بالتعليل وذلك باطل وعورض بان الحكم في المنصوص لو لم يكن ثابتا
 بالعلة لزم تخلف الحكم عن العلة وذا باطل وبان صحة التعدية موقوفة على صحة
 التعليل فلو توقفت التعليل على التعدية لزم الدور وهو باطل واجيب عن الاول
 بان تخلف الحكم عن العلة انما يلزم فيما اذا وجدت العلة ولا حكم معها فساد
 فيهما اما اذا استحق بها وهو فوقهما من النص فلا يكون تخلفا لتحقيقه ان الحكم
 في المنصوص ليس حكما للعلة بل للنص فلا يخلو عنهما وعن الثاني بان جهة التوقف
 مختلفة فان التعدية موقوفة على التعليل في وجودها والتعليل موقوف على

التعددية في صفة فلا دور ولو سلم فلادور تعدية لادور تقدم حتى يعلل بيانه ان العلة
 لا تكون الامتدادية لان كونها متعدية ثبت اولاً ثم تكون علة والتعددية لا تكون
 الاغلة لانها تكون علة متعدية وانما يعنى استدلال المحوزين باننا قد سلمنا ان
 القاصرة من الحجج الشرعية وانما تكون كذلك لو لم يكن كونه قاصرة اما ما كتبه
 مانع وقولهم غير مانع غير مسلم ولو سلم فلم يخصر المانع في ذلك فان عدم افادته مانع
 لكونه علة او المنصوصة بجازت من حيث كونها حكمية لادله واستدل الشارح
 بان الحكم في الاصل ثابت بالنص لا بالعلة فلا يعمل في الاصل وانما الحاجة الى
 التعليل للتعددية اي لانها الحكم في الفرع ولا يتصور ذلك الا بعد العلم بان
 الشارح اعتبر العلة في الفرع لكنه لم يعلم ذلك والام تكن قاصرة فلا تعددية فلا
 تعليل لان المتشابه الا لازم يستلزم انفساء المألوم فان قيل فعلى هذا يلزم توقف
 التعليل على التعددية وقد ثبت ان التعددية تتوقف على التعليل فيلزم الدوران باب
 عنه بما حمله بان جهة التوقف مغايرة لان التعليل يتوقف على العلم بالتعددية
 والتعددية تتوقف على وجود التعليل فلا دور (قوله وفي العبارة الشارة) بحيث
 اصناف التعليل الينا فان التعليل في المنصوصة مضاف الى الشارح لا الينا
 (قوله اقتصر على القاصرة) اي اقتصر على الظن بوجود القاصرة في الاصل
 في جواز التعليل بها وانما نحن فلم يقتصر على ما قبل الترتيب في جواز التعليل العلم
 بالتعددية اي وجود العلة في الفرع فلم يجوز التعليل بالقاصرة (قوله فلا نزاع)
 اذ لا نزاع في عدم حصول الجرم بالتعليل بالقاصرة لعدم العلم بالتعددية لان
 التعليل والقياس مظهر لا مثبت فلا يحصل بهما الجرم (قوله وذلك) اي
 الاندفاع (قوله ان ارادتموه) اي في قوله يصح التكفير باعتناقه (قوله غير
 موجود في ابن العم) فان ابن العم لا يعتق عندنا بالملك ما لم يعتقه (قوله فلا نسلم
 ذلك في الاخ) فان الاخ يعتق عندنا بالملك لا بالاعتناق بعد ما ملكه فوضع المسئلة
 ان الشخص اذا ملك دار حرم محرم منه عتق عليه عندنا سواء كان بينهما قرابة
 ولا دام لا وعند الشافعي انما يعتق اذا كان بينهما قرابة ولا يعتق الحكم في بني
 الاعمام ومن في معناهم بالاجماع اما عندنا فاعدم المحرمية واما عندنا فاعدم قرابة
 الولاد وبنيت في الوالدين والمولودين اتفاقاً لوجود المعنيين وبنيت في الاخوة
 والاعوات ومن في معناهم من فيه قرابة المحرمية عندنا لوجود قرابة المحرمية
 ولا ثبت عندنا عدم الولاد فالشافعي يثبت الاخ على ابن العم في عدم العتق بنفس
 الملك مجتمعا ان ابن العم يصح التكفير باعتناقه فنقول بهذا التعليل بوصف

مختلف فيه فلا يصح لانه ان اراد بالجامع الذي اعتبر عتقه كما ملكه لم يعد لان هذا الوصف غير موجود في الاصل اعني ابن الم فانه يصير ملكه ثم تقع الكفارة باعتناق قصدي بخلاف الاخر وان اراد اعتاقه بعد ما ملكه فلا يوجد في الفرع عندنا لانه يعتق بمجرد الملك فهذا القياس لا ينقل عن عدم العلة في الاصل او منع حكم الاصل في الفرع لعدم العلة فيه وهذا القياس يسمى بالقياس المركب في الوصف كما في المسئلة الآتية اعني اذا ثبت الحكم في الاصل بالاجماع مع الاختلاف في العلة يسمى بالقياس المركب في الاصل وقد ذكرناه في بيان شروط حكم الاصل (قوله جهالة المستحق) لانه ان مات حرا فالقصاص للوارث وان مات عبدا فالقصاص للمولى وقد اختلفت الصحابة في موته حرا او عبدا فبده بقاء بدل الكتابة لانه ان لم يكن له وفاء يفتن سيده سواء كان له وارث او لم يكن لانه مات رقيقا (قوله اذا تبعض البدل) هذا هو الوصف الفارق الموجود في الاصل واما العلة الفارقة معهما هي كونه مكاتبيا (قوله وتعرف العلة بوجوده) لما ذكرنا القياس لا بد له من العلة شرع في بيان مسائل العلة وهي الطرق الدالة على كون الوصف المعين علة للحكم لاشك ان كون الوصف الجامع علة لحكم خبري غير ضروري فلا بد لاثباته من الدليل اذ لو كان انشائيا او ضروريا لا يتصور اثباته بالدليل لعدم الحكم في الاقل ولا استغناء الثاني عن الدليل ولا ثباته مسالك صحيحة ومسالك يتوهم صحتها فلا بد من التعرض لنهما ولما يتعلق بكل واحد منهما والمسالك الصحيحة ثلاثة الاجماع والنص والمناسبة وما عدا ذلك من المسالك كالسير والتقسيم وتنقيح المناط والدوران والنسبة مما يتوهم صحتها قدم الاجماع على النص على ما في المختصر الحاجي لانه بالاراء القياس رأينا فتناسبه وهو اتفاق المجتهدين في عصر من الاعصار على كون وصف معين علة للحكم المعين مثاله الصغير في ولاية مال الصغير فانه علة له بالاجماع ثم يقاس عليه ولاية الكاخ فان قيل ان الاجماع على العلة بمنزلة الاجماع على القروع فلا يتصور فيه خلاف ولا قياس اجيب عنه بان الاجماع على العلة يجوز ان يكون ظاهريا كالاجماع الثابت بخبر الواحد وكلاهما السكون فيكون ثبوت الوصف ظاهريا ايضا ويجوز ان يدعى التخصم معارضا في القروع فكان للخلاف والقياس في القروع مسامحة والنص اما صريح وهو ما دل بوضعه ولما اجماعوه ما لم ين من مدلول اللفظ ولما كان منهم امرات متفاوتة اما مراتب الصريح فنها هي اقواها ما صرح فيه بالعلة وذلك بان يذكر بلفظ لا يستعمل في غير العلة مثل ان يقول علة كذا ولاجل كذا

(اوتيت الحكم في العلة) كقوله في قتل الحر بالعبادة عبد فلا يقتل به الحر كما كتب قتل وله مال في بدل كتابته وله وارث غير سيده فتقول العلة في الاصل جبهالة المستحق لا كونه عبدا (ولا بما) اي علة مقارنته (مع) الوصف (الفارق) اي الموجود في العلة مقارنته (مع) مكاتب فلا يصح التكهين باعتاقه كما اذا ادى بعض البدل ققوله اذا تبعض البدل عوض والعوض مانع من جواز التكهين (وتعرف) موجود في الاصل دون الفرع كالعقوبة لولا ان المال اجماعا قلنا التكاخ (الذي ان النص فان دل بوضعه فاصح بالعلمية) وانما كان ظاهرا فيها اي ما صرح فيه بالعلمية (ثم ما كان ظاهرا فيها كلام) ولي يكون كذا (بقرينة) واحتمل غيرها كلام في العلمية (بقرينة) واحتمل العلمية بحتمل التعليل بحتمل العاقبة وبما السببية بحتمل المصاحبة وان الدخلة على ما لم يبق للمسبب ما تدور عليه سواء بحتمل مجرد الاستصحاب والتمسكية

او كى يكون كذا او اذا يكون كذا كافي قوله تعالى كى لا يكون دولة وقوله عليه
 السلام كنت منهم يتكلم عن ادخال علوم الاضاحى لاجل الدافعة اى القافلة ومنها
 ما ورد فيه حرف ظاهر في العلة مثل لكذا او بكذا وان كان كذا وهذه المرتبة دون
 ما قبلها فان هذه الحروف وان كانت ظاهرة في التعليل لىكن اللام يحتمل
 العاقبة نحو ولد والموت والباء يحتمل المصاحبة وان يحتمل مجرد الشرطية
 والاستصحاب واعلم ان عبارة انهم في ان المذكورة في هذه المرتبة مختلفة في شرح
 المختصر للشارح المحقق وفي التلويح ان المراد ان الخفة المكسورة اى الشرطية
 وفي كذا الامدى ان المشددة المكسورة وفي المنتهى ان الخفة المفتوحة واختاره
 الشيخ اكل الدين في شرح المختصر وقال السيد الشريف في اواخر الفن الاول من
 شرح المفتاح رد على ما ذكره الامدى ان ان لادلالة لها على السببية لا عند
 قوم من اصوليين فقال اشتباه عليهم المكسورة الدالة على التحقيق بالمفتوحة
 المقدرة باللام الدالة على التعليل فالشارح رحمه الله اختار ما في شرح المختصر
 والتلويح على ما ترى ومنها ما دخل فيه الغاء في كلام الشارح اما في الوصف مثل
 قوله عليه السلام زملوهم بكمومهم فانهم يحشرون واوداجهم تشخب دما واما
 في الحكم نحو السارق والسارقة فاقطعوا وحكمه فيه على ما حققه المحققون ان
 الغاء للترتيب والباعث مقدم في العقل متأخر في الخارج فجوز ملاحظة الامر من
 دخول الغاء على كل منهما وهذه المرتبة دون ما قبلها لان دلالة الغاء على الترتيب
 في الاصل ودلالتها على العلمية استدلالية ومنها ما دخل فيه الغاء في لفظ الراوى
 مثل سها فسيجد وزنى ما عر فرجم وهذه دون ما قبلها لاحتمال الغلط الا انه
 لا يبنى الظهور هذا ما ذكره الشارح المحقق في مراتب الصريح والمصنف جعلها
 اربعا ايضا الا انه جعل ان المشددة المكسورة مع الغاء الداخلة في العلة في كلام
 الشارح في مرتبة واحدة اعنى ما ينظم دلالة على العلة في مرتبتين وعلى بان
 اللام فيها مضمرة مع احتمال معنى التعليل والمضمر ادنى مرتبة من المقدرة على ما دل
 عليه قولهم المقدرة كالمقولة بخلاف المضمر ولم يذكره الشارح المحقق في مراتب
 الصريح ولا في مراتب الايماء بناء على ان المشددة المكسورة الخالية عن مقارنة
 الغاء غير مفيدة للعلية عند الاكثرين واما هذا الميرضه السيد الشريف على ما ذكرناه
 آنفا واما ضابطة الايماء ومراتبها فسيأتى بيانها في الكتاب مصرحا (قوله ان
 اردن فخصنا) يعنى ان ان ههنا للشرط المجرد عن معنى السببية حيث قال الله
 تعالى ولا تذكرها فافتيا تكلم على البغاء ان اردن فخصنا فانه شرط لا كراه لانه

فردن اردن فخصنا (ثم) ما كان ظاهرا فيها
 (بمرتبتين) كان في مقام التعليل نحو ان
 النفس لامارة بالسوء وانها من الطوائف
 فان اللام مضمرة والمضمر انزل من المقدرة في هذه
 ايماء لانهم لم يوضع للتعليل وانما وقع في هذه
 المواضع لتقف به الجلالة التي يطلبها الخياط
 ويتردد فيها وبسأل عنها وادلالة الجواب على
 العلمية ايماء والاول اوضح تغنى غناء الغاء
 القاهر انما في هذه المواضع تغنى غناء الغاء
 وقع موقعها وكونه التعليل في لفظ الرسول
 عليه السلام سواء دخل الوصف فهو فانهم
 يحشرون واوداجهم تشخب دما والحكم
 والجزء نحو فاقطعوا ايديهم

لا يوجد دون ارادتهن التحصن ولم يجعل شرطاً للنبي لانه ان جعل شرطاً لم يلزم
من غرضه جواز الاكراه لجواز ان يكون ارتفاع النهي بامتناع المنهي عنه
(قوله وبصره) اي سر دخول الفاء على الوصف تارة وعلى الحكم اخرى (قوله
ثم فهم منه العلية بالاستدلال) يعني ان الفاء بحسب الوضع انما تدل على
الترتيب ودلائلها على العلية انما تستفاد بطريق النظر والاستدلال من الكلام
على ان هذا ترتيب حكم على الباعث المقدم عليه عقلاً او ترتيب الباعث على
الحكم الذي يتقدمه في الوجود من جهة كونه الترتيب بالوضع جعلت من اقسام
ما يدل بوضعه ومن جهة احتياج ثبوت العلية الى النظر جعلت استدلالية
لا وضعية صرفة (قوله وهو ان يقتن بالحكم اه) هذا ضابط الائمة لا تعريفه
لان تعريفه هو ما لم ين من مدلول اللفظ على ما ذكرناه (قوله ما لم يكن)
كلمة ما عبارة عن الوصف (قوله كحديث الاعرابي) وهو ما قال الاعرابي هلك
واهلك فقال عليه السلام ماذا صنعت قال وقعت في نهار رمضان فقال
عليه السلام اعتق رقبة فانه يدل على ان الواقعة عليه للاعتاق وذلك لان عرض
الاعرابي واقعه على النبي عليه السلام ليس الايمان بحكمها وذكر الثاني عليه
الصلوة والسلام حكمها بعد العرض جواب الاعرابي ليحصل غرضه لئلا يلزم
اخلاء السؤال عن الجواب وتأخير البيان عن وقت الحاجة فيكون السؤال مقدراً
في الجواب فكانه عليه السلام قال ان وقعت فكفر وقد تقدم ان الفاء للتعليل
الا انه لما كان ههنا مقدراً كان ايماء لاصريها فان قيل قد تقدم ان نحو ان النفس
لا مارة بالسوء وانها من الطوائف من مراتب الصريح على الاصح على ما اختاره
مع ان الام فيه مضمر لا محقق ولا مقدراً لم يكن ههنا من مراتب الصريح
مع ان المقدراً فوق المضمر قلنا كون هذا من قبيل الائمة ليس لتكون الفاء فيه
مقدرة بل لكونه من قبيل دلالة الجواب على الغلة او ما فيه من احتمال عدم قصد
الجواب ومن مثال التعليل بالعين انه عليه السلام سئل عن جواز بيع الرطب بالتمر
قال عليه السلام انقص الرطب اذا جف قالوا نعم فقال فلاذن فبني عليه على ان
النقصان عنه منع البيع فان قيل ان العلية مفهومة من القاء واذن فيكون من
الصريح احبب بانه لا يتا في ذلك اذ لو قدرنا انتفاءهما وقلنا لا بد من القاء واذن
لمبق فهم التعليل بالنقصان ايضاً (قوله فانه ما قد سألت النبي عليه السلام) اي
سألته ان ابي ادر كنه الوفاة وعليه فريضة الحج فان حجبت عنه أي بغيره ذلك فقال
عليه السلام ارايت لو كان على ايديك دين فقتلته اكان بغيره ذلك قالت نعم قال

عليه

وبصره ان الفاء لم توضع للعلية بل للترتيب
والباعث مقدم عقلاً مؤخر خارجاً فيكون
ملاحظة الامر من دخول الفاء على كل منهما
ثم فهم منه العلية بالاستدلال (ثم) ما كان
ظاهر افيها (بمراتب) كالفاء في لفظ الراوي
فحوسرنا فوجدنا ههنا احتمال الغلط في فهم
لكنه لا ينبغي الظهور لبعده (والا) اي وان لم يدل
بوضعه (فائمه) وهو ان يقتن بالحكم
ما لم يكن هو او نظيره للتعليل كان بعيداً
فيحمل عليه اي على التعليل (دفعاً للاستبعاد)
مثال العين (كحديث الاعرابي) فان غرضه
من ذكر الواقعة بيان حكمها وذكر الحكم
جواب له التحصيل غرضه لئلا يلزم اخلاء
السؤال عن الجواب وتأخير البيان عن وقت
الحاجة فيكون السؤال مقدراً في الجواب
كانه قال عليه السلام ان وقعت فكفر وهذا
يعيد ان الواقعة عليه للاعتاق الا ان الفاء ليست
محققة ليكون صريحاً بل مقدرة فيكون ايماء
مع احتمال عدم قصد الجواب كما يقول العبد
طلعت الشمس فيقول المولى اسقني ماء (و) مثال
النظير نحو (حديث الحنفية) فانهم قد سألت
النبي عليه السلام عن دين الله تعالى فذكر
نظيره وهو دين الادي فبني عليه كونه علة
للمنع والالزام العيب

عليه السلام فدين الله احق بان يقضى فالشعرية سألت عن دين الله اى الحج
فذكر النبي عليه السلام نظيره وموردن الادنى فنبه على كونه علة للنفع والالزم
العبث ففهم منه ان نظيره في المستول عنه وهو دين الله كذلك علة لمثل ذلك الحكم
وهو النفع (قوله على علية الغضب) اى بعدم جواز القضاء فصله العلة محذوفة
وقوله لشغله القلب علة للعلية لاصلة له (قوله اكرم العلماء) فنبه على ان العلم علة
للاكرام لانه وصف مناسب للاكرام كان الجهل وصف مناسب للادانة كما قيل
في اهن الجهال هذا والحديث المذکور مثال لما اذا ذكر الحكم والوصف معا
فانه اى بالاتفاق واما اذا ذكر الوصف صريحا ولم يذكر الحكم بل كان مستنبط
كقوله تعالى واحلى الله البيع فان الوصف وهو حل البيع مذکور صريحا والحكم
وهو صحة البيع مستنبط من الحل او بالعكس بان يذكر الحكم صريحا ولم يذكر
الوصف بل كان مستنبط من الحكم كقوله عليه السلام حرمت الخمر لعيثها فانه
يدل على الحكم وهو التحريم صريحا واستنبط منه العلة وهى الشدة المطربة
فقد اختلف فيه على ثلاثة مذاهب الاول كلاهما ايماء والثاني كلاهما ايس
بايماء والثالث ان الاول ايماء والثاني ايس بايماء وجه الاول ان الايماء اقتران
الوصف بالحكم وهو حاصل سواء كان الحكم والوصف مذکورين صريحا
او احدهما يكون مذکور صريحا والاخر مقدرا ووجه الثاني انه لا بد من ذكر
الحكم والوصف صريحا ووجه الثالث ان ذكر المستلزم لا شئ كذكر الصحة فيكون الاول
ايماء لا الثاني لان الحل يستلزم الصحة فذكر الحكم كذكر الصحة فيكونان مذکورين
بخلاف الثاني فان الحكم لا يستلزم تعليله بالوصف المستنبط فان حرمه الخمر
ليست مستلزما لتعليلها بالشدة المطربة وفى كلام المصنف اشارة الى ان مناسبة
الوصف الموصى اليه للحكم شرط فى كون علل الايماء صحيحة وقد اختلفوا فيه على
ثلاثة اقوال الاول انها اشترط والثاني انها لا اشترط والثالث وهو مختار ابن
الحاجب ان كان كان التعليل ففهم من المناسبة فى حديث غضبان على ما تقدم
انها اشترط لان عدم المناسبة فيما المناسبة شرط فيه تنافض والا فلا اشترط
(قوله اما بصيغة صفة) اى الصيغة الدالة على الوصف نحو للراجل سهم او المراد
بالشيتين هو الراجل والغارس وبالحكمين هو السهم والسهمان (قوله واما
بالغاية) عطف على الصيغة او على الصفة على ما يشعر به عبارة الشارح المحقق فى
شرح المختصر حيث قال ومنه الفرق بين حكمين بوصفين اما بصيغة صفة
او بغاية او استثناء او غيرها اما بالصفة فكذا واما بالغاية فكذا واما بالاستثناء

(ومنه) اى من الايماء (ذكر وصف
مناسب للحكم معه) اى مع الحكم متعلق
بالذکر ونحو لا يقضى التناضى وهو
غضبان تنبيه على علية الغضب لشغله
القلب ونحو اكرم العلماء (ومنه) اى
من الايماء (الفرق بين شيتين فى الحكم
اما بصيغة صفة منع ذكر الحكمين) نحو
للاجل سهم والغارس سهمان فانه فرق
بين الغارس والراجل فى الحكم بصفة
القروسة وضدها (او ذكر احدهما) نحو
القاتل لا يرث حيث لم يقل وغير القاتل يرث
وتخصيص القاتل بالمنع من الارث مع
سابقة الارث يشعر بان علة المنع القتل
(واما بالغاية) نحو ولا تقر بوهن حتى
يطهرن فان الطهارة علة جواز القران
(او الاستثناء) نحو الا ان يعفون
فالعفو علة لسقوط القروض (او الشرط
نحو مثلا بئيل وان اختلف الجنس
فبيعهوا كيف شئتم فاختلف الجنس علة
بجواز البيع

فكذا فانه يشعر بالعطف على لفظة صفة اى بصيغة الغاية والاستثناء (قوله)
ولا يخفى ان كلاما ذكر يورث ظن العلوية اه) يعنى ان مقصودهم ههنا بيان وجوه
دلالة النص على العلوية سواء امكن بها القياس او لم يمكن لا بيان ما يصح به القياس
والا فلا يستقيم بيانها (قوله الثالث المناسبة) اى المسائل الثالث من المسائل
الصحيحة من مسائل العلة المناسبة وقد اضطرب كلامهم فى تحقيقها وتقسيمها
فالذى ذكر فى البرزوى والمعنى ان عمارة العلماء اتفقوا على ان الوصف الذى لم يبدل
على علوية اجماع ولا نص لا يصير علة بمجرد الاطراد على ما ذهب اليه اهل الطرد
لا بدله من معنى يعقل وذلك بان يكون صالحا للحكم ثم يكون معدلا بمنزلة انشأه
فانه لا بد من اعتبار صلاحية الشهادة او لا بالعقل والبلوغ والحرية والاسلام ثم
اعتبار عدائته بالاجتناب عن محظورات الدين ليصح منه الاداء ثم لا بد فى صحة
ادائه من لفظ خاص ينهى عن الكادة والتحقيق كلفظ اشهد وما يساويه فى المعنى
فكذا لا بد من جعل الوصف علة من صلاحه للحكم بوجود الملا ثم ومن عدائته
بوجود التأثير ومن اختصاصه من بين سائر الاوصاف بكونه علة فالتاميل
بالوصف لا يقبل ما لم يقيم الدليل على كونه سلافا وبعد وجود الملا فانه لا يجب
ان يعمل به الا بعد كونه معدلا بوجود التأثير فيه ثم يصير مختصا بكونه علة فالملازمة
شرط جواز العمل بذلك الوصف وتأثير شرط وجوب العمل به لكنه لو عمل به
قبل ظهور التأثير والاختصاص نفذ ولم يفسخ كما اذا حكم الناعى بشهادة مستور
العدالة قبل ظهورها فانه ينفذ ولم يفسخ ثم صلاح ذلك الوصف للحكم وملازمته
ومناسبته كلها عبارة عن معنى واحد وهو موافقته للحكم بان تصح اضافة الحكم
اليه ولا يكون نائبا عنه كاضافة ثبوت الفرقة فى اسلام احد الزوجين الى اياه
الاخر عن الاسلام لانه يناسبه لا الى وصف الاسلام لانه نائبي عنه لان الاسلام
عرف عامه المحقق لا قاطعها وهذا معنى قولهم انفا الملازمة ان يكون الوصف
على وفق ما جاء عن الرسول عليه السلام وعن السلف من العمل بالمنقولة فانهم كانوا
يعلمون باوصاف ملازمة غير نائية لانه امر شرعى فيتعرف بالتطبيق بقول اهل
الشرع هذا التخصيص كلامهم فقطهر منه ان الملازمة عين المناسبة وانما تقابل الطرد
اعنى وجود الحكم عند وجود الوصف من غير اشتراط الملازمة والتأثير او وجوده
عند وجوده وعدمه عند عدمه على اختلاف القوانين لاشترط زائد عليها على
ما ذكره المصنف فانه جعل الملازمة شرطا زائدا على المناسبة فيلزمه مغايرتها
بالضرورة ففسر المناسبة بصحة اضافة الحكم الى الوصف ولا يكون نائبا عنه وفسر

ولا يخفى ان كلاما ذكر يورث ظن
العلوية وان لم يبدل القطع به ان فهم العلة
لا يستلزم صحة القياس كفى آية السرقة
والزنى ولا يكون العلة متعددة لان
المنصوصية وما بالايماء جاز كونها
قاصرة بالاتفاق (الثالث المناسبة)
اى مناسبة العلة للحكم بان يصح اضافته
اليها ولا يكون نائبا عنها كاضافة ثبوت
الفرقة فى اسلام احد الزوجين الى اياه
الاخر عن الاسلام لانه يناسبه لا الى
وصف الاسلام لانه نائبي عنه

الملايعة بموافقة العمل بالمثل عن النبي عليه السلام وعن السلف ثم مثلها بمسئلة
 ولاية الصغر لموافقتها لمسئلة تعليل الرسول عليه السلام اطمهارة سور النهر
 بالطواف وبين وجه الموافقة بينهما على وجه يظهر منه ان المراد بالملايعة المذكورة
 هو اعتبار الشرع جنس الوصف في جنس الحكم ولو كان جنسا بعيدا ثم كون
 المراد بقوله ان الشرع اعتبار الضرورة في اثبات حكم تدفع به الضرورة في حق
 الرخص ففيه مخالفة لما ذكره الجمهور من اصحابنا من وجوه الاول انه جعل الملايعة
 شرطا لازما على المناسبة وقد عرفت انهم جعلوها عين المناسبة الثاني انه جعل
 موافقة العمل بالمثل عن الرسول عليه السلام وعن السلف مغاير الصحة اضافة
 الحكم الى العمل وتفسير الملايعة وجعل تلك الصحة تفسير المناسبة وقد جعلوها
 معنى واحدا على ما عرفت الثالث انه جعل الملايعة بالتفسير المذکور عبارة عن
 اعتبار الشرع جنس الوصف في جنس الحكم وقد جعله الجمهور معنى العدالة
 لا معنى الملايعة وقال بعض المحققين من اصحابنا مناسبة العلة عبارة عن كونها
 بحيث تجلب النفع الى العباد او تدفع الضرر عنهم فالوصف المناسب ما يجلب
 نفع او يدفع ضررا وشرطه الملايعة بمعنى اعتبار الشرع جنس الوصف في جنس
 الحكم وهذا مخالف لما ذكره جمهور اصحابنا ايضا بالوجه الثاني ذكرناها آنفا وقال
 القاضي الامام ابو زيد من اصحابنا المناسب ما تعرض على العقول تلقته
 بالقبول ويرد عليه انه غير ملزم للخصم اذله ان يقول هذا الوصف لا يتلقاه عقل
 واجيب بان الملايعة لا تعتبر للالزام بل للصحة العمل به في نفسه فان العمل بالوصف
 قبل الملايعة لا يصح وانما الالزام بعد ظهور العدالة وهذا الجواب يشعر ان
 الملايعة عين المناسبة كما ذكره المصنف لكن تفسيره غير تفسير المصنف وقال بعضهم
 الوصف المناسب هو الملائم لافعال العقلاء في العادات وهذا مبني ايضا على
 ايجاد المناسبة والملايعة في المعنى ثم لا ينبغي عليك ان كلامنا من هذه التعاريف
 الثلاثة لا يستقيم بناء على ما ذكره الجمهور من ان القتل العمد العدو في وصف
 مناسب لوجوب القصاص والاسكار لحرمه الخمر والزنى للحد والسرقه للضمنان
 والقطع والحريية للجهاد اذ القتل وغيره ليس مما يجلب نفع للعباد او يدفع ضررا
 عنهم ولا هو مما تعرض على العقول تلقته بالقبول ولا هو ملائم لافعال العقلاء
 نعم تدفع هذا عن تعريف القاضي ابي زيد بما مر من الجواب وقال الامري
 في الاحكام والشارح المحقق في شرح المختصر ان المناسب في الاصطلاح وصف
 ظاهر منضبط يحصل عقلا من ترتيب الحكم عليه ما يصلح ان يكون مقصودا

للعقلاء والمقصود اما حصول مصلحة او دفع مفسدة والمصلحة اللذة ووسيلاتها
 والمفسدة الالم ووسيلته وكلاهما نفسى وبدنى دنيوى واخروى وهذا التمر يقف
 يناسب ما ذكره الجمهور لانه يحصل عقلا من ترتب وجوب القصاص على القتل
 العمدا ما يصلح ان يكون مقصودا للعقلاء اعنى حصول مصلحة حفظ الدم لان من
 علم وجوب القصاص بالقتل مثلا لا يجترئ على القتل فيحفظ دمه ودم سائر العباد
 وكذا يناسبه تفسير المصنف لان اضافة وجوب القصاص الى القتل العمدا
 مما لا يخفى صحته ولا يكون نابيا عنه وفسر الغزالي المناسبة بما هو على منهاج
 المصالح بحيث اذا اضيف اليه الحكم انتظم كقولنا حرمت الخمر لانها
 تنزل العقل الذى هو ملال التكليف لا كقولنا حرمت لانها تنفذ بالزبد وهذا
 قريب من تفسير المصنف هذا هو الكلام فى تحقيق المناسبة واما تقسيمها فالمدكور
 فى شروح المختصر وغيرها من كتب الشافعية ان المناسب اربعة اقسام مؤثر
 وملائم وغريب ومرسل لانه اما معتبر شرعا او اما الاعتبار فاما ان ثبت اعتبار
 عينه فى عين الحكم بنص او باجماع اولابل بترتيب الحكم على وقفه وهو ثبوت
 الحكم معه فى المحل فان ثبت ذلك بنص او اجماع فهو المؤثر وان ثبت بترتيب الحكم
 على وقفه فقط فذلك لا يخلو اما ان يثبت بنص او اجماع اعتبار عينه فى جنس
 الحكم او جنسه فى عين الحكم او جنسه فى جنس الحكم اولافان ثبت فهو الملائم
 وان لم يثبت فهو الغريب واما غير الاعتبار بنص و اجماع ولا بترتيب الحكم على وقفه
 فهو المرسل وينقسم الى ما علم الغاؤه والى ما لم يعلم الغاؤه والثانى ينقسم الى ملائم
 قد علم اعتبار عينه فى جنس الحكم او جنسه فى عين الحكم او جنسه فى جنس
 الحكم والى ما لم يعلم منه ذلك وهو الغريب فان كان غريبا او علم الغاؤه فردود
 اتفقا فان كان ملائما فقد صرح الامام والغزالي بقبوله والمخاراة مردود وقد
 شرط الغزالي فى قبوله شروطا ثلاثة ان تكون ضرورة لاحاجة وقطعية
 لاطنية وكلية لاجرتية اى مختصة بشخص مثاله كالتترس الكفار بجمع من
 المسلمين وعلمنا ان ان ترسناهم استولوا علينا وقتلونا ولورسينا الترس لتخلص
 اكثر المسلمين فتكون المصلحة ضرورية لان صيانة الدين وصيانة نفوس عامة
 المسلمين داعية الى جواز الرمى الى الترس وتكون قطعية ايضا لان حصول صيانة
 الدم ونفوس المسلمين برمى الترس قطعية لاطنية كحصول المصلحة فى وخص
 السفر فان السفر مظنة المشقة وتكون كلية ايضا لان استخلاص عامة المسلمين
 مصلحة كلية فخرج بشرط الضرورة ما لو تترس الكافر فى قلعة بمسلم لا يحل رمي

الترس لأن فتح القلعة ليس يمين برمي الترس فلا يكون الرمي إلى الترس ضروريا
 وبالقطع ما إذا لم نعلم تسلطهم علينا أن تركنا رمي الترس وبالكيفية ما إذا لم تكن
 المصلحة كلية كما إذا كانت جماعة في سفينة وثقلت السفينة فإن طرحنا البعض
 في البحر نجيا الباقيون لا يجوز طرحهم لأن المصلحة ليست بكلية والحاصل أن
 الملازمة قسم من المناسبة عندهم لا عينها على ما هو كذلك عند جمهور الحنفية
 ولا شرط لها على ما هو كذلك عند المصنف وصاحب التوضيح فالملام من
 الغير هو المناسب الذي لم يثبت اعتبار عينه في عين الحكم بنص أو إجماع بل
 بترتيب الحكم على وقفه فقط ومع ذلك ثبت بنص أو إجماع اعتبار عينه في جنس
 الحكم أو جنسه في عين الحكم أو جنسه في جنسه وهو مقبول بأقسامه الثلاثة
 اتفاقا بخلاف الملام من المرسل بأقسامه الثلاثة حيث لا يقبل الاعتماد أمام
 والغزالي فمثال المؤثر بالنص تعليل الحديث بالقبي فإنه اعتبر عينه في عين
 الحديث بالنص وهو قوله عليه السلام من قاء أو رعى في صلاة فليصرف
 وليتوضأ وبالاجماع تعليل الولاية في المال بالصغر فإنه اعتبر عين الصغر في عين
 الولاية في المال بالاجماع ومثال القسم الأول من الملام المعتمد بالتعليل بالصغر
 في قياس النكاح على المال في الولاية فإن الشرع اعتبر عين الصغر في عين ولاية
 المال بترتيبها على الصغر وثبت اعتبار الصغر في جنس حكم الولاية بالاجماع ومثال
 القسم الثاني منه التعليل بعذر الخرج في قياس الحضر بعذر المطر على السفر
 في رخصة الجمع بين الصلاتين فإن الشرع اعتبر عذر خرج السفر في عين رخصة
 الجمع بترتيب رخصة الجمع عليه ويثبت أيضا بالاجماع اعتبار جنس الخرج في عين
 رخصة الجمع ومثال القسم الثالث منه التعليل بجناية القتل العمد العدواني
 في قياس المشقة على المحدد في قصاص النفس فإن الشرع اعتبر عين القتل
 العمد العدواني في عين قصاص النفس ويثبت بالاجماع اعتبار الجناية التي هي
 جنس القتل العمد العدواني في القصاص الذي هو جنس قصاص النفس لا شمله
 على قصاص النفس وقصاص الأطراف من السمع والبصر واليد ومثال الغريب
 من المعتمد بالتعليل بالاسكار في جل النبذ على الجزع على تقدير عدم النص على
 عليه الاسكار فإن الشرع اعتبر عين الاسكار في عين التحريم بترتيب التحريم على
 الاسكار فقط لأن التقدير عدم النص على علمته ولم يثبت بنص أو إجماع اعتبار
 عين الاسكار في جنس تحريم الجزع ولا عكسه ولا جنسه في جنسه ومثال المرسل
 الملام لتعليل تحريم قليل الجزع بأنه يدعو إلى كثرة وهذا مناسب لم يعتبر

الشرع عين الوصف في عين الحكم لانه ترتيب الحكم عليه ولم يثبت بنص الواجب
اعتبار عينه في جنس الحكم او بالعكس او جنسه في جنسه لكن اعتبر جنسه
البعيد في جنس الحكم فان الخلوة لما كانت داعية الى الزنى حرمتها الشرع بتحريم
الزنى وهذا ملائم التصرف من هذه الجهة ومثال المرسل الغريب التعليل بالفعل
المحرم لغرض فاسد في قياس البات في المرض يعني المطلق بطلقات ثلاث في المرض
على القاتل في الحكم بالمعارضة بنقيض مقصوده للحرمان لا تحرم المستوتة كما ان
قاتل مورثه لاجل ماله عورض بنقيض مقصوده لحرمانه من الارث والجامع
كون الفعل محرما لاجل غرض فاسد وانما كان هذا غريبا عما سلا لان الشرع لم
يعتبر عين الفعل المحرم لغرض فاسد في عين المعارضة بنقيض المقصود بترتيب الحكم
عليه ولم يثبت بنص الواجب اعتبار عينه في جنس المعارضة بنقيض المقصود
ولا جنسه في عينه ولا جنسه في جنسها لا قريبا ولا بعيدا ومثال المرسل الذي
ثبت الغاؤه ايجاب صوم شهرين ابتداء في كفارة الظهار على من سهل عليه
الاعتاق كالمالك لانه علم انغاؤه في الشرع هذا هو المذكور في كتب الشافعية
والمذكور في كتب اصحابنا غير هذا هو ان المناسب اما حقيقى واما اقناعى
فالحقيقى اما المصلحة دينية كرياضة النفس وتهذيب الاخلاق فالوصف المناسب
بالنسبة اليها هو الاول وشهود الشهر والحكم وجوب الصلاة والصوم فانه يحصل
من ترتيب وجوب الصلاة والصوم على الاول وشهود الشهر تحقلا لرياضة النفس
وتهذيب الاخلاق وهو المقصود من شرع العبادات او دينوية وهى اما ضرورية
وهى خمسة حفظ النفس والمال والنسب والدين والعقل فهذه الخمسة هى الحكمة
والمصلحة فى شرعية القصاص والضمان وجد الزنى والجماع وحرمة المسكرات
والوصف المناسب هو اقتل العمد العدواني والسرقه والغصب مثلا والزنى
وحرمة الكافر والاسكار واملا حاجة اى محتاج اليها كتهكن الولي من تزويج
الصغير والوصف المناسب هنا هو الصغير والحكم شرعية التزويج والمصلحة كون
المولية تحت الكفر وهذه المصلحة ليست ضرورية ولكنها فى محل الحاجة لاحتمال
ان يفوت الكفر لا الى بدل واما الخمسة كحرمة القاذورات فانها حرم
لنجاستها وعلو منصب الادنى فلا يحسن تناولها والمصلحة هنا ليست ضرورية
ولا حاجة بل هى تحسينية اى تقر الناس على مكارم الاخلاق ومحاسن الشيم
والاقناعى ما يتوهم انه مناسب ثم اذا تأمل يظهر خلافه كنجاسة الخمر لبطان
بيعها فمن حيث انها نجسة تنسب الاذلال والبيع يقتضى الاعزاز لكن معنى

لان الاسلام عرف عاصمها للحقوق
لا فاطعها لها (بشرط الملائمة) اى
ملائمة العمل للعالم المتقولة عن الرسول
عليه السلام وعن السلف لان كون
الوصف مناظرا امر شرعى فلا بد ان يكون
موافقا لما نقل عن الذين عرفوا احكام
الشرع ببيانهم بان يكون الوصف والحكم
الذى نعتبه من جنس ما اعتبروه من
الوصف والحكم فحق ان يقال الصغرة
لثبوت الولاية عليه لما فيه من العجز وهذا
هو اقل تعليل الرسول عليه السلام لطهارة
سور الهرة بالطوف لما فيه من الضرورة
فان العلة فى احدى الصورتين الصغر

النجاسة كونها مانعة من صحة الصلاة وهذا لا يناسب بطلان البيع فالمناسب
الحقيقي سواء كان لمصلحة دينية أو دنيوية ضرورية أو حاجية أو تحسينية مقبول
عندهم مطلقا سواء اعتضد بشهادة الاصول أولا وقد اشترط الامام الغزالي
في مقبولية الحاجية والتحسينية الاعتضاد بشهادة الاصول حيث قال ان من
المصالح ما شهد الشرع باعتباره وهي اصل في القياس وحجة مقبولة ومنها ما شهد
ببطلانه كما في تعيين الصوم في كفارة المالك لمصلحة الزجر وهو باطل ومنها ما لم يشهد
له بالا اعتبارا ولا بالابطال وهذا محل النظر والمراد بالمصلحة المحافظة على مقصود
الشرع من المحافظة على الخمسة الضرورية حفظ النفس والدين والنسب والمال
والعقل فكل ما تضمن حفظ هذه الخمسة الضرورية وما يؤول اليها فهي مصلحة
ودفعها مفسدة واذا اطلقنا المعنى الخليل او المناسب في باب القياس اردنا به هذا
الجنس والمصالح الحاجية والتحسينية لا يجوز الحكم بمجرد ما لم تعضد بشهادة
الاصول لانه يجزى مجرى وضع الشرع بالرأى واذا اعتضد باصل فهو قياس
واما المصلحة الضرورية فلا بعد في ان يؤدي اليه رأى يحتج به وان لم يشهد له اصل
معين كما في مسألة الترس فاننا لم قطعنا بانه خارجة عن الحصر ان تقلل القتل
مقصود الشارع كمنعه بالكفاية لكن قتل من لم يذنب غريب لم يشهد له اصل معين
وشكنا في جوره عند القطع او ظن قريب من القطع وبهذا الاعتبار يخص هذا
الحكم من العمومات الواردة في المنع عن القتل بغير حق لما نعلم قطعا ان الشرع
يؤثر الكلى على الجزئي وان حفظ اهل الاسلام اهم من حفظ دم مسلم واحد وهذا
وان سمينا هذه مصلحة منسوبة لكننا راجعنا الى الاصول الاربعة اى الكتاب والسنة
والاجماع والقياس لان مرجع المصلحة الى حفظ مقاصد الشرع المعلومة بالكتاب
والسنة والاجماع (قوله بان يكون الوصف ام) تفسير للموافقة وهو يشعر
كون المراد بالموافقة معنى شهادة الاصول على ما اعتبره بعض الشافعية وقد تقدم
تفسيره لكن الظاهر من كلامه الا ان المراد بالموافقة كونها ما دخلت تحت جنس
واحد لا بمعنى شهادة الاصول بامل (قوله يجوز القياس) هذا عندنا وعند
بعض الشافعية يجب العمل بالام لا بمجرد كونه تخيلا وعند بعضهم بشرط شهادة
الاصول على ما تقدم ذكره واستدل الاولون اى المتأخرون العدالة بالاحالة ان
الاثر معنى لا يعقل وما لا يعقل لا يكون حجة في الشرعيات الا بحجى القلب اما
الاولى فلان العقل لا يوجب ولا يقتضيه لان ثبوت الوصف عليه بالشرع لا بالعقل
فان العقل لا يمتد الى اليه واما الثانية فلان عندنا قطعنا الادلة بشهادة القلب

وفي الاخرى الطوفى فالاعلان وان
اختلفا لكنهما مندرجتان تحت جنس
واحد وهو الضرورة والحكم في احدي
الصورتين الولاية وفي الاخرى الطهارة
وهما مختلفتان لكنهما مندرجتان تحت
جنس واحد وهو الحكم الذي تندفع به
الضرورة فالخاص ان الشرع اعتبر
الضرورة في اثبات حكم تندفع به الضرورة
اي في حق الشخص (وهذه) المناسبة
المشروطة (تجاوز القياس) لانها
كاهلية الشاهد فان المستور يجوز العمل
بشهادته قبل ظهور عدالة نظر الى اصل
الاهلية حتى لو حكم بها القاضي نفذ
(وربما تسحق) هذه المناسبة (تأثير) وهو
المراد حين يقال وانما اعتبر التأثير وانما
اشترط التأثير (والواجب) للقياس (هو)
التأثير بمعنى ان ثبت بنص او اجماع اعتبار
علية (نوعه) اى نوع الوصف الجامع
(او جنسه القريب في نوع الحكم او جنسه
القريب) قيد الجنس بالقريب احرازنا
عن التأثير بالمعنى الاول وانما اوجبه
لانه بمنزلة العدالة لشاهد فكما ان العمل
بشهادته واجب بعد ظهور عدالة فكذا
يجب تعديده حكم العلة بعد ظهور تأثيرها
بهذا المعنى والمراد بالنوع العين اوردته
بدل التلاويهم ان المراد هو الوصف
والحكم مع خصوصية المحل كالسكر
المعصوم من الخمر

هي المعتبرة مثل التحري في القبلة الا انه ينبغي بعد ثبوت الاحالة ان يعرض على
 الاصول احتياطاً قلنا الخيال امر باطل لانه ظن لاحقيقة له وما لاحقيقة له
 لا يصح دليلاً لشيء آخر لان الشيء ما لم يثبت في نفسه لم يثبت فان قيل ان الظن
 معتبر في العمل شرعاً ~~كما~~ العمل بخبر الواحد والقياس قلنا ذلك ظن له ثبوت
 بدلالة الدليل وما نحن فيه ليس كذلك واستدل الثاني ان الوصف اذا كان على
 مثال العمل الشرعية كان صالحاً ثم قد يحتل النقص لعدم عدالة كالتشاهد
 يحتل الجرح بعد الصلاحية لعدم عدالة فلا بد من تعرض على الاصول لا تظهر
 عدالة كعرض الشاهد على المزكي قلنا ان بالعرض على الاصول لا تظهر العدالة
 لان الاصول شهود لا هن كون لان كل اصل شاهد وبضم الشاهد الى الشاهد
 لا تظهر العدالة بل انما تظهر بالتأثير على ما سيأتي بيانه فلم تكن للعرض فائدة (قوله
 والموجب للقياس هو التأثير) ما ذكر المناسب المجوز اراد ان يذكر المناسب الموجب
 وهو الوصف المؤثر لكنه لما كان ايجابه بسبب اتصافه بالمعنى الذي سميته تأثيراً
 استدل الايجاب الى التأثير فقال والموجب هو التأثير وهو عند الشافعية اخص
 مما هو عندنا لانه عند الشافعية عبارة عن ان يثبت نص او اجماع اعتبار
 عين الوصف في عين الحكم على ما ذكرناه وعندنا اعم منه لانه عندنا اربعة اقسام
 باعتبار عين الوصف وجنسه وعين الحكم وجنسه الاول ان يظهر تأثير عينه
 في عين الحكم الثاني تأثير عينه في جنسه الثالث جنسه في عينه الرابع جنسه
 في جنسه والشافعية يسمون الاول مؤثراً والثاني والثالث ملاماً والرابع غريباً
 وحكم القسم الاول ان لا يبطل ببيان الفارق لان غاية الفرق في هذا القسم ان
 يثبت المسائل على اخرى غير على المستدل كما قال الشافعي ان ولاية التزويج على
 البكر الصغيرة لهالة البسكرة دون الصغرة قلنا ان غاية هذا اثبات على اخرى وذا
 لا يمنع ~~من~~ كون الصغرة على ايضا بخلافه وادف العلل وحكم القسم الثاني ان يبطل
 بالعرف الخاص بان يقال تأثير الصغرة في الولاية على المال فوق تأثير في الولاية
 على النفس فان للولي ولاية في بيع ماله دون بيع نفسه ولان المال مبطل دون
 النفس فلا يلزم من ثبوت الولاية على المال ثبوتها على النفس فيبطل قياس الادنى
 على الاعلى ثم للجنس مراتب متفاوتة عموماً وخصوصاً فمن اجل ذلك تفاوت
 درجات الظن والاعلى من الظن مقدم على الاسفل والاقر من الجنس مقدم
 على الابعد والمصنف قيد الجنس في الاقسام الثلاثة باقرب كما قيده صاحب
 التوضيح تمييزاً للمؤثر عن الملام كما صرح به وورد بدل العين النوع لئلا يتوهم

والحرمة الخصوصية بها فتوهم ان
 للخصوصية مدخلاً في العمالية واما اراد
 بالوصف وصف جعل على لا مطلقه
 وبالحكم المطلوب بالقياس لا مطلقه وضافة
 النوع الى الوصف والحكم بمعنى من
 انبائية واما اضافة الجنس الى الوصف
 والحكم فهي بمعنى الالزام على ان اراد
 بهما الوصف المعين والحكم المطلوب كما في
 حالة اضافة النوع والمراد بالجنس ما هو
 اعم من ذلك الوصف والحكم ما لا يحجز
 الانسان عن الايمان بما يحتاج اليه
 وصف هو على الحكم فيه تنقيف للنصوص
 الدالة على عدم الجرح والضرر فيحجز
 الصبي الغير العاقل نوع ويجز المجنون
 نوع آخر جنسهم ما يحجز بسبب عدم العقل
 وفوقه الجنس الذي هو العجز بسبب
 ضعف القوى اعم من وفوقه الجنس الذي
 على ما يشمل المريض وفوقه الجنس الذي
 هو العجز الناشئ عن الضاعل بدون
 الاختيار على ما يشمل المحبوس وفوقه
 الجنس الذي هو العجز الناشئ من الضاعل
 بدون اختياره على ما يشمل المسافر ايضا
 وفوقه مطلق العجز الشامل لما يشاء من
 الفاعل وعن محل الفعل وعن الخارج
 وهكذا في جانب الحكم فليعتبر مثل ذلك
 في جميع الاوصاف والاحكام والافتقار
 في المساهيات الحقيقية فاضلا عن
 الاعتبارات

ان المراد هو الوصف والحكم مع خصوصية المحل بناء على ما قالوا ان محل
العين من مشخصاته والالم يصح القياس فانه لو كان العلة في الحكم في الجزر
هو السكر المخصوص به والحرمة المخصوصة به لم يصح قياس النبيذ عليه لانعدام
التعدي والحاصل ان تعيين المحل ليس بمعتبر في العلة ولا في الحكم في هذا
القسم بل الشارع اعتبر عين السكر في عين الحرمة في اي موضع كان خمر او
اوغيره فان قيل فاذا لم يكن تعيين المحل معتبرا في العلة ولا في الحكم يكون المراد بهما
مطلق الوصف ومطلق الحكم فلم يبق فرق بين علية السكر للحرمة وعلية الضرورة
للتخفيف في كونهما من قبيل تأثير الجنس في الجنس لان جميع الاوصاف والاحكام
انواع لمطلق الوصف والحكم فيكون المطلق منهما جنسا مهما فاجاب عنه رحمه الله
بقوله والمراد بالوصف وصف جعل علة لا مطلقة وبالحكم الحكم المطلوب بالقياس
لا مطلقة كما لم يكن المراد بهما ما يكون مع خصوصية المحل فاذا كان كذلك كان
اضافة النوع الى الوصف والحكم بيانية اي النوع الذي هو الوصف او الحكم
المطلوب بالقياس فقيه اشارة الى ان هذا الوصف والحكم نوع لمطلق الوصف
والحكم لا لجنس الانواع والاحكام ولا لخص النوع منهما واما اضافة الجنس
اليهما فهي بمعنى التام على ان يكون المراد بهما الوصف المعين بالتعين النوعي
والحكم المطلوب بالقياس كما في حال اضافة النوع اليهما قال والمراد بالجنس ما هو
اعم من ذلك الوصف والحكم اي الجنس المنطوق لا بمعنى الجانسة في امر شامل لهما
كجانسة الانسان للفرس في الحيوانية ثم استوضح ذلك بقوله مثلا عجز الانسان
عن الاتيان بما يحتاج اليه وصف هو علة الحكم فيه تخفيف بدلالة النصوص
الدالة على عدم الخرج والضرر وهذا العجز عجز شامل لما ينشأ عن الفاعل وعن محل
الفعل وعن الخارج وهو الجنس العالي بالنسبة الى عجز الانسان وتحتة اجناس
متوسطة وهي العجز الناشئ عن الفاعل وعن محل الفعل وعن الخارج وتحت كل
جنس منهما جنس مثلا تحت العجز الناشئ عن الفاعل مطلقا اي عن اختيار او لا
عن اختيار حتى يشمل عجز المسافر والمحبوس جنس هو العجز الناشئ عن
الفاعل لا عن اختياره على ما يشمل عجز المحبوس وغيره وتحتة جنس ايضا هو
العجز بسبب اتقوى الظاهرة او الباطنة على ما يشمل عجز المريض وغيره وتحتة
جنس ايضا هو العجز بسبب عدم العقل على ما يشمل عجز الصبي والمجنون وتحتة
نوع وهو عجز الصبي والمجنون والصبي اعم من العاقل وغير العاقل لان عقله لا لم يكن
كاملا دخل تحت العجز بعدم العقل ويقابل كلا من هذه المراتب حكم فيتعلق

بالعجز بسبب عدم العقل حكم هو سقوط ما يحتاج الى النية كالعبادات
 ويتعلق بالعجز بسبب ضعف القوى حكم هو سقوط وجوب الحج والجهاد ويتعلق
 بالعجز الناشئ عن الفاعل بدون اختياره حكم هو سقوط المطالبة في الحال وهو
 وجوب الاداء في حق الصلاة ويتعلق بالعجز الناشئ عن الفاعل مطلقا حكم هو
 سقوط المطالبة في الحال في العبادات البدنية والرخص بقصر الصلاة ويتعلق
 بمطلق العجز الشامل لما نشأ من الفاعل او من المحل او من الخارج حكم فيه تحفيف
 في الجملة وهذا هو شرح كلامه وظهر منه المراد بقوله وهكذا في جانب الحكم
 والمعتبر عنده من مراتب الجنس في المناسبات المؤثر هو القريب وفي المناسبات
 الملازم مطلق الجنس والذي ظهر من كلامه ان المراد بالجنس ههنا هو الجنس
 المنطقي اعني الاعم المقول على النوع وفيه بحث وذلك لانه ذكر في السراج الهندي
 ان النوع الثاني اعني ما ظهر اثره في الوصف في جنس الحكم المدعى تعديته الى
 الفرع كقوله الثاني الثيب الصغيرة هذه صغيرة فثبت الولاية لوليها على نفسها
 بالقياس على الولاية في ما لها فان الولاية على النفس من جنس الولاية على المال
 لا من عينه فيكون من النوع الثاني ثم قال لو قسمنا الفارة والحية وسائر سواكن
 البيوت على سور الهرة في سقوط النجاسة بعلته الطوف كان من قبيل النوع
 الاول اي ما ظهر اثره في عين الحكم لان الشرع اعتبر عين الطوف في عين
 سقوط النجاسة مع قطع النظر عن خصوص المحل ولو قسمنا ههنا على سقوط حرج
 الاستئذان فيما لم يملك ايمانا بعلته الطوف ايضا كان من النوع الثاني لان
 حرج الاستئذان من جنس حرج النجاسة لا من عينه فكان من قبيل ما ظهر
 اثره في عينه في جنس الحكم لا في عينه هذا كلامه فظهر منه ان المراد بالجنس ههنا
 بمعنى المجانسة في المعنى الاعم لا بمعنى الجنس المنطقي فان الولاية على النفس ليس
 مقولا اعم على الولاية على المال وكذا حرج الاستئذان ليس مقولا على حرج
 النجاسة لكنهما ينجسان في مطلق الولاية والحرج وههنا كذا صرح به
 في التقرير وقال وكانهم ارادوا من الجنس ههنا المجانسة لان حرج الاستئذان
 ليس بمقتول على حرج النجاسة حتى يكون جنسا لها مقولا عليهم لكنهما يستندان
 في مطلق الحرج فتجانسا فيه ثم قال قيد بعضهم الجنس في هذا النوع بالجنس
 القريب لكن الاولى الاطلاق فان الاخوة من الابوين تؤثر في تقديم الاخ من
 الابوين على الاخ من الاب في ولاية النكاح الحاقا له بتقديمه في الارث فان
 الشرع اعتبر عين وصف الاخوة من الابوين في جنس هذا الحكم لا في عينه فان

(قال النوع في النوع) أي فبال أن تأثير نوع
الوصف في نوع الحكم (كما صغر في الولاية
على النفس) كما يقال في الثيب الصغيرة أنها
صغيرة فتثبت الولاية على نفسها في النكاح
كالبكر الصغيرة يجامع الصغر فقد ظهر أثر
عن هذا الوصف وهو الصغر في عين الحكم
التي تعد به وهو الولاية على النفس
بالاجماع والمقصود التمثيل فلا ينافيه التركيب
(والجنس في الجنس كسقوط الزكاة عن
الصبي) فإن العجز بواسطة عدم العقل الذي
هو جنس لنوع الصبي مؤثر في سقوط ما يحتاج
إلى النية وهو جنس لسقوط الزكاة (والنوع
في الجنس كسقوطها) أي الزكاة (عن
لا عقل له) فإن العجز بواسطة عدم العقل مؤثر
في سقوط ما يحتاج إلى النية وهو جنس
لسقوط الزكاة (والجنس في النوع كعدم
دخول شيء في الخوف في عدم فساد الصوم)
فإن الاحتراز عن شهوة البطن والفرج
الذي هو جنس لعدم الدخول مؤثر في عدم
فساد الصوم (وقد يتركب البعض من
الأربعة مع البعض فتصير الأقسام البسيطة
والتركيب خمسة عشر أربعة البسيطة) حاصلها
من ضرب الاثنين في الاثنين لأن الاعتبار
في جانب الوصف هو النوع والجنس وكذا
في جانب الحكم (والباقي) وهو أحد عشر
(التركيب) لأن التركيب إما رباعي أو ثلاثي
أو ثنائي أما الرباعي فواحد فقط وأما الثلاثي
فأربعة لأنه إنما يصير ثلاثيا بنقصان واحد
من الرباعي فذلك الواحد إما اعتبار النوع
في النوع

الاحتمال من الابوين نوع واحد في الموضعين والتقديم في الارث نوع مختلف
للتقديم في الولاية لكنهما متشاركان في جنس التقديم كذا في السراج (قوله
فتثبت الولاية) أي لوليها (قوله كالبكر الصغيرة) إشارة إلى أنه لو ليس
ثبوت الولاية على الثيب الصغيرة في النكاح على ثبوت الولاية في مالها لسكان
من قبيل تأثير النوع في الجنس على ما ذكرناه آنفا (قوله فلا ينافيه التركيب)
يعني أن الشرع كما اعتبر عن الصغر في عين الولاية على النفس كذلك اعتبر عنه
في جنس الولاية وجنسه في جنسها ووجهه في عينها فيكون من المركب الرباعي
لجنس المقصود التمثيل فلا يضر احتمال التركيب وفي التلويح اعتبار النوع
في النوع يستلزم التركيب الرباعي البتة واعتبار النوع في الجنس أو عكسه يستلزم
التركيب الثنائي (قوله كسقوط الزكاة عن الصبي) أي كثنائية جنس الوصف
في جنس سقوط الزكاة عن الصبي في كلامه حذف (قوله لنوع الصبي) أي
لنوع صغر الصبي (قوله كعدم دخول شيء) أي كجنس عدم دخول شيء وهذا
الاحتراز عن شهوة البطن والفرج في كلامه حذف مضاف (قوله أما الرباعي
فواحد فقط) وهذا النوع أقوى الأنواع لأن قوة الوصف باعتبار التأثير والتأثير
بحسب اعتبار الشارع فكلما كثرت اعتبار قوى الآثار فيكون المركب أقوى
من البسيط والمركب من أجزاء أكثر أقوى من المركب من أجزاء أقل فمدخل فيه
اعتبار النوع في النوع ثم لا يخفى عليك أن كل ما ثبت تأثير عنه في عين الحكم
يصح مثاله وقد مثله في التلويح بالسكر فإن عينه مؤثر في الحرمة وكذا جنسه
الذي هو إتيان العداوة والبغضاء مؤثر في الحرمة ثم عين السكر مؤثر في وجوب
الزاجر الذي هو عدم من الأخرى كالحرمة والله نيوي كالحمد ثم لما كان السكر
مظنة للتعدي صار المعنى المشترك بينهما وهو إتيان العداوة والبغضاء مؤثرا
في وجوب الزاجر أيضا (قوله فالباقي اعتبار الجنس في الجنس والنوع
في الجنس والجنس في النوع) مثاله كالتييم عند خوف فوت صلاة العيد فإن جنس
الوصف هو العجز بحسب الحمل مما يحتاج إليه شرعا مؤثر في الجنس أي في سقوط
الاحتياج وهو جنس التيم وفي عين التيم أيضا قوله تعالى فمجدوا ماء قميموا
أفامة لأحد العتامة أم الآخرة أيضا عدم وجدان الماء وهو نوع العجز مؤثر
في جنس التيم وهو عدم وجوب استعماله وسقوط الاحتياج إليه لكن نوع
الوصف وهو خوف فوت صلاة العيد لا يؤثر في نوع الحكم أي في التيم من حيث
أنه تيم (قوله فالباقي النوع في النوع والنوع في الجنس والجنس في النوع)

مثاله كمال الخيض علة لحرمة الصلاة فهذا تأثير النوع في النوع وايضا علة
للجنس وهو حرمة القراءة اعم من ان يكون في الصلاة او خارجها والجنس الخيض
وهو الخروج من السبيلين تأثير في حرمة الصلاة لكن ليس له تأثير في الجنس وهو
حرمة القراءة مطلقا (قوله فبالباقي النوع في النوع والجنس في الجنس والجنس
في النوع) مثاله الخيض في حرمة القربان فانه تأثير النوع في النوع وحيث
وهو الاذى علة ايضا لعين حرمة القربان والجنس ايضا وهو وجوب الاعتزال
(قوله فبالباقي النوع في النوع والجنس في الجنس والنوع في الجنس) مثاله التيمم
اذ لم يجد الا ماء يحتاج الى شربه فان العجز الحكيم بحسب المجل عن استعمال
ما يحتاج اليه شرعا مؤثر في سقوط الاحتياج وهذا تأثير الجنس في الجنس
ثم النوع مؤثر في النوع ايضا بقوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا غلى ما ذكر وايضا
عدم وجدان الماء وهو النوع مؤثر في الجنس اي في عدم استعماله دفعا للهلالة
لكن الجنس غير مؤثر في النوع لان العجز المذكور لا يؤثر في التيمم من حيث انه
تيمم (قوله ان تركب مع اعتبار الجنس في النوع) مثاله طهارة سور الفارة
فان عين الطوف علة لعين الطهارة لقوله عليه السلام انها من الطوافين
وبخسها ايضا وهو مخالطة نجاسة يشق الاستئناس عنها علة للطهارة كباذن الغلوات
(قوله او النوع في الجنس) مثاله افطار المريض فان عين المرض مؤثر في جنس
الحكم وهو التخفيف في العبادة وكذا يؤثر في عين الافطار بسبب الضرر (قوله
او الجنس في الجنس) مثاله كولاية النكاح في الجنون جنونا مطبقا فانه من
حيث انه عجز بسبب عدم العقل مؤثر في مطلق الولاية وهو جنس الحكم ثم انه من
حيث انه عجز دائم بسبب عدم العقل علة لولاية النكاح للحاجة بخلاف الصغير
فانه من حيث انه صغير لا يوجب هذه الولاية (قوله ان تركب مع اعتبار النوع
في الجنس) كخروج النجاسة مطلقا فانه مؤثر في وجوب الوضوء ثم خروجهما من
غير السبيلين وهو النوع مؤثر في وجوب ازالة النجاسة وهو الجنس (قوله
او الجنس في الجنس) كالولاية في مال الصغير فان العجز لعدم العقل مؤثر في مطلق
الولاية وهو الجنس ثم هو اي العجز مؤثر في الولاية في المال للحاجة الى بقاء النفس
وهي النوع (قوله ان تركب مع اعتبار الجنس في الجنس) كفا في عدم الصوم
على الصبي والجنون فان العجز لعدم العقل مؤثر في سقوط العبادة للاحتياج
الى النية ثم الجنس وهو العجز بجلل في القوى مؤثر في الجنس ايضا وهو سقوط
العبادة (قوله وتعرف العلة بالدوران) انفق القائلون بالدوران على انه دليل

على

قال باقي اعتبار الجنس في الجنس والنوع
في الجنس والجنس في النوع واما الجنس
في الجنس فالباقي النوع في النوع واما النوع
في الجنس فالباقي النوع في النوع والجنس
في الجنس فالباقي النوع في النوع واما العكس
في الجنس والجنس في النوع والجنس في الجنس
فالباقي النوع في النوع والجنس في الجنس
والنوع في الجنس والجنس في النوع واما الثاني
فقسمة لان اعتبار النوع في النوع او النوع
مع اعتبار الجنس في النوع او النوع في الجنس
او الجنس في الجنس يحصل ثلاثة ثم اعتبار
الجنس في النوع ان تركب مع اعتبار النوع
في الجنس او الجنس في الجنس يحصل اثنان
ثم اعتبار النوع في الجنس ان تركب مع اعتبار
الجنس في الجنس يحصل واحد والجموع ستة
فالجموع احد عشر ومثله الاقسام مذكورة
في المطولات (قيل وتعرف العلة بالدوران
وهو الوجود عند الوجود) اي وجود الحكم
عند وجود الوصف ويسمى الطرد (وزاد
البعض) على الوجود عند الوجود (العدم
عند العدم) ويسمى الطرد والعكس (وزاد
البعض عليهم ما قيام النص في الحائين) اي
حال وجود الوصف وحال عدمه (و) الحال انه
(لاحكم له) اي للنص وذلك لدفع احتمال
اضافة الحكم الى الاسم وتعين اضافته الى
معنى الوصف فانا قد وجدنا وجوب الوضوء
دائرا مع الحدث وجودا وعدمه والنص موجود
حال وجود الحدث وحال عدمه ولا حكم له
لان النص يوجب انه كلما وجد القيام الى
الصلاة وجب الوضوء وكلام يوجد فيجب

على صحة العلة من غير ملائمة وتأثير لكنهم اختلفوا في تفسيره فقال بعضهم هو
الوجود عند الوجود في جميع الصور ويسمى بالطرد ايضا وزاد بعضهم على ذلك
العدم مع العدم وسموه بالدوران وجودا وعدمًا والطرد والعكس ثم اختلف
هو لا فقال بعضهم انه دليل قطعي واليه ذهب المعتزلة وقال بعضهم ظني واليه
ذهب بعض اهل الاصول واكثر الجدلين وزاد بعضهم على الطرد والعكس
ان يكون النص قائما في الحالين اى حال وجود الوصف وحال عدمه لكن لا يكون
الحكم مضافا الى النص بل الى الوصف واستدلوا عليه اى على اشتراط قيام النص
في الحالين مع عدم ثبوت حكمه بانه لو لم يقم النص في الحالين مع عدم حكمه لتوهم
اضافة الحكم الى اسم المنصوص عليه دون معنى الوصف كاضافة الحرمة الى
اسم الخمر حيث اذا اشتد العصير ويسمى خمر احرم واذا زالت الشدة واسم الخمر بان
يصير خلا زالت الحرمة واذا قام النص في الحالين مع عدم حكمه علم ان الحكم
مضاف الى المعنى دون النص وذلك انا قد وجدنا وجوب الوضوء آثرا مع الحدث
وجودا وعدمًا والنص وهو قوله تعالى اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا الاية موجود
في الحالين مع عدم حكمه وهو وجوب الوضوء عند القيام الى الصلاة وعدم
وجوبه عند عدم القيام على المذهبين فانه غير ثابت في الحالين على ما بينه الشارح
فعلم من ذلك علوية الحدث اذ لو لا ذلك بل كان الحكم مضافا الى النص لما اختلف
عنه كالم يختلف الحرمة عن اسم الخمر واستدلوا بالفرقة الاولى بان علل الشرع
امارات غير موجبة وما هو كذلك لا حاجة فيه الى بيان معنى معقول فلا حاجة لنا
في القياس الى معنى معقول اما الاولى فلانها اعلامات لا موجبات لان الموجب
في الحقيقة هو الله تعالى واما الثانية فلان كل ما هو علامة لم يشترط ان يكون
معقول المعنى بل يشترط ان يتميز عن سائر الاوصاف بدليل قطعي او ظني والدوران
يصح لذلك التمييز لان الدوران مسموحا حصل ولم يمنع مانع من العلوية حصل العلم
او الظن عادة بان المدار على الدائر ولان عدم الاطراد وهو النقص دليل فساد
العلة فيكون الاطراد دليل صحتها هذا هو دليل الفرقة الثانية ايضا واجاب عنه
اصحابنا بانه لا بد في القياس من وصف صالح للعلوية على ما تقدم ولا شك ان كل
وصف ليس بصالح للعلوية بل لا بد له من وصف يتميز من سائر الاوصاف ولا يتميز ذلك
الا بدليل مؤثر وهو الاجماع على علوية النص او المناسبة على ما ذكرنا وما قولهم
ان علل الشرع امارات لا مؤثرات قلنا سلمنا انها امارات في حقه تعالى لكنها
ليست بشاهد ولا دليل بالنسبة اليه تعالى وانما هي دليل وشاهد بالنسبة اليها

واما عند القائلين بالمفهوم فظاهر واما عندنا
فلان الاصل هو العدم على ما مر في مفهوم
المخالفة وموجب النص غير ثابت في الحالين
اما حال عدم الحدث فان ظاهر النص يوجب
انه اذا وجد القيام مع عدم الحدث يجب
الوضوء وهذا غير ثابت واما حال وجود الحدث
فلانه ينبغي انه اذا لم يقم الى الصلاة مع وجود
الحدث لا يجب الوضوء اما عند القائلين
بالمفهوم فلان هذا المصمم مدلول النص
واما عندنا فلان عدم وجوب الوضوء وان
كان بناء على العدم الاصلى لكن جعل هذا
الحكم حكم النص مجازا حيث عبر بعدم
الوجوب المستند الى النص عن مطلق عدم
الوجوب وهذا ايضا غير ثابت فعلم من ذلك
علية الحدث اذ لو لا ذلك لما اختلف الحكم عن
النص (لان الله لم يشرعية امارات فلا حاجة
الى معان تعقل قلنا) ذلك في حقه تعالى واما
في حقنا فلا احكام مستندة الى العلل
كاستناد المالك الى الشرع والقصاص الى القتل
فحينئذ لا بد من التمييز بين العلل والشروط وانما
ذلك بمعنى تعقل (والدوران مطلقا) اي سواء كان
الوجود عند الوجود او معه العدم عند العدم
(لا يفيد العلية) لجواز ان يكون ذلك باتفاق
كلتي او لا لزوم تعاكس او يكون المدار لازم
العله او شرط او مساويا لها فلا يفيد ظن العلية
(والقيام) اي قيام النص في الحالين ولا حكم له
(نادر فلا يجعل اصلا في الباب) اي باب
القياس الذي ينبغي عليه الحكم بالاحكام
الشرعية

وهي بالنسبة اليها مؤثرات لا امارات لان الاحكام عندنا مستندة الى العمل دون
الشرع انما كاستناد المالك الى الشرع والقصاص الى القتل والحل الى النكاح
والحرمة الى الطلاق فاذا كانت الاحكام مستندة الى العمل شرعا بالنسبة اليها
لا الى الشرع انما لا بد من التمييز بين العلل والشروط وانما ذلك بمعنى تعقل
لا بمجرد الدوران سواء كان بمعنى الوجود عند الوجود او بمعنى الوجود عند
الوجود والعدم عند العدم لان الشرط تراحم العلل في هذين المعنيين اي
في الوجود عند الوجود وفي الوجود عند الوجود والعدم عند العدم فان الدوران
كما يوجد مع العلة يوجد ايضا مع الشرط فان وجوب الزكاة كما يدور مع الماء
يدور ايضا مع الخول وجودا وعدمه ولو سلم انه لا تراحم العلة في الدوران بل
يخص الدوران بالعلة لكن يجوز ان يكون ذلك باتفاق كلتي او لا لزوم تعاكس من
الطرفين او يكون المدار لازم العلة او شرط او مساويا لها لا نفس العلة فلا يفيد ظن
العلية لانها احتمال واحد وهذه احتمالات كثيرة (قوله لكن جعل هذا الحكم
حكما) جواب عما يقال ان هذا الاشتراط لا يصح عند من لا يقول بمفهوم
المخالفة اذ لا يكون النص قائما عند عدم الوصف المنصوص علة ولا يكون له
حينئذ موجب لا نفيا ولا اثباتا ولا تناولا اصلا مثلا اذا لم يقم الى الصلاة لم يتناول
النص المذكور الا عند القائلين بمفهوم المخالفة واما عند غيرهم فيكون عدم
وجوب الوضوء مبنيا على عدم دليل الوجوب فيجعل من حكم النص المذكور
مجازا حيث عبر بعدم الوجوب المستند الى النص عن مطلق عدم الوجوب وهذا
غير ثابت (قوله والقيام) اشارة الى الجواب عن الفرقة الثالثة وذلك ان ما
اشتراط ومن قيام النص في الحالين من غير حكم امر لا يوجد الا نادرا فلا عبرة
بالساد في احكام الشرع فكيف يجعل اصلا فيما هو من ادلة الشرع بان يبنى عليه
ثبوت العلية على ان وجوده بطريق الندرة في آية الوضوء ممنوع لانا لان سلم قيام
هذا النص بدون حكمه حال انتفاء الحدث وانما يلزم ذلك لو لم يكن النص مقيدا
بالحدث ومفيدا وجوب الوضوء بشرط وجود الحدث لكنه كان كذلك لوجهين
احدهما ان اشتراط الحدث في وجوب البدل وهو التيميم بقوله تعالى او جاء احد
منكم من الغائط اشتراط له في وجوب الاصل وهو الوضوء اذ البدل لا يفارق
الاصل في سببه لانتفاءهما فيه فان السبب في الوضوء والتيميم هو الحدث وانما
يفارقه بحاله بان يجب في حال لا يجب فيها الاصل وبالجمله انه لما رتب وجوب التيميم
على وجود الحدث عند قدما فهم ان وجوب التوضي بالماء رتب على الحدث

ايضا اذ العمل بظاهر النص متعذر لاقتضائه وجوب التوضي عند كل قيام
وفي كل ركعة فلا يتصور اداء الصلاة فلا بد من اضممار اى اذا قمتم من مضاجعكم
او اذا اردتم القيام الى الصلاة محدثين والقيام من المضجع كناية عن التنبيه من
النوم والنوم دليل الحدث قال في التلويح فعلى الاول يكون ذكر الحدث بطريق
دلالة النص واما على الثاني فالظاهر انه من قبيل المضمحل واطلاق دلالة النص
عليه اما لغوى بمعنى انه يفهم من النص انه من قبيل المشاكلة او التغليب
او باعتبار ان القيام من المضجع انما يدل على النوم دلالة لا عبارة وهذا انبى انتهى
وفيه امر لان نحر الاسلام جعل الاول من قبيل ذكر الحدث بصيغة النص والثاني
بدل لانه حيث قال ان وجود النص بدون حكمه في آية الوضوء غير مسلم لان
الحدث لم يثبت في باب الوضوء بالتعليل بل بدلالة النص وصيغته اما الصيغة
فلانه ذكر التيمم معلقا بالحدث والنص في البديل نص في الاصل لانه يفارقه
بجمله لا بسببه واما الدلالة فتقوله اذا قمتم الى الصلاة اى من مضاجعكم وهو كناية
عن النوم والنوم دليل الحدث انتهى قوله وصيغته عطف على دلالة النص لا على
النص واختلف شراحه فقال بعضهم ليس المراد بدلالة النص ما هو المصطلح من
دلالة النص بل المراد به ثبوته بمضمحل النص والمراد بالثبوت بالصيغة هو ان لفظا
من الفاظ النص يدل على المراد فانه تعالى لما ذكر الاحداث ثم ذكر عدم الماء
بقوله فلم تجدوا ماء ثم رتب الحكم على وجود الحدث عند عدم الماء عرف بصيغة
هذا الكلام ان الامر بالتوضي عند وجود الماء مرتب على الحدث ايضا على
ما صرح به في الكشف وقال بعضهم المراد بالثبوت بالصيغة هو دلالة النص
المصطلح عليها واسماها بالصيغة لانها بتوسط اللفظ فان قيل اذا كان الحدث مرادا
في آية الوضوء على ما ذكرتم كما هو مراد في التيمم فما وجه اختيار النظم على هذا
الوجه بل قضية الاصلية والبديلية تقتضى ان يصرح بالحدث في وجوب الوضوء
ويكتفى بالدلالة في وجوب التيمم فلم عكست القضية اجيب عنه بوجهين الاول
ان الماء مطهر بنفسه فاجاب استعماله دال على وجود النجاسة الحكمية المفترقة
الى ازالته بخلاف ايجاب استعمال التراب فانه ملوث لا يقتضى سابقة حدث
فصرح معه بالحدث الثاني ان ترك التصريح بالحدث في نص الوضوء اشارة
الى ان الوضوء سنة عند كل صلاة وان لم يكن محدثا نظرا الى ظاهر اطلاق الامر
وتحقيقه انه قد علم بدلالة النص والاجماع عدم وجوب الوضوء عند القيام الى
الصلاة بدون الحدث فيحمل على ايجاب عند الحدث عملا بحقيقة الامر وعلى

النسب عند عدم الحدث علانها هو اطلاقه وانما تارة هذا الايمان في آية الغسل حيث ذكر فيه الحدث بقوله تعالى وان كنتم جنبا لابتغوا من الغسل لا يسر لاسكل صلاة بل للجمعة والعيد فقط فصرح معه بذكر الحدث فان قيل فعلى ما ذكر يلزم ارادة معنيين مختلفين اعني الايجاب والنسب لا بطريق الكتابة من لفظ واحد وذلك محال قلنا لاننا انما جمع بينهما في الارادة في حالة واحدة بل هو الايجاب اذا كان محذورا والنسب اذا لم يكن محذورا وصق كان احدهما مرادا انتفى الآخر وهذه الابحاث كما بناء على ان سبب الوضوء هو الحدث واما على تقدير كون السبب هو الارادة فلا تنشئ هذه الابحاث (قوله كالتعليل) اي حكم التعليل ولو قال فكذلك حكم التعليل عندنا لكان اظهر تأمل (قوله من ادفا) لوقال مسلويا لكان اولي (قوله حيث يجوز التعليل بالفاصرة) اي مع عدم التعدية فيها (قوله فلا تعليل اتفاقا) وذلك لان حكم التعليل اما التعدية كما هو مذهبنا او يتعلق حكم النص بالعلة كما هو مذهب الشافعي ولا تصور التعدية في اثبات السبب والشرط والحكم ابتداء وهو ظاهر ولا يتعلق حكم النص بالعلة لعدم النص فيها فبطل التعليل اتفاقا ثم لا يخفى ما في تقرير المصنف لان المفرع عليه ليس بانفلاقي بل على مذهبه (قوله لا يتصور حينئذ) اي حين ارادة الاثبات ابتداء لان معناه تعدية الحكم من الاصل الى الفرع ولم يوجد ذلك في الاثبات ابتداء (قوله الى اثبات الشرع بالرأى) اما في اثبات السبب فظاهر واما في اثبات صفته فلان السبب لما لم يعمل بدون صفته كان اثباته بالتعليل بمنزلة اثبات السبب بالرأى وهذا باطل (قوله لان هذا) اي اثبات الشرط اوصفته (قوله ابطال الحكم الشرعي) لان الحكم كان ثابتا قبل الشرط وبعد ما شرط له كان متعلقا ومعدوما قبل وجوده وصفته الشرط بمنزلة الشرط يتوقف الحكم عليها كما يتوقف على الشرط (قوله مع ما سبق) من عدم تصور التعليل (قوله واختلاف في تعدية السببية والشرطية) واعلم ان جملة ما يقع التعليل لاجله على ما ذكره نفع الاسلام اربعة اقوال اثبات السبب ابتداء ووصفه الثاني اثبات الشرط او وصفه انما اثبات الحكم او وصفه ابتداء الرابع تعدية حكم مشروع معلوم بصفته الى محل آخر مماثلة في التعليل والتعليل للاقسام الثلاثة الاول باطل لان في اثبات السبب وصفته اثبات الشرع بالرأى وفي اثبات الشرط وصفته ابطال الحكم الشرعي ونسخه بالرأى مع عدم تصور معنى التعليل فيه ما وصدق كذلك في اثبات الحكم وصفته ابتداء اثبات الشرع بالرأى لما فيه

(واما حكمه) اي القياس (فالتعدية اتفاقا) بيننا وبين الشافعية (كالتعليل عندنا) فان حكم التعليل عندنا هو التعدية لكونه من ادفا للقياس خلافا لشافعي حيث يجوز التعليل بالفاصرة ولم يجوز في السابق وان كانت التعدية حكما للتعليل لازماله (فلا تعليل) اتفاقا (لا ثبات السبب ابتداء) كاحداث تصرف موجب للملك (او وصفه) ابتداء كاثبات السوم في الانعام لان التعليل لا يتصور حينئذ كما ينظم لمن يلاحظ معناه ولو سلم فيؤدي الى اثبات الشرع بالرأى (ولا) لا ثبات (الشرط) الحكم شرعي بحيث لا يثبت ذلك الحكم بدون كاشم ودفي النكاح (او وصفه) ككوتهم رجالا لان هذا ابطال الحكم الشرعي ونسخه بالرأى مع عدم تصور التعليل كما هو (ولا) لا ثبات (الحكم) كصوم بعض اليوم (او وصفه) كصفة الوتر لانه نصب احكام الشرع بالرأى فلا يجوز مع ما سبق (بل) التعليل انما هو (التعدية حكم شرعي من) الاصل (الثابت بالنص او الاجماع الى فرع هو نظيره) باتفاق بين اصحابنا (واختلاف في تعدية السببية والشرطية) بمعنى انه اذا ثبت نص او اجماع كون الشيء سببا او شرطا للحكم شرعي فعمل يجوز ان يجعل شيء آخر علة او شرطا لذلك الحكم قياسا على الشيء الاول عند تحقق شرائط القياس مثل ان تجعل اللواطة سببا لوجوب الجدة قياسا على الزنى وتجعل النية في الوضوء شرطا للصحة قياسا على النية في التيمم فذهب كثير من علماء المذهبين الى امتناعه وبعضهم الى جوازها وهو اختيار نفع الاسلام

من الابطال والنسخ بالرأى ولان التعليل شرع مدركا لاحكام الشرع
 لا مدفعيها ولانه لا بد في التعليل من اصل صالح للتعليل ليشعدي حكمه
 الى الفرع ولم يوجد في هذه الاقسام الثلاثة لان الفرض في الاثبات ابتداء
 اي بدون اصل صالح للتعليل في اعتبار الشرع حتى لو وجد اصل صالح للتعليل
 في الشرع يجوز القياس في هذه الاقسام فاذا بطل التعليل لهذه الثلاثة بقي
 التعليل الرابع فصار الحاصل ان التعليل لا يثبت العلة او الشرط او الحكم
 اوصفاً له ابتداء باطل بالاتفاق ولا يثبت حكم شرعي بطريق التعدية من اصل
 موجود في اعتبار الشرع بنص او اجماع جائز بالاتفاق واختلفوا في التعليل
 لاثبات السبب او الشرط اوصفتها لا ابتداء بل بطريق التعدية من اصل ثابت
 في الشرع بمعنى انه اذا ثبت بنص او اجماع كون الشيء سببا او شرطا لحكم شرعي
 فهل يجوز ان يجعل شيء آخر سببا او شرطا كذلك قياسا على الشيء الاول عند
 تحقق شرائط التعليل والقياس وصوره في اللواطة مع الزني بان الزني شرع سببا
 للعدو فهل تكون اللواطة ايضا سببا للحد قياسا على الزني وفي النية في الوضوء
 مع النية في التيمم بان النية في التيمم شرط للصحة الصلاة بالنص فهل تكون
 في الوضوء ايضا شرطا لصحته قياسا على النية في التيمم منعه عامة اصحابنا
 والمحققون من اصحاب الشافعي وجوزه بعضهم واختاره غير الاسلام من اصحابنا
 واحتج المانعون بوجوه الاول انه مناسب مرسل فلا يعتبر اما الاول فلان الفرع
 كاللواطة والنية في الوضوء مثلا ووصف مرسل لان الفرض تغيير الوصفين اي
 الفرع والاصل والوصف الذي فرضناه اصلا كالزني والنية في التيمم قد شهد له اصل
 باعتباره في الشرع لان سببتيهما ثابتة بالنص ولم يشهد للفرع اصل باعتباره في
 الشرع فيكون مرسلا واما الثانية فلان المرسل اما غريب او معلوم الالغاء او ملام
 والا ولان لا يقبلان بالاتفاق والثالث لا يقبل على الاصح وانما قبله الامام والغزالي
 على ما تقدم الثاني ان علة الاصل وهي حفظ النسب في الزني والانباء عن النية
 في التيمم مثلا من تنقية في الفرع اذ لا نسب في اللواطة حتى يحفظ بالحد وكذا الانباء
 في الوضوء بخلاف التيمم فانه لغة هو القصد يقال تيممت اي قصدت واذا انتفى
 علة الاصل في الفرع امتنع القياس لعدم الجامع الثالث الوصفان اما ان يكون
 بينهما جامع اول فان لم يكن فلا قياس لعدم الجامع وهو ظاهر وان كان فاما ان
 يصلح ذلك الجامع مناسبا للحكم او لا يصلح فان صلح فقد استغنى عن الالتفات الى
 الوصفين وصار القياس في الحكم المرتب على ذلك الجامع فانحدد الحكم والسبب

والفرض انهما متعددان مثلا اذا ثبت ان ايلاج فرج في فرج مشتبه طبعيا محرم شرعا يصلح سببا للحكم صار القياس في وجوب الجلد في ايلاج اللواطة كما في ايلاج الزنى يجامع ذلك الوصف مع قطع النظر عن نفس اللواطة والزنى وسببهما فكان هناك حكم واحد وهو وجوب الجلد وسبب واحد وهو ذلك الوصف ولا تعدد في الحكم ولا في السبب والمفروض ان هنالك حكمتين الجلد والسببية وسببين الزنى واللواطة وان لم يصلح مناطا فلا قياس حاصله انه لا بد في القياس في الاسباب والشروط من ان يقول الزنى سبب للعد بوصف مشترك بين اللواطة ليمكن جعل اللواطة سببا ايضا للعد وحينئذ يكون الموجب للعد هو ذلك المعنى المشترك لان الفرض انه صالح لكونه مناطا له ويخرج الزنى واللواطة عن كونهما موجبتين للعد للاستغناء عنهما فلا قياس فيهما واحتج المجوزون بان القياس في الاسباب واقع والوقوع دليل الجواز وذلك لانه قدس سببية القتل بالقتل على سببية القتل بالحد وقيس سببية اللواطة على سببية الزنى واجيب بانه ليس محل النزاع لانه سبب واحد وهو القتل العمد العدواني وايلاج فرج في فرج محرم شرعا مشتبه طبعيا والقتل بالقتل والحد واللواطة والزنى ملغى فكان الاصل والفرع ثابتين بعلة واحدة وهي حفظ النفس وحفظ النسب وانما النزاع فيما اذا ثبت سببية احدهما بالنص والاجماع وسببية الاخر بالقياس عليه (قوله فظهر بهذا التقرير وجه صحة كلامه وان اعترف صاحب التنقيح اه) قال صاحب التنقيح نقلت هذا الفصل من اصول نحر الاسلام ولم ادر ما مراده فان اراد ان القياس لا يجري في الاسباب والشروط وصفاتها اصلا فهذا لا يصح وقد قال في آخر الباب وانما انكرنا هذه الجملة اذا لم يوجد له في الشريعة اصل يصح تعليله فاما اذا وجد فلا بأس به وان اراد انه لا يصح التعليل في هذه الامور الا اذا كان لها اصل في الشرع فلا معنى لتخصيص هذه الامور بهذا الحكم ولا فائدة في تفصيلها بل يكفي ان يقول لا يصح القياس الا اذا كان له اصل وهذا المعنى معلوم من تعريف القياس فانه تعدية الحكم من الاصل الى الفرع بعلة متحدة والحق في اثبات العلة انه ان ثبت عليها معنى آخر يصلح للتعليل فكل شيء يوجد فيه ذلك المعنى يحكم بعليته لكن هذا لا يكون اثبات العلة بالقياس لان العلة في الحقيقة ذلك المعنى وان لم يثبت ذلك فلا لانه يكون تعاملا بالمرسل وهذا هو المختلف فيه انتهى قوله لان العلة في الحقيقة ذلك المعنى تفصيله ما ذكرناه في الوجه الثالث من وجوه المانعين وقوله وان لم يثبت اي وان لم يعلم ثبوت العلة في المقيس عليه بل وجد

قوله في هذا التقرير وجه صحة كلامه وان اعترف صاحب التنقيح بعدم دراية صاحب

مجرد مناسبة ذلك المعنى لعالية الحكم لا يصح الحكم بعلمية شيء آخر يوجد فيه ذلك
 المعنى المناسب قياسا على ما ثبت علميته بالنص أو الاجماع لانه تعليل بالمرسل
 اذ لم يثبت تأثير ذلك المعنى المناسب ولا ملائمته مثلا ان علمية الزنى للعدو ثبتت
 بالنص والاجماع لكن لم يثبت ان علميته للعدو مبني على معنى آخر يشمله الزنى حتى
 يقاس عليه شيء آخر يشتمل على ذلك المعنى فيحكم بالقياس على سببية شيء آخر
 لذلك الحكم ايضا وهذا معنى ما قاله الشارح المحقق في شرح المختصر ان علة سببية
 المقيس عليه وهي قدوم من الحكمة يتضمنها المقيس عليه منتفية في المقيس
 اعني للواطة اي لم يعلم ثبوت تلك الحكمة في المقيس لعدم انضباط الحكمة وتغاير
 الوصفين فيجوز اختلاف قدر الحكمة الحاصلة بهما واذا كان كذلك امتنع
 الجمع بينهما في الحكم وهو السببية لان معنى القياس الاشتراكي في العلة وبه يمكن
 التمييز في الحكم وقوله وهذا هو المختلف فيه اي يجوز عند من يقول بصحة
 التعليل بالمرسل ولا يجوز عند من يشترط التأثير او الملازمة ثم وجه ظهور صحة
 كلام فخر الاسلام بما ذكره الشارح انه حمل مراد فخر الاسلام من قوله ان التعليل
 للقسام الثلاثة الاول باطل على التعليل لاثباتها ابتداء لا بطريق التعدية وبه
 وفق بين كلاميه (قوله فصل) في الاستحسان وهو في اللغة عد الشيء حسنا
 واختلافوا في معناه العربي قيل هو دليل يتقدح في نفس المجتهد يعسر عليه التعبير
 عنه وقيل هو العدول عن قياس الى قياس اقوى وقيل هو العدول الى خلاف
 الظن لدليل اقوى وقيل هو تخصيص القياس بدليل اقوى منه وقيل وهو المروى
 عن الكرخي هو العدول في مسألة عن مثل ما حكم به في نظائرها الى خلافه لوجه
 هو اقوى حاصله هو العدول الى خلاف النظر لدليل اقوى منه وقيل وهو المروى
 عن ابي الحسين البصري هو ترك وجه من وجوه الاجتهاد غير شامل شمول
 الاقلاظ لوجه هو اقوى منه وهو في حكم الطاري على الوجه الاول واحترز
 بقوله غير شامل عن ترك العموم الى الخصوص وبقوله وهو في حكم الطاري
 عن القياس فيما اذا قالوا تركنا الاستحسان بالقياس يعني فلا يلزم في مثله
 ان يكون الاستحسان قياسا وبالعكس وقيل هو العدول عن حكم الدليل الى
 العادة لمصلحة الناس كدخول الحمام من غير تعيين زمان المكث ومقدار الماء
 المسكوب والاجرة وذلك على خلاف الدليل وعلى ما ذكره المصنف هو
 القياس الخفي لعدم سبق افهام المجتهد اليه ولا شك في قبول الاستحسان على هذه
 التعاريف اما على الاول فلان المتبادر من الاقتراح هو الثبوت والتحقيق

(فصل ان سبق الافهام) اي افهام
 المجتهدين اذا افهام العوام كالأوهام (الى
 وجه القياس) وهو المسمى قياسا جليا
 (بمختص باسمه) اي اسم القياس (والا)
 اي وان لم يسبق اليه وهو الذي يسمى
 قياسا خفيا (فبالاستحسان) وقد غلب
 اسم الاستحسان فها اصطلاح الاصول
 على القياس الخفي خاصة كما غلب اسم
 القياس على القياس الجلي تمييزا بين القياسين
 (وقد يسمى به) اي بالاستحسان (والا)
 اي اعم من القياس الخفي وهذه التسمية
 في الغرر شائعة (وهو) اي الاعم
 (دليل يقابل القياس الجلي وهو) اي دلالة
 الدليل

لا الشك والتردد والالزام بطلان الاستحسان اتفاقا والالزام باطل ادلائه اتفاقا
على بطلانه بل الاتفاق على قبوله وما نقل عن الشافعي انه قال من استحسنت فقد
شرع فعناء من اثبت حكمه مستحسن عنده من غير دليل شرعي فهو الشارح
لذلك الحكم لعدم اخذه من دليل شرعي واما الاستحسان الذي هو احد الادلة
الشرعية فلا نزاع في قبوله ومن نازع فقد ابطال الشرع واذا كان المراد بالانقذاح
بمعنى الثبوت يكون مقبولا عند صاحب هذا التعريف لا مردود او لا مترددا
على ما ظن لان ما ثبت في نفس المجتهد يجب العمل به واما على باقي التعاريف
الى السابغ فظاهر لان العمل بالاقوى واجب واما على السابغ فلان مستنده اما
العادة الجارية في زمن النبي عليه السلام فقد ثبت بالسنة او في زمن الصحابة
مع عدم انكارهم عليه فقد ثبت بالاجماع واما غير العادة فان كان نصا او قياسا
مما ثبت بحجته فقد ثبت بالنص والقياس وان كان شيئا آخر مما لم يثبت بحجته فهو
مردود بالاتفاق لكن هذا ليس بمحتمل والالزام بطلان الاستحسان بالاتفاق
والالزام باطل واما على تعريف المصنف فظاهر ايضا لان ما سمى بالقياس الخفي
مقبول عندهم ولم يضعوا فيه خلافا فان قيل انه يلزم على اصكثير التعاريف
المذكورة اعني ما ذكر فيه الاقوى ان يكون ترك الاستحسان بالقياس عدولا من
الاقوى الى الاضعف وذا باطل في الشرع اجيب بانه انما يكون العدول بانضمام
معنى آخر الى قياس به يصير ذلك القياس اقوى فلا يلزم المردود (قوله كما
في الاجارة) وهو قوله عليه السلام اعطوا الاجير حقه قبل ان يجف عرقه فان
الامر باعطاء الاجير دليل صحة عقد الاجارة وان اقتضى القياس عدم صحته لعدم
المعقود عليه وقت الاجارة اعني المنفعة وفي السلم قوله عليه السلام رخص
في السلم وفي اكل النامي قوله عليه السلام تم على صومك فانما اطعمك الله وسقاه
(قوله كما في الاستصناع) يعني خياقمه للناس تعاملا مثل ان يأمر انسانا
ليصنع له خفا مثلا بكذا وبين صفته ومقداره ولا يذكر له اجالا ويسلم اليه
الدرهم او لا يسلم فانه يجوز استحسانا والقياس عدم جوازه لانه بيع معدوم
في الحال (قوله لان المعبر هو التأثير) عمله لاوليتين اخريين لم يذكرهما
يعرف حالهما مما ذكره تأمل (قوله فانه نجس قياسا) وهذا لان السور
معتبر بالبحم والحكم هذه الطيور حرام كلحم البهائم فكذلك سورها نجسا ايضا
ليؤلفها من لحم نجس فان اختيار المحققين ان لحم سباع البهائم نجس لا يظهر
لذلك لان الحرمة فيها يصلح للغذاء اذ لم تكن للضرر او الاستحسان او الاحترام

(اما الاثر) كما في الاجارة والسلم وبقاء
الصوم في الاكل ناسيا (او الاجماع)
كما في الاستصناع (او الضرورة) كما في طهارة
الحياض والابار (او القياس الخفي وله)
اي للقياس الخفي (قسمان) الاول
(ما قوي تأثيره) الثاني (ما ظهر صحته
وخفي فساد) اي اذا نظر اليه بادي نظر
يرى صحته ثم اذا توصل حق التأمل علم
انه فاسد (وللقياس) الجلي ايضا
(قسمان) الاول (ما ضعف تأثيره
و) الثاني (ما ظهر فساد وخفي صحته
او اول الاول) اي القسم الاول من
الاستحسان (اولي من اول الثاني)
اي القسم الاول من القياس (وثاني
الثاني) اي القسم الثاني من القياس
(اولي من ثاني الاول) اي القسم الثاني
من الاستحسان لان المعبر هو التأثير
لا الظهور فالاول وهو ان يقع القسم
الاول من الاستحسان في مقابلة القسم
الاول من القياس كسور سباع الطير فانه
نجس قياسا على سور سباع البهائم ظاهر
استحسانا لانها تشرب بمقارها وهو
مخفم طاهر

آية النجاسة الا انه لما اجتمع في السبع ما لا يصلح للاكل وهو طاهر كالخلد والعظم
والعصب والشعر وما يصلح للاكل وهو نجس كاللحم والشحم كان اشبه بالدهن
الذي ماتت فيه فأرغفخل له ~~حسبكم~~ بين الطهارة والنجاسة الحقيقيةين بان حرم
أكله ونجس لعابه لكن جاز بيعه والاتصاع به ولم يجعلوا النجاسة سبعا الطير ايضا
بهذا الطريق لان الروايات انما وردت في سباع البهائم دون الطيور فاحتج فيها الى
القياس لكنه قياس ضعيف الاثر قليل العدة لقصوره التخييس في الفرع اعني
النجاسة وقد قابلته استحسان قوى الاثر يقتضي طهارة سورها لانها تشرب
بنقاها على سبيل الاحتياط والاحتياط والمقتضى عظم طاهر لانه ينافي لارطوبة فيه
فلا يتنجس الماء بملاقاه فيكون سورها طاهرا كسور الادنى والمأكول
لانعدام العلة الموجبة للنجاسة وهي الرطوبة النجسة في الالة الشاربة الا انه يكره
لما ان سباع الطيور لا تحتيز عن الميتة والنجاسة كالسجاسة المخلاة وسواكن
البيوت كراهة تحريم على اختيار الطعاري ونزبه على اختيار الكرخى وانما قلنا
اختيار الحقيقة لان بعض المشايخ من اصحابنا قال لم سباع البهائم يطهر بالذكاة
كالخلد وقد نص على ذلك في موضعين من الهداية لكن الصحيح عندهنا اختيار
الحققتين لان الحرمة في مثله آية النجاسة فعلى هذا الوصل ومعهم سبع مذبح
من سباع الوحش لا تجوز صلاته على ما نقل عن الفقيه أبي جعفر (قوله والثاني
وهو ان يقع اه) قال صاحب التوضيح في تعليقه في توجيه هذا انه لما جاز اقامة
الركوع مقام السجود ذكرنا ان في قوله تعالى ونحو را كعدا لما بينهما من المناسبة من
حيث اشتبهما على التعظيم والاحتفاء جاز اقامته مقامه فعلا ايضا لذلك
المناسبة وهذا قياس جلي سبق اليه الا فهم الان الاستحسان ان لا يتأدى
بالركوع كالسجدة الصلواتية لا يتأدى به لان الامر بالشئ يقتضي حسنه لذاته
فيكون مطلوب العيشه ولا يتأدى بغيره وهذا القياس خفي فيكون استحسانا فقدم
الاول عليه لكونه جليا وورده التفتازاني بان عدم تأدى المأمور به بغيره قياسا
على اركان الصلاة اظهر واجلي من تأديه به قياسا على جواز اقامة اسم الشئ
مقام اسم غيره ثم قال والا قرب ان يقال ان كلامهم مما لا يشبه الى آخر ما ذكره
الشارح (قوله كسجدة التلاوة) اي سجدة ما تلاه في الصلاة كما سيظهر لك
من كلامه (قوله هو العمل بالجواز) وذلك بان يجعل اعظم السجدة المذكورة
في حق سجدة التلاوة مجازا عن الركوع بالضرورة (قوله ينقسم عقلا تارة اه)
قال السراج الهندي ان كلام القياس والاستحسان امر شرعي لا يعتبر فيه

تارة باعتبار القوة والضعف (الى قوى
الانروضعيفه) فتكون الاقسام اربعة
(ولا يرجع الاستحسان) على القياس
في هذه الصور الاربع (عند التعارض)
بين القياس والاستحسان (الافى) صورة
واحدة وهى (ما اذا قوى اثره) اى اثر
الاستحسان (وضعف اثر القياس) واما
في الصور الثلاث الاخر فالقياس راجح
على الاستحسان اما اذا كان اثر القياس
اقوى فظاهر واما اذا تساوى في القوة
فالقياس يرجح اظهوره اوفى الضعف
فاما ان يسقط او يعمل بالقياس لظهوره
(و) ينقسم تارة باعتبار الصحة والفساد
(الى صحيح الظاهر والباطن و) الى
(فاسد ههنا) الى (صحيح الظاهر فاسد
الباطن و) الى (العكس) وهو فاسد
الظاهر صحيح الباطن وفي الجميع يكون
القياس جليبا على سبق الافهام اليه
والاستحسان خفيا بالاضافة اليه ويقع
التعارض على ستة عشر وجها حاصلة
من ضرب الاقسام الاربعة للقياس
في الاقسام الاربعة للاستحسان (فالاول
من القياس) وهو صحيح الظاهر والباطن
(يرجع على كل الاستحسان) لظهوره
(وثانيه) اى الثاني من القياس وهو فاسد
الظاهر والباطن (مردود) بالنسبة الى الشكل
لفساد ظاهره وباطنه (بقى الاخيران) من
القياس وهما صحيح الظاهر فاسد الباطن
والعكس (فالاول من الاستحسان)

الاما اعتبره الشرع ولهذا شرطنا التأثير والملازمة واكثر هذه الاقسام لم يمتد برعا
فلا معنى لاي راد ههنا قلت مقصوده بيان الاحتمالات مطلقا ولهذا قال ينقسم
عقلا فلا يضر ايراده واعلم ان كلام من المصيرين استقر آتى وحاصل التقسيم
بالاعتبار الاول ان كلامهما اما ان يكونا قوين الاثر او ضعيفي الاثر والقياس
قويا والاستحسان ضعيفا او بالعكس ففي الرابع يرجح الاستحسان
قطعا اقوة اثره وضعف اثر القياس والمعتبر قوة الاثر وضعفه مثاله مسألة سور
سباع الطير من الصقر والبارى على ما تقدم بيانه وفي الثلاثة الباقية متيقن عدم
ترجح الاستحسان واما ترجح القياس ففي القسم الاول والثالث متيقن
لا في القسم الثاني فانه يحتمل سقوط الاستحسان والقياس معا على ما اشار اليه
المشارح بقوله فاما ان يسقط فعلى هذا لا يخفى عليك ما في قوله واما في الصور
الثلاث الاخر فالقياس راجح على الاستحسان من الخلل بل الاول ان يقول
واما في الصور الثلاث الاخر فعديم ترجح الاستحسان متيقن ثم وقوع التعارض
في صورة القسم الاول اعني ان يكونا قوين الاثر بمذوع بل ممتنع على ما صرح به
في التوضيح حيث قال التعارض لا يقع بين قياس قوى الاثر واستحسان
كذلك قلت وكذا في القسم الثالث على ما سيظهر لك بيانه في التقسيم الثاني
فاذا لم يقع التعارض في هاتين الصورتين فلا وجه لقوله القياس راجح على
الاستحسان في هاتين الصورتين فبقى الثالث وهو ان يكون القياس قوى الاثر
والاستحسان ضعيف الاثر وله امثلة منها ما تقدم من مسألة سجدة التلاوة
في الصلاة هل تؤدي بالركوع او لا ومنها انه لو ادعى رجلان ارتكان عين
في يد رجل كل واحد يقول رهتنى بالف وقبضته واقاما البيضة في الاستحسان
يقضى بانه مرهون عندهما ويجعل كلامهما ارتكانا على الجهالة التاريخ
كما في الغرق والهدى وكما لو ادعى الشراء وفي القياس لم تقبل البيعتان وتترك
العين في يد ذي اليد لتعذر القضاء بالنصف لسكل واحد منهما التأديبه الى الشيوع
المانع من صحة الرهن وبالسكل لسكل واحد منهما ايضا استحالة ان يكون شئ
واحد رهن بعينه لزيد وان يكون بعينه رهن العمرو في زمان واحد وبالسكل لواحد
بعينه ايضا لعدم الاولوية فتعدى العمل بهما فتعين التساقط واخذنا بالقياس
لقوة اثره الباطن وهو ان كل واحد منهما ينبت عقدا لنفسه بتعنيته على حدة
يكون وسيلة الى مثل حقه في الاستيفاء ولم يرض بمزاجاة الاخر في ملك اليد
الحاصل بعقد الرهن وبالقضاء بالبيعتين ينبت عقدا واحدا يكون وسيلة الى شرط

حقه في الاستيفاء وهذا ليس عملا على وفق الحجة فترى كنهه بالقياس فان قيل لان سلم استحالة رهن كل العين لكل منهما كيف وقد صرح محمد انهما الوارثان عينا من رجل معا يجوز ذلك ويكون العين رهنا لكل منهما قلنا انما جاز هذا لانهم سارضا معا بذلك العقد وهو عقد واحد فيكون العين رهنا عند كل واحد منهما بحيث لو قضى دين احدهما كان لان اخراستهما جميعهما لان الرهن ههنا اضيف الى جميع العين في صفة واحدة برضاهما بخلاف ما نحن فيه لعدم رضى كل منهما بمزاوجة الاخر ومنها اذا وقع الاختلاف بين المسلم اليه ورب السلم في ذرعان المسلم فيه ففي القياس يتحالفان فيه نأخذ وفي الاستحسان القول قول المسلم اليه وجه الاستحسان ان المسلم فيه مبيع فالاختلاف في ذرعانه لا يكون اختلافا في اصله بل في حقه من حيث الطول والسعة وذلك لا يوجب التحالف في الاختلاف في ذرعان الثوب المبيع بعينه ووجه القياس انهما اختلاف في المستحق بعد السلم وذلك يوجب التحالف وهذا القياس وان خفي اثره لكنه قوي من حيث ان عقد السلم انما يعقد بالا وصاف المذكورة لا بالاشارة الى المعين فظهر ان الاختلاف ههنا في اصل المستحق بالعقد وذلك يوجب التحالف فان ذلك اخذنا بالقياس ومنها ان الرهن به هو المثل رهن بالمتعة في الاستحسان وهو قول محمد وفي القياس لا يكون رهنا وهو قول ابي يوسف وبه نأخذ لقوة اثره ومنها ان العبد اذا جرح جرحا خطا بغير مولاه بعد البرء فاختار الفداء ثم انتقضت الجراحة وسرت فداء او مات من ذلك الجرح يخير ايضا في الاستحسان وهو قول محمد وفي القياس لا يخير ويكون مختارا للدية وهو قول ابي يوسف ومنها غاصب العقار رضا من في الاستحسان وهو قول محمد وفي القياس ليس براضا وهو قول ابي يوسف وبه نأخذ لقوته ومنها لو ان اربعة شهدوا على رجل بالزنى وشهد عليه رجلان بالا حصان وامر القاضي برجه ثم وجد الامام شاهدي الا حصان عبيد بن اوريا عن الشهادة ولم يمت المرجوم بعد الا انه اصل بته جرائم في القياس ان يقام عليه حد الزنى وهو قول ابي يوسف ومحمد وبه نأخذ وفي الاستحسان يدرك عنه الحد ويسقط ما بقي فمهما اربعة شهدوا على رجل بالزنى فقتل القاضي عليه بجهد مائة ثم شهد شاهدان انه محصن ولم يكمل الجلد ففي القياس ان يبرجم وهو قول ابي يوسف ومحمد وبه نأخذ وفي الاستحسان لا يبرجم ومنها لو واصل المشتاق من مسأله الخصومة ثم لحق الموكل بدرا الجرب وفي الوكيل فان كان الوكيل وكيل المدعى لا يتعزل في الاستحسان وله حق الخصومة وينعزل

وهو صحيح الظاهر والباطن (برجح عليهما) لعينه ظاهرا وباطنا (وثانيه) اي ثاني الاستحسان وهو فاسد الظاهر والباطن (مردود) فساد ظاهرا وباطنا (بقي الاخيران) من الاستحسان وهما صحيح الظاهر فاسد الباطن والعكس (فالتعارض بينهما) اي بين اخيري الاستحسان (وبين اخيري القياس) وهما صحيح الظاهر فاسد الباطن والعكس (ان وقع مع تضاد النوع) بان يتحد القياس والاستحسان في صحة الظاهر وفساد الباطن والعكس (فالقياض اولى) لظهوره (وان) وقع التعارض (مع اختلافه) اي اختلاف النوع وهذا في صورتين احدهما ان يعارض صحيح الظاهر فاسد الباطن من الاستحسان فاسد الظاهر صحيح الباطن من القياس وثانيتهما ان يعارض فاسد الظاهر صحيح الباطن من الاستحسان صحيح الظاهر فاسد الباطن من القياس (فما ظهر فساد الباطن من القياس) سواء كان قياسا او استحسانا (و) لكن (اذا توهم تبين صحته اقوى من العكس) لان الاعتبار ما يظهر بعد التأمل (والمستحسن بالقياس الخفي بعدى لا غير) اراد ان يفرق بين المستحسن بالقياس الخفي الذي هو المتبادر من إطلاق المستحسن

في القياس ولو كان الوكيل وكيل المدعى عليه فالقياس ان ينعزل الوكيل
 والاستحسان ان لا ينعزل ففي المسئلة الاولى اخذنا بالاستحسان وفي الثانية
 اخذنا بالقياس على في السراج الهندي ومنها رجل له ابن معتوه وله هذا المعتوه
 ابن من امة غيره بالنكاح فاشترى الاب هذه الامة لابنه المعتوه ففي القياس
 الشراء يقع للاب لا للمعتوه وفي الاستحسان يقع الشراء للمعتوه لا للاب وتأخذ
 بالقياس ومنها لو وقع رجل في بئر فغرت في طريق فتعلق بآخر وتعلق الآخر
 بآخر ووقعوا جميعا فما توا فوجد في البئر بعضهم على بعض فان الحافر يضمن
 ذية الاول ويضمن الاول ذية الثاني والثاني ذية الثالث ويكون ذلك على عواقبهم
 وهو القياس وبه تأخذ وفيها قول آخر وهو ان ذية الاول تجعل اثلاثا على الحافر
 الثالث وعلى الوسط الثلث لانه جرح الثالث عليه وثلاث الذية هدر لان الاول هو
 الذي جرح الثاني عليه وامادية الثاني فنصفان نصفها هدر ونصفها على الاول
 وامادية الثالث فكلها على الثاني واذا لم يعرف من اى ذلك ما توا بطل نصف
 ذلك كله واخذ بالنصف قال ابو عبد الله الجرجاني هذا القول استحسان ومنها
 ما قال محمد في نكاح الاصل رجل قال لعبد هذه ابني اولامته هذه ابنتي وقعت
 العتق بالقياس وتركت الاستحسان وانما اطيننا المثال في هذا القسم
 لما قال في الكشف سمعت من شيخى انه لم يوجد هذا القسم الا في ست مسائل
 اوسع فقد بلغ اثنتي عشرة كذا في السراج الهندي هذا هو الكلام في التقسيم
 باعتبار القوة والضعف واما التقسيم باعتبار المحبة والفساد فهو ان كلاهما
 اما ان يكون صحيح الظاهر والباطن او فاسد هما او صحيح الظاهر فاسد الباطن
 او بالعكس اى فاسد الظاهر صحيح الباطن وفي الجميع يكون القياس جليا بالمعنى
 السابق والاستحسان خفيا بالنسبة اليه ويقع التعارض بالاعتبار الثاني على ستة
 عشر وجهها حاصله من ضرب الاربعة في الاربعة توضيحه ان القياس الصحيح
 الظاهر والباطن اذا تعارض مع الاقسام الاربعة للاستحسان يرجح على كلها
 لظهوره وخفاء الاستحسان لان الفرض ان القياس جلي في الجميع والاستحسان
 خفي فبقى اثنا عشر وجهها والقياس الفاسد الظاهر والباطن مردود مطلقا
 فبقى ثمانية اوجه حاصله من ضرب الاقسام الاربعة للاستحسان في اخيري
 القياس وهما صحيح الظاهر فاسد الباطن وبالعكس فالاول من
 الاستحسان وهو صحيح الظاهر والباطن يرجح عليهما لاعتداهما ظاهرا وباطنا
 كمسئلة سور سباع الطير على ما تقدم والثاني من الاستحسان مردود

مطلق الفساد ظاهر أو باطن فبقى أربعة أوجه حاصلة من ضرب أخري
الاستحسان في أخري القياس الأول تعارض الاستحسان الصحيح الظاهر
الفساد الباطن والقياس كذلك والثاني تعارض الاستحسان الصحيح الباطن
الفساد الظاهر والقياس كذلك والثالث تعارض الاستحسان الصحيح الظاهر
الفساد الباطن والقياس الفساد الظاهر الصحيح الباطن والرابع تعارض
الاستحسان الصحيح الباطن الفساد الظاهر والقياس الصحيح الظاهر الفساد
الباطن والشارح رحمه الله فصل وقال التعارض بين أخري الاستحسان
وأخري القياس أن وقع مع اتحاد النوع كما في الوجه الأول والثاني فالقياس
أولى أظهوره بمعنى سبق الأفهام اليه وأن وقع مع اختلاف النوع كما في الوجه
الثالث والرابع فما ظهر فساد ابتداء من القياس أو الاستحسان ولكن إذا توهم
تبين صحته أقوى من عكسه لأن المعتبر ما يظهر بعد التأمل لا ما يظهر ابتداء
وقال في التوضيح أن وقع التعارض بينهما مع اتحاد النوع أن أمكن يرجح القياس
ثم قال إنما قلنا أن أمكن لأننا لم نجد تعارض القياس والاستحسان على هذه الصفة
أي اتحاد نوعهما والظاهر أنه إذا كان الاستحسان على صفة من قوة الأثر والصحة
الباطنة كان القياس على خلاف تلك الصفة لأن القياس لا يكون صحيحا
في نفس الأمر إلا وقد جعل الشرع وصفا من الأوصاف علة لحكم بمعنى أنه كلما
وجد ذلك الوصف بلا مانع يوجد ذلك الحكم لكنه وجد ذلك بأحدى الصفتين
في الفرع فيوجد الحكم فيه أيضا فان كان القياس بهذه الصفة لا يعارضه قياس
صحيح سواء كان جليا أو خفيا لأنه لا يمكن أن يجعل الشرع وصفا آخر علة لتقيض
ذلك الحكم بالمعنى المذكور ثم يوجد ذلك الوصف في الفرع إذ لو كان كذلك يلزم
حكم الشرع بالتناقض وهو محال على الشارع فعلم أن تعارض قياسين صحيحين
في الواقع ممنوع وإنما يقع التعارض لجهلنا بالصحيح والفساد فالتعارض لا يقع بين
قياس قوى الأثر واستحسان كذلك وكذا لا يقع بين قياس صحيح الظاهر
والباطن وبين استحسان كذلك وكذا لا يقع بين قياس فاسد الظاهر الصحيح الباطن
وبين استحسان كذلك لأن انتهى فقد أنكر التعارض في الصور الثلاث واحدة
في التقسيم بالاعتبار الأول أعني قووي الأثر والثاني في التقسيم بالاعتبار الثاني
أعني متحدى النوع فبقى التعارض في صورتين أعني مختلفي النوع والمصنف
بحري على الظاهر وحكم بوقوع التعارض في الصور المذكورة أيضا لأن مقصوده
بيان الاحتمالات العقلية في تعارض الاستحسان والقياس سواء كان من

والدلالة الاخرى بانه يعدي لا انبائية للعدول
 به عن ستن القياس اللهم الادلالة اذا تساوى
 في الوجوه المعبرة مثاله ان الاختلاف
 في الثمن قبل قبض المبيع يوجب بين المشتري
 قسط قياسا لانه المنكر ويمينهما استحسانا اما
 البائع فلا يترك وجوب تسليم المبيع بقابلية
 ما هو عن في زعم المشتري واما المشتري فلا يترك
 بترك زيادة الثمن وهذا الحكم الذي هو
 التحالف يعدي الى وارثيهما والى المؤجر
 والمستأجر اذا اختلفا في مقدار الاجرة قبل
 استيفاء المنفعة واما بعد القبض فثبوته
 بقوله عليه السلام اذا اختلف المتبايعان
 والسلعة قائمة تم انشا وترا فلا يعدي الى
 الوارث ولا الى حال هلاك السلعة وهذه
 التعدية لانها في ما سبق ان شرطها ان
 لا يكون الحكم ثابتا بالقياس بل بتفرقة بين
 الجلي والحق لان المعتدى حقيقة حكم اصل
 الاستحسان كوجوب انجين على المنكر
 في سائر التصرفات الا ان صورة التحالف
 وجران انجين من الجانبين كانت حكم
 الاستحسان الذي هو القياس الذي اضيفت
 التعدية اليه اذ لا يوجد في الاصل الذي هو
 سائر التصرفات بين المنكر وهذه الكيفية
 وهي ان تتوجه على المتنازعين في قضية
 واحدة (وهو) اي الاستحسان (ليس
 بتخصيص العلة) على ما توهمه البعض
 من ان القياس ثابت في صورة الاستحسان
 وسائر الصور وقد تكرر العمل به في الاستحسان
 لما منع وعمل به في غيرهما لعدم المنع فيكون باطلا
 لما سأتى من ابطال تخصيص العلة

السادس المعارضة السابع القول بموجب العلة والصحيح من هذه الوجوه اثنان
وهما الممانعة والمعارضة والباقي من الوجوه الفاسدة على ما صرح به نحو الاسلام
اما العلة المؤثرة فان دفعها بطريق فاسد وبطريق صحيح اما الفاسد فاربعة اوجه
الناقضة وفساد النوع وقيام الحكم مع عدم العلة والفرق بين الاصل والفرع
واما القسم الصحيح فوجهان الممانعة والمعارضة وهذا لان غرض المستدل الالتزام
بأثبات مدعاه بدليله وغرض المعارض عدم الالتزام بمنعده عن اثباته به والاثبات به
يكون بصحة مقدماته لتصلح للشهاد بسلامته عن المعارض لتنفذ شهادته فيرتب
عليه الحكم والدفع يكون بهدم احدهما فهدم شهادة الدليل بالقدح في صحته
بمنع مقدمة معينة من مقدماته وهدم شهادته بالمعارضة بما يقاومها وينع
ثبوت حكمها فلا يكون من القبيلين فلا تعلق له بمقصود الاعتراض فلا يسمع
ولا يلتفت اليه فممنع المقدمة الغير المعينة مسجوع وله تعلق بمقصود الاعتراض
لكنه غير مقبول فيما نحن فيه لما ذكره من عدم تصور المناقضة فيما ثبت بنص
اوجماع وقال في التلويح والوجه ورعى ان المناقضة اعتراض صحيح على كل تعليل
ولم يصرح المصنف انهما من الوجوه الصحيحة او من الفاسدة بل اطلقه وقال الاول
النقض وعرفه بأنه منع مقدمة لا يعينها بيان وجود العلة مع تخالف الحكم وهذا
هو السعي بالنقض الاجمالي في عرف المناظرة ثم ذكر في الشرح احتمالاً فهدم
ورجح بما ذكره التلويح من انهما من الوجوه الصحيحة محجبان عن دليل الفرقة الاخرى
بان ثبوت التأثير في العلة المؤثرة قد يكون ظنياً فيصح الاعتراض بطريق النقض
عليه ولا يخفى عليك ان هذا التأثيرية قيم فيها اذا كان التأثير ثانياً بطريق الاستنباط
اما اذا كان ثانياً بعبارة النص او اشارته او دلالاته او اقتضائه او بالاجماع
فلا يستقيم فيه لما يمكن ان يكون النزاع بين الفريقين افظيا بان حل مراد من
عدمهما من الوجوه الفاسدة على المناقضة الواردة على العلة المؤثرة التي ثبت تأثيرها
بالنقض او بالاجماع وحل مراد من عدمهما من الوجوه الصحيحة على ما ثبت تأثيرها
بالاستنباط على ما يدل عليه قوله لا يثبت الا بنص اوجماع بطريق الخصم ثم فرع
حجة الاعتراض بالنقض على ثبوت التأثير بطريق الظن (قوله فالمسافة انما هي
بين التأثير في نفس الامر) هذا ناظر الى قوله ان التأثير قد يظن ولا تأثير وقوله وتقام
الاعتراض على القطع ناظر الى قوله وربما يورد على المؤثره يعني أنه لا مسافة
بين التأثير الظني وتقام الاعتراض القطعي بل المسافة بين التأثير في نفس الامر
وتقام الاعتراض القطعي وكذا لا مسافة بين التأثير في نفس الامر وعدم تمام

(لان عدمه) اي عدم الحكم في صورة
الاستحسان (ليس) لان العلة موجودة وقد
تخالف عنها الحكم بطريق التخصيص بل
(العدم) اي عدم العلة مثلاً موجب نجاسة
سور سباع الوحش هو الرطوبة النجسة
في الآلة النارية ولم يوجد ذلك في سباع الطير
فاتم في الحكم لذلك (واما دفعه) اي دفع
القياس بدفع علة (فبوجوه الاول النقض
وهو منع مقدمة لا يعينها بيان وجود العلة
مع تخالف الحكم) كان يقال دليلكم بجمع
مقدماته غير صحيح والا لما تخالف الحكم عنه
في شيء من الصور ثم ذهب بعضهم الى ان
النقض غير مسجوع على العلة المؤثرة لان
التأثير لا يثبت الا بنص اوجماع ولا تصور
المناقضة فيه فوجه ان ثبوت التأثير قد
يكون ظنياً فيصح الاعتراض بالنقض وغيره
والتحقيق ان التأثير قد يظن ولا تأثير وديها
يورد على المؤثر ما يظن انه معارضة او قاب
او فساد وضع ونحو ذلك وليس كذلك
فالمسافة انما هي بين التأثير في نفس الامر
وتقام الاعتراض على القطع ولا تملك ذلك
وايضاً الخصم اذا سلم التأثير لا يورد اعتراضاً
اصلاً واذا لم يسلم يورد اياً ما شاء منه فلا وجوه
لتخصيص المؤثر ببعض دون البعض ولهذا
اوردت وجوه الاعتراض (ويرد) اي يجاب
عن النقض باربعة طرق اشار الى الاول
بقوله (بالوصف وهو منع وجود العلة
في صورة النقض) نحو خروج النجاسة علة
لان نقض فتوقض بالتعليل فتنبع الخروج فيه

الاعتراض بل المناقاة بين التأثير في نفس الامر وتسام الاعتراض (قوله ولهذا)
 اوردت وجوه الاعتراض (اي لم افرق بين وجهه ووجه من وجوه الاعتراض الوارد
 على المؤثرة وقتت بوجوه (قوله فخرج خروج النجاسة علة للانتقاض) يعني لوقلتنا
 في الخارج النجس من غير السبيلين انه خارج نجس من بدن الانسان فكان حدثا
 كالخارج من السبيلين فنوقض بحال يسلم من موضعه الى ما يلحقه حكم التطهير
 بانه وجدت العلة اعني خروج النجاسة ولم يوجد الحكم اعني الانتقاض يدفع
 بمنع وجود العلة في صورة النقض اي لانسلم وجود خروج النجاسة في القليل لان
 الخروج هو الانتقال من الباطن الى الظاهر ولم يوجد ذلك في القليل بل الموجود
 ههنا هو الظهور بزوال المانع اعني الجلدة الساترة له او هو غير الخروج (قوله وهو)
 اي ذلك المعنى الذي لاجله صارت العلة علة بالنسبة الى العلة كالشاي بدلالة
 النص بالنسبة الى المنصوص بمعنى ان الوصف بواسطة معناه للغوى يدل على
 معنى آخر هو مؤثر في الحكم فان كون المسح تطهيرا حكما غير معقول المعنى
 ثابت باسم المسح لغة لانه الاصابة وهي تنبي عن التخفيف دون التطهير الحقيقي
 (قوله غير معقول) لان معنى المسح لغة هو الاصابة وهي تنبي عن التخفيف دون
 التطهير (قوله ولهذا) اي لكون المسح تطهيرا حكما غير معقول (قوله
 لانه) اي التثليث (قوله فلا يفيد التثليث في المسح) اذ ليس فيه تطهير معقول
 حتى يفيد التأكيدي بخلاف الاستحباب فان التطهير فيه معقول فيفيد التأكيدي
 (قوله وبالحكم اه) اورد نورا اسلام لهذا ثلاثة امثلة احدها خروج النجاسة
 علة للانتقاض فنوقض بالاستحباب اذ خروج النجاسة موجود فيها ولا انتقاض
 وثانيها ان ملكا يبدل المغصوب علة لملك المغصوب فنوقض بالمدير اذ غصبه كان
 سببا وعلة لملك المبدل ولم يوجد ملك المبدل وهو المدير لانه لا يكون مملوكا للغاصب
 بالضمان فاجاب عن هذين النقيضين بانه انما يخلف الحكم في صورتين مانع
 وهو العذر ودفع الخرج في الاستحاضة وحق المدير وعدم قابليته للمملوكية
 في الثاني يعني ان خروج دم الاستحاضة حدث الا انه تأخر حكمه الى ما بعد
 خروج الوقت ولم يعمل عمله في الوقت لما منع العذر ودفع الخرج واذا زال المانع
 بخروج الوقت يعمل عمله حتى يلزمها الطهارة لصلاة اخرى بعد خروج الوقت
 وكذلك يبدل المغصوب سبب لملك المغصوب اعني المدير كما في البيع حتى لو رجع
 في البيع بين مدير ووقن صح البيع في القن بخصته من القن ولو لم يكن السبب منعقا
 في حق المدير لما انقعد العقد في القن كما لو رجع بين قن وحر حيث لا ينعقد السبب

في حق

فانه الانتقال من مكان باطن الى مكان
 ظاهر ولم يوجد ذلك عند عدم السيلان بل
 ظهرت النجاسة بزوال الجلدة الساترة لها
 بخلاف السبيلين فان فيهما لا يتصور ظهور
 القليل الا بالخروج والى الثاني بقوله
 (وبمعناه) اي بمعنى الوصف (وهو منع
 وجود ما) اي المعنى الذي (له) اي لاجله
 (صارت) اي العلة (علة في صورة النقض)
 وهو بالنسبة الى العلة كالشاي بدلالة النص
 بالنسبة الى المنصوص نحو مسح الرأس مسح
 فلا يسن فيه التثليث كمسح الخف فنوقض
 بالاستحباب فنفس في الاستحباب المعنى الذي
 في المسح وهو انه تطهير حكمي غير معقول
 وانما لا يسن فيه التثليث لانه لتوكيد
 التطهير المعقول فلا يفيد التثليث في المسح
 كما في التيمم ويفيد في الاستحباب والى الثالث
 بقوله (وبالحكم وهو منع تخلف الحكم عن
 العلة في صورة النقض) فهو القيام الى
 الصلاة مع خروج النجاسة علة لوجوب
 الوضوء فيجب في غير السبيلين فنوقض
 بالتيمم في صورة عدم القدرة على الماء حيث
 يوجد القيام الى الصلاة مع خروج النجاسة
 ولا يجب الوضوء فنوقض لانسلم عدم وجوب
 الوضوء في صورة عدم الماء بل الوضوء واجب
 لكن التيمم خلافه والى الرابع بقوله

في حق القن الا انه لم يثبت في المدبر مانع حق المدبر وهو النظر له وثالثها ان حل
الاتلاف لاحياء المهجبة لا ينافي العصمة كما في الخمصة فانه ان اكل مال الغير
في الخمصة لاحياء المهجبة وجب الضمان فيضمن الجمل الصائل فنوقض بمال
الباعى ان العامل اذا اتلف مال الباعى حال القتال لاحياء المهجبة لا يجب عليه
الضمان فعلم ان حل الاتلاف لاحياء المهجبة ينافي العصمة فاجاب عنه باننا لانسلم
ان حل الاتلاف ينافي العصمة في مال الباعى فان عصمة مال الباعى لم تنتف
بحل الاتلاف بل بالبغى ورد كل من هذه الاجوبة اما الجواب عن الاولين فلانه
ليس دفعا بالحكم بل هو تخصيص العلة على ما صرح به في الكشف وغيره ونحن
لا نقول به واما عن الثالث فلان الحكم المتدعي هو وجوب الضمان والعلة حل
الاتلاف والاصل صورة الخمصة والفرع صورة الجمل الصائل والنقض هو مال
الباعى وظاهره انه لا وجه لمنع انتفاء الحكم في الفرع اعني مال الباعى اذ لا نزاع
في عدم وجوب الضمان فيه فلا تكون هذه الصورة نظيرا للدفع بالحكم وايضا حل
الاتلاف لا يلائم وجوب الضمان فضلا عن التأثير والكلام في المؤثر فان قيل
لانسلم ان الحكم وجوب الضمان بل هو عدم منافاة حل الاتلاف لبقاء العصمة
بمعنى انه لا تسقط عصمة الجمل الصائل باباحة قتله لا بقاء روح الموصول عليه
كما في الخمصة والعلة حل الاتلاف فنوقض بمال الباعى حيث وجدت العلة وهي
حل الاتلاف مع عدم الحكم وهو عدم المنافاة ضرورة تحقق المنافاة اذ قد
سقطت العصمة في مال الباعى ولم يجب الضمان على المتلف ودفع بمنع انتفاء
الحكم في صورة النقض اى لانسلم تحقق منافاة حل الاتلاف لبقاء العصمة بل
عدم المنافاة متحقق الا ان العصمة انتفت بالبغى لا بحل الاتلاف وعدم المنافاة
بين الشئيين لا يوجب التلازم بينهما حتى يمنع مع وجود احدهما انتفاء الآخر
بسبب من الاسباب اجيب بان حل الاتلاف ليس علة لعدم المنافاة حتى يكون
متحققه في مال الباعى مع المنافاة نقضا وذلك لانه لا يلائم عدم المنافاة وعدم
سقوط العصمة فضلا عن تأثيره فيه وهذه المحذورات عدل الشارح رحمه الله
عن التمثيل بالامور المذكورة الى شعور القيام الى الصلاة مع خروج النجاسة
عنه لوجوب الوضوء والنقض بالتيمم والدفع بمنع تخلف الحكم في صورة التيمم
(قوله نحو خارج نجس اه) اى لو علمنا في الخارج من غير السبيلين انه خارج
نجس فيكون حدثا كالخارج من احد السبيلين فنوقض بدم الاستحاضة بانه
خارج نجس لكنه ليس بحدث فتخلف الحكم فورد بالغرض وهو ان يقال

(وبالغرض وهو ان يقول الغرض) من هذا
التعليل والحق الفرع بالاصل (التسوية)
بينهما في المعنى الموجب الحكم (وقد حصلت)
التسوية فتكفيان العلة موجودة في الصورتين
فكذلك الحكم وكما ان ظهور الحكم قد يتأخر
في الفرع فكذلك في الاصل والتسوية حاصلة
بكل حال فلا يكون ذلك نقضا فنخرج
نفس قنوقض بالسبيلين وغيرهما فانه حدث
في السبيلين تكمين اذا استمر بصير عتوا فكذلك
هنا فلا نقض وهذا راجع الى منع انتفاء الحكم
لان الناقض يدعي امرين نبوت العلة وانتفاء
الحكم فلا يصح رده الا بجمع احدهما

ان المقصود من هذا القياس التسوية بين الفرع وهو الخارج من غير السبيلين وبين الاصل وهو الخارج من احد السبيلين وقد حصلت التسوية بينهما فان الخارج من احد السبيلين حدث ما لم يدم فاذا دام صار عفو بقيام وقت الصلاة كدم الاستحاضة وسلس البول فكذا الخارج من غير السبيلين حدث ما لم يدم فاذا دام صار عفو كالخروج السائل ولو لم يجعل عفو في الفرع ايضا لزم مخالفة الفرع الاصل وذات باطل فثبت التسوية وهي المقصودة من القياس فلا يكون مثل دم الاستحاضة وسلس البول نقضا على القياس لاننا لنسلم انتفاء الحكم فيمقابل الحكم وهو الحدث وانتفاء الوضوء موجود فيه ما ولا يضره العفو بالاستمرار (قوله لا اعتبار عدم المانع فيها) اي في العلة (قوله والى هذا ذهب فقهاء الاسلام وتبعه المتأخرون) وهو مذهب مشايخ ما وراء النهر وغير القاضي ابى زيد وهو اظهر رقبى الشافعي واستدلوا عليه بوجوه الاول ان الوصف الذي جعله المفعول علة اذا وجد خال عن الحكم في صورة فلا يتخلو من ان يقول امتناع الحكم فيها اما المانع او لا المانع والثاني ظاهر الفساد لان تخلف الحكم عن العلة بدون المانع دليل الفساد وكذا الاول لان العمل الشرعية امارات وادلة على احكام الشارع فكان بمنزلة ما لو نص الشارع في كل وصف ان هذا الوصف دليل على هذا الحكم ايما وجد فاذا خلا الدليل عن المدلول كان منقوضة في الادلة الشرعية وذات باطل الثاني ان معنى التخصيص قيام الدليل على ان العلة لا تدل في هذا الموضع على الحكم وهذا لا يجوز لاستلزامه منع الدليل عن دلالة وهو باطل فان قال ذلك الدليل يدل على ان العلة دليل في حال دون حال وليس فيه منع الدليل عن دلالة فنقول له لاى معنى صار علة في تلك الحالة فان قال بالاثرا وبالاخالة او بغيرهما فنقول ذلك المعنى يوجب ان يكون الوصف دليلا على كل حال والا لا يكون علة فان قال هذا الوصف علة بشرط عدم المانع الا ان اتركه كما ذكره واختاره كما انكم تقولون العمل بالعموم واجب وتعنون به ما لم يعم دليل المنع من اجرائه على عمومه فنقول ان كان هذا الشرط مقرونا بالعلة لم يكن تخصيصا للعلة وانما يكون استيفاء وتكميلا لاجزائها فزال المنازعة وان لم يكن مقرونا كان ذلك نقضا للعلة لا تخصيصا لها الثالث ما ذكره ابو الحسين البصري ان معنى قولنا لا يجوز تخصيص العلة ان تخصيصها يمنع من كونها امارا وعلامة على الحكم في شئ من الفروع واذا منع تخصيصها من كونها علامة على الحكم قدم ما اردناه وبيناها على ما ذكره صاحب الكشف انا اذا علمنا ان علة تحريم بيع المذهب بالذهب

متفاضلا

(ثم ان رد) النقض (بها) اي بهذه الطرق
الاربعة فقد (تم) التعليل (والا) اي وان لم يرد
بها (فان لم يوجد في صورة النقض مانع) من
تبطل الحكم (بطلت العلة) لا امتناع تخلف
الحكم عن الدليل من غير مانع (وان وجد)
المانع (فلا) تبطل العلة (اما لا اعتبار عدم
المانع فيها) اي لقول بان عدم المانع جز
من العلة او شرط لها ان يكون انتفاء الحكم
في صورة النقض مبنيا على انتفاء العلة بانتفاء
جزئها او شرطها والى هذا ذهب فقهاء الاسلام
وتبعه المتأخرون (واما التخصيص العلة)

متفاضلا هي كونه موزونا ثم علمنا مثلا باحثة بيع الرصاص بالرصاص متفاضلا
مع انه موزون ايضا لم يخل من ان يعلم ذلك بعلة اخرى تقتضي ابحاثه اقوى من
علة تحريم بيع الذهب او ان يعلم ذلك بنص وان لا يعلم علة ابحاثه فان علم ذلك
بعلة تدل على ابحاثه او بنص يدل على ابحاثه فيثبت تكون علة حرمة بيع الذهب
بالذهب متفاضلا مجموع كونه موزونا وعدم علة الا باحثة فتبين بعد التخصيص
ان العلة لم تكن كونه موزونا فقط وقد فرضنا انه هو العلة وان لم يعلم علة
ابحاثه كانت العلة مقصورة على كونه رصاصا فيثبت تكون علة تحريم بيع
الذهب بالذهب مجموع كونه موزونا وعدم كونه رصاصا وقد فرضنا ان العلة
كونه موزونا فقط قد ثبت ان التخصيص يخرج العلة عن كونها علامة على الحكم
الرابع ان جواز تخصيص العلة يؤدي الى تصويب كل مجتهد لان صحة الاجتهاد
انما تثبت بعد تأثيره بسلامته عن المناقضة وفساده بالمناقضة فاذا جاز تخصيص
العلة امكن لكل مجتهد اذا ورد عليه نقض في علمته ان يقول خصصتها بدليل
ويتخلص من النقض فيسلم اجتهاده من الخطأ فيكون اجتهاد كل مجتهد صوابا
وفي ذلك قول بالاصح اذا اُصلح في قول المجتهد ان يكون مصيبا ولما كان عند
المعتزلة كل مجتهد مصيبا صار اجتهاده كالنص فيقبل التخصيص كالنص والجاز
الخطأ على المجتهد عندنا جازان تكون علمته منقوضة ولا تقبل الخصوص واجب
عنه باننا لانسلم تأديته الى تصويب كل مجتهد وانما يؤديه اذا قبل منه مجرد قوله
خص هذا لما نفع اما لو اشترط بيان مانع صالح للتخصيص فلا يلزم ذلك اذ لا يميز
لكل مجتهد فيما ذهب اليه ان يعمل بعلة مؤثرة ثم يبين مانعا صالحا عند ورود
النقض على علمته وايضا لو كان هذا مؤديا الى تصويب كل مجتهد لكان ما ذهبتم
اليه من اضافة عدم الحكم في صورة التخصيص الى عدم العلة مؤديا الى تصويب
كل مجتهد ايضا اذ لكل مجتهد ان يقول اذا ورد عليه نقض قد عدت على
في صورة النقض اما الزيادة وصف وهو مانع او نقصانه وهو فوات شرطه ويتخلص
بذلك من النقض فتبقى علمته صحيحة فيكون كل مجتهد مصيبا على اننا لانسلم اولا انه
اذا اتخلصت العلة من النقض يسلم اجتهاده من الخطأ في نفس الامر حتى يلزم
ان يكون كل مجتهد مصيبا في نفس الامر غاية ما في الباب انه يسلم اجتهاده من
الخطأ في ظنه ويجب عليه العمل بما ادى اليه اجتهاده ولا يلزم منه صوابه
في نفس الامر (قوله كما ذهب اليه الاكثرون) من اصحابنا واصحاب الشافعي
واستدلوا عليه بوجوه الاول القياس على الادلة اللفظية فكما ان التخصيص

لا يقدح في كون العام حجة كذلك النقض لا يقدح في كون الوصف علة والجامع
 بينهما كونهما من الأدلة الشرعية اوجع الداليل المتعارضين وسره ان نسبة
 العام الى افراده كنسبة العلة الى موارده ومحاله والنقض لما نفع معارض للعلة
 يشبه التخصيص بمخصص مانع عن ثبوت الحكم في البعض واجيب عنه بان
 التخصيص من الاحكام التي لا يمكن تعديتها من الاصل اعني الأدلة اللفظية الى
 الفرع اعني العمل لان التخصيص ملزوم للمجاز لان ذكر العام واردة الخاص
 مجاز والمجاز من خواص اللفظ واختصاص الوازم بالشيء يوجب اختصاص
 ملزومه بذلك الشيء والالزام وجود الملزوم بدون اللازم وهو محال فلا يتعدى الى غير
 اللفظ اى الى العمل الثاني ان العلة في القياس الجلي شاملة لجميع صور الاستحسان
 وقد انعدم الحكم فيها لمانع من ثبوت الحكم وهو دليل الاستحسان ولا يعنى
 بتخصيص العلة الا هذا واجيب عنه بان اثبات الحكم بطريق الاستحسان ترك
 للقياس بدليل اقوى منه وهو ليس من تخصيص العلة بمعنى انتفاء الحكم لمانع
 مع تحقق العلة لوجوب احدهما ان القياس بل الوصف في القياس ليس بعلة
 عند وجود المعارض الاقوى المسبق من ان شرط القياس ان لا يمارضه دليل
 اقوى منه فانتفاء الحكم في صورة النقض مبنى على عدم العلة لاعلى تحقق المانع
 عن الحكم مع وجود العلة وثانيهما ان العلة في القياس ما يلزم من وجوده وجود
 الحكم بدليل الاجماع على وجوب تعديته الحكم الى كل صورة توجد فيها العلة من
 غير تقييد بعدم المانع فكل ما لا يلزم من وجوده وجود الحكم بل يتخلف عنه ولو
 مانع لا يكون علة الثالث ان تخلف الحكم عن العلة يحتمل ان يكون انقضاء
 في العلة ويحتمل ان يكون لمانع من ثبوت الحكم واذ ابين العمل انه مانع يجب قبوله
 لانه بيان احد الجهتين فيكون بيان تفسير وهذا نظير العمل العقلية فان الحكم
 قد يتخلف عنها المانع كالأحراق بالنار فانه يتخلف عن ابراهيم عليه السلام وعن
 الخشب الملتصق بالطلق المحلول والجواب عنه ما ذكرناه في بيان قول ابي الحسين
 البصري وهو انه قد تبين بعد بيان العمل ان العلة هو مجموع الوصف مع عدم
 المانع وهو خلاف الفرض لان الفرض ان العلة هو الوصف فقط الرابع ان العمل
 الشرعية اشارة على الحكم لا موجبة له وانما صارت اشارة بجعل جاعل فيجازان
 تجعل اشارة عليه في محل ولم تجعل في محل كما جازان تجعل اشارة في وقت دون وقت
 ويتخلف الحكم عنها في بعض المواضع لا يخرج عن كونها اشارة لان الاشارة
 لا تستلزم وجود الحكم في كل المواضع بل الشرط فيها غلبة وجود الحكم عندها

كالغيم الرطب في الشتاء اماراة للمطر وقد يتخلف في بعض الاحايين والمواضع
 والجواب عنه ما تقدم في الوجه الاول ان العمل الشرعية امارات على الحكم من
 الشارع فكان بمنزلة النص من الشارع ان هذا الوصف دليل على هذا الحكم
 في كل موضع وجد فاذا خلا الدليل عن المدلول كان مناقضة في الادلة الشرعية
 وذا باطل الخامس القياس على العلة المنصوصة فان تخصيص العلة المنصوصة
 جائز بالاتفاق فان الله تعالى جعل السرقة والزنى علمتين للقطع والحد وقد يوجد
 سارق لا يقطع وزاني لا يحد الى غير ذلك من العمل الشرعية ولما جاز تخصيص
 المنصوصة جاز تخصيص المستنبطة ايضا لان ما يجوز على الشيء او يستحيل عليه
 لا يختلف باختلاف طرقة ولم يوجد في العلمتين الاختلاف الطريق فانه
 في احدهما النص وفي الاخرى الاستنباط وذلك لا يوجب الاختلاف فيهما بعد
 ما ثبت ان كل واحدة منهما علة والجواب عنه ان جواز التخصيص في المنصوصة
 غير مسلم ودعوى الاتفاق في محل النزاع غير مسموع كيف وقد صرحوا ان يختار
 عبد القاهر البغدادي وابي اسحق الاسفرايني وهو المنقول عن الشافعي ان
 لا تخصيص في المنصوصة وما ذكره انه قد يوجد سارق لا يقطع وزاني لا يحد
 ليس تخصيصا بل لعدم العلة لان العلة للقطع والحد هو السرقة والزنى مع
 الشرأط التي اعتبرها الشارع وعدم المانع على ما بين في كتب الفروع فعدم
 الحكم مضاف الى عدم العلة اما لا تنفائ شرطها ولو جرد المانع واعلم انهم قالوا
 ان هذا الاختلاف مبني على القول بعروض العموم للمعاني فمن جوزه جوزه
 تخصيص العلة ايضا من غير ابطال العلية بالتخلف في صورة النقص كما يجوز
 تخصيص العام من غير ابطال ومن لم يجوزه ذلك لم يجوزه هذا ايضا قلت لا ينبغي
 عليك ان ما آل هذا قياس العلة على الادلة اللفظية وقد تقدم جوابه في الوجه
 الاول من وجوه المجوزين وقالوا ايضا ان فائدة هذا الاختلاف انه اذا وجدت
 العلة ولم يوجد الحكم في صورة هل تخرج العلة عن كونها علة في غير هذه الصورة
 حتى لا يجوز التعليل بها اصلا في صورة من الصور ام لا تخرج فمنه المجوزين ان
 التخلف للمانع في صورة لا يمنع من العلة عند عدم المانع ولا يوجب انتفاضا وعند
 المانع لا يجوز التعليل بها اصلا فيكون من شروط العلة عدم التخصيص مثلا ان
 الزنى لما لم يكن علة للحد في صورة لم يكن علة ايضا في جميع الصور وانما العلة له هو
 مجموع الزنى والشرأط وارتفاع الموانع وهذا المجموع ايما وجد وجد الحد لا يتخلف
 اصلا وقيل فائدة الاختلاف ان عدم الحكم في صورة النقص مضاف الى

وذلك بان توجب العلة بالعموم باعتبار
تعدد المحال ثم يخرج بعض المحال عن
تأثير العلة فيه ويبقى التأثير مقتصر على
المحال الاخر (فعلى هذا) اى على القول
بتخصيص العلة (مانع الحكم) سواء
منعه بعد تحقق العلة وهو المانع المعتمد
في تخصيص العلة او منعه بواسطة منع
العلة (خسة) لان الحكم ابتداء وتاماً
ودواماً وكذا للعلة ابتداء وتاماً
ولا عبرة فيما لا دوام بل التام كافي لخروج
النجاسة للحدث الاول (مانع من انعقاد
العلة) كإقطاع الوتر في الرمي في المحسوسات
وكبيع الخمر في الشرعيات (و) الثاني مانع
من (تمامها) كما اذا حال شيء فلم يصيب
السهم وكبيع ما لا يملكه وهذا ليس
بمعتبرين في تخصيص العلة (و) الثالث
مانع من (ابتداء الحكم) كما اذا اصاب
السهم فرفعه الدرع وكخيار الشرط
(و) الرابع مانع من (تمامه) كما اذا اندمل
بعد انجراح السهم والمداواة وكخيار
الرؤية (و) الخامس مانع من
(لزومه) كما اذا جرح وامتنع حتى صار
طبعاً له وامن وكخيار العيب فان قيل ان
اريد بالحكم القتل فهو غير ثابت وان اريد
الجرح فهو لازم على تقدير ضروره بمنزلة
الطبع فانما الحكم هو الجرح على وجهه
يفضي الى القتل لعدم مقاومة الرمي
فالاندمال مانع من تمام الحكم لحصول
المقاومة وما يشاء الجرح وكون الجرح

صاحب فرانس

أشارت قوله فلهذا يحتاج في جريان الممانعة في نفس الحجّة الى آخره واجيب عنه
بأنه يقتضي ان كل دليل عجز الممانعة عن ابطاله ويبان فسادة فهو صحيح حتى
تدليل حدوث العالم واثبات الصانع وليس كذلك فان حدوث العالم وثبوت الصانع
وان كان حقا اكن لا يصح دألهما بمجرد عجز الممانعة عن ابطاله بل لابد من بيان
وجه دلالة وصحة ترتيبه حتى انه يبطل بمجرد المنع الذي لا يقدر المستدل على
دفعه فاذا ثبت ان الممانعة في نفس الحجّة مسبوقة والاعتراض صحيح فطريق دفعه
اثبات العلمية بمسالك من مسالك العلمية من الاجماع والكتاب والسنة والمناسبة
على ما تقدم ثم يرد على كل مسلك بما يليق به من الاسئلة المخصوصة به اما على
الاجماع فيمنع وجوده او يمنع دلالة السكوت على موافقة السكوت في صورة الاجماع
السكوتي او بالمعارضة باجماع آخر او بتواترهما على ظاهر الكتاب كما استدلل
في مسألة بيع الغائب بقوله تعالى احل الله البيع فبوجوه الاول الاستفسار اي
طلب بيان معنى اللفظ الثاني مع ظهوره في الدلالة فانه خرج صور لا تحق كبيع
الملاقح والمضامين وبيع الخمر والخنزير وبيع امهات الاولاد اولانسلم ان اللام
للعوم فانه قد يحكي للخصوص ايضا الثالث التأويل وهو انه وان كان ظاهرا
فيما ذكرت اكن يجب صرفه عنه الى محمل مر جوح بدليل يصيره راجعا نحو قوله
نهى عن بيع الغرر وهذا اقوى لانه عام لم يتطرق اليه تخصيص او التخصيص فيه
اقل الرابع الاجمال فان ما ذكرناه من وجه الترجيح وان لم يصير راجعا فانه
يعارض الظهور فيبقى مجالا الخامس المعارضة بآية اخرى نحو قوله تعالى لا تأكلوا
اموالكم بينكم بالباطل وبيع الغائب لم يتحقق فيه الرضى فيكون باطلا او بحديث
متواتر كما ذكرناه السادس القول بوجبه مثل ان يقول سلنا حل البيع لكن
الخلافا في صحته باق بعد فانه ما أثبتناه واما على ظاهر السنة فمثل ما يرد على ظاهر
الكتاب من الوجوه الستة المذكورة مع زيادة يختص بها وهو الطعن في السند بان
يقول هذا الخبر من سل او موقوف او في روايته قدح وقس عليه ما يرد على
المناسبة والتفصيل في شرح المختصر للمحقق (قوله لكن لاننا لم وجودها في الاصل)
مشاله ان يقول في الكتاب حيوان يغسل من ولوغه سبعة فلا يقبل جلده الدباغ
كانخزير فيقول المعارض لانسلم ان الخنزير يغسل من ولوغه سبعة فالحجاب عن
هنا الاعتراض باثبات وجود الوصف في الاصل بما هو طريق ثبوت مثله لان
الوصف قد يكون حسيا فبالحس او عقليا فبالعقل او شرعا فبالشرع وقد يجمع
هذه الثلاثة نحو ما اذا قال في القتل بالمثل قتل عمدا وانى فلو قيل لانسلم انه قتل

فلا يمتنع له التحقق عدم المقاومة الا انه مادام
حيوا يحتمل ان يزول عدم المقاومة
بالاندمال ويحتمل ان يصير لازما بافضائه
الى القتل فاذا اصاب طبعنا فقد منع ذلك
افضائه الى القتل وكان مانعا من لزوم
الطبعكم ثم لا يخفى انه تمثيل مبني على
التسامح والا فالرعي علة للمضى والمضى
للاصابة وهي للجراحة وهي لسيلان
الدم وهو لزوم الروح (ثم عدمها) اي
عدم العلة قد يكون (لزيادة وصف)
كمان البيع المطلق علة للملك فاذا زيد
الخيار فقد عدمت (اول نقصانه)
كانخارج النجس مع عدم الجرح علة
للاتقصاص وهذا معدوم في المعذور
(الثاني الممانعة وهي منع مقدمة بعينها)
امامع السند او بدونه والما كان القياس
مبني على مقدمة مات هي كون الوصف
علة ووجودها في الاصل وفي الفرع
وتحقق شرائط التعليل السابقة وتحقق
اوصاف العلة من التأثير وغيره كان
للمعارض ان يمنع كلام من ذلك (في
المؤثرا ما) ان تقع الممانعة (في نفس
الحجة) بان يقول لانسلم ان ما ذكرت
من الوصف علة او صالحا لعلمية واختلاف
في قبولها في نفس الحجّة فقيل القياس
الحاق فرع باصل لجامع وقد حصل
فلا يكلف اثبات ما لم يدعه واجيب بانه
لا بد في الجامع من كنه العلمية والا لادى
الى التمسك بكل طرد

بحجاب بانه ثابت حسا ولو قيل لا نسلم انه عدم بحجاب بانه لم يؤم عقلا بامارته ولو قيل
لا نسلم انه عدو في بحجاب بان الشرع حرمة فيكون عدوانا (قوله لكن لا نسلم
وجوه في الفرع) مثاله ان يقول المعلن في امان العبد امان صدر عن اهله كالعبد
المأذون له في القتال فيقول المعترض لا نسلم ان العبد اهل للامان فالجواب ببيان
المعلل ما يصدده بالاهلية ثم ببيان وجوده حسا وعقلا او شرعا كما تقدم من قبل
فيقول اريد بالاهلية كونه مظنة لرعاية مصلحة الايمان وهو باسلامه وبويعه
(قوله لا نسلم تحقق شرأط التعليل) اي الشرأط المعتبرة في القياس على ما تقدم
ذكرها لكنه لا بد ان يمنع وجود شرط متفق عليه في الاصل اوفي الفرع
والا فلا يفيده منع وجود شرط مختلف فيه اذ للمعلل ان يقول هذا ليس بشرط
عندي (قوله ككونها مؤثرة) يعني لا نسلم ان الوصف مؤثر واعلم ان عدم
تأثير الوصف عبارة عن ايداء وصف لا اثر له وقسمه الجدليون اربعة اقسام اعلاها
ما يظهر عدم تأثير الوصف مطلقا ثم ان يظهر عدم تأثيره في ذلك الاصل ثم ان
يظهر عدم تأثيره في ذلك الاصل ثم ان يظهر عدم تأثيره في ذلك الاصل ثم ان
التزاع وان كان مناسباً فيعلم منه عدم تأثيره وخصوصاً كل قسم باسم تمييز
لبعضها عن بعض فالقسم الاول يسمى عدم التأثير في الوصف مثاله ان يقال
في صلاة الصبح صلاة لا تقصر فلا يقدم اذانه كالمغرب فيقول المعترض عدم
القصر لا تأثير له في عدم تقديم الاذان فانه لا مناسبة ولا شبه فهو وصف طردى
فلا يعتبر اتفاقا ولذلك استوى المغرب وغيره بما لا يقصر في عدم تقديم الاذان
ومرجع هذا الى المطالبة بكون العلة علة القسم الثاني وهو ان يكون الوصف
غير مؤثر في ذلك الاصل للاستغناء عنه بوصف آخر ويسمى عدم التأثير في الاصل
مثاله ان يقول في بيع الغائب مبيع غير مرئي فلا يصح بيعه كالطير في الهواء فيقول
المعترض كونه غير مرئي وان ناسب نفي الصحة فلا تأثير له في مسئلة الطير لان العجز
عن التسليم كاف في منع الصحة ضرورة استواء المرئي وغير المرئي فيها ومراجع
هذا الى المعارضة في العلة بايداء علة اخرى هو العجز عن التسليم القسم الثالث ان
يذكر في الوصف المعلل به وصفا لا تأثير له في الحكم المعلل ويسمى عدم التأثير في الحكم
مثاله ان يقول الخنثى في مسئلة المرتدين اذا اتلفوا اموالنا مشركون اتلفوا
مالا في دار الحرب فلا ضمان عليهم كسائر المشركين فيقول المعترض دار الحرب
لا تأثير لها عندكم ضرورة استواء الاتلاف في دار الحرب ودار الاسلام في عدم
اجاب الضمان عندكم ومراجع هذا الى المطالبة بتأثير كونه في دار الحرب فهو

حكا الاول

قيودى الى اللعب فيصير القياس ضائعا
والمناظرة عيبا فلم يفتح في جريان
المساواة في نفس الحجة الى بيان ويقال
لا احتمال ان يتسلسل بالاصل لا كالطرد
والتعليل بالعدم ولا احتمال ان لا تكون
العلة هو الوصف الذي ذكره وان كان
صالحا للتعليل بل تكون العلة غيره (واما)
ان تقع المساواة (في وجودها) اي العلة
(في الاصل) بان يقال سلما ان العلة
ما ذكرته لكن لا نسلم وجودها في الاصل
(او) تقع في وجودها (في الفرع)
بان يقال سلما ان العلة ما ذكرته لكن
لا نسلم وجودها في الفرع (واما) ان
تجمع المساواة (في شروط التعليل)
بان يقال لا نسلم تحقق شرأط التعليل
غير ما ذكرته (واما) ان يقع (في اوصاف
العلة) ككونها مؤثرة (في الطردية)
مختلف على في المؤثرة

كالاول القسم الرابع ان يكون الوصف المذكور لا يطرد في جميع صور النزاع وان
كان مناسباً ويسمى عدم التأثير في الفرع مثاله ان يقال في تزويج المرأة نفسها
زوجت نفسها بغير اذن وليها فلا يصح كازوجت من غير كفوفه قول المعترض
كونه غير كفولاً له فان النزاع واقع فيما زوجت من كفوفه من غير كفوفه حكمهما
سواء ومراجع هذا الى المعارضة بوصف آخر وهو تزويج فقط فهو كالثاني (قوله
اما في الوصف) لا يخفى عليك ان هذا العنوان يشير الى الصورة الاولى من صور
الممانعة في المؤثر اعني الممانعة الواقعة في نفس الحجة لكن تفسيره بقوله بان يقول
اه مخرج في ان المراد به هو الممانعة الواقعة في وجود العلة في الاصل او في الفرع
وان الممانعة في نفس الحجة لا تجري في الطردية بل تختص بالمؤثرة وهذا هو المناسب
لما هو المذهب من ان الطردية ليست بحجة صحيحة ومثال هذا النوع قد تقدم
في المؤثرة (قوله لا نسلم ثبوت الحكم الذي تدعيه بالوصف المذكور في الاصل)
مثاله ان يقول المستدل جلد الخنزير لا يقبل الدباغ للنجاسة الغليظة كالسكب
فيقول المعترض لا نسلم ان جلد السكب لا يقبل الدباغ او يقول لم قلت انه لا يقبل
الدباغ لان حاصل المنع والمطالبة بالدليل واحد فاذا منع المعترض ثبوت الحكم
في الاصل فقد اختلف في ان منع حكم الاصل يكون بمجرد قطع العمل
لغيره من قال انه قطع له ولا يمكن له من اثبات مدعاه بالدليل اعني حكم الاصل
لان اثباته بدليل بعد المنع انتقال من حكم الفرع الى حكم آخر شرعي في الاصل
فالكلام فيه مثل الكلام في الاول ومنهم من قال انه لا يكون بمجرد قطع العمل
الصحيح على ما صرح به المحقق في شرح المختصر وانما ينقطع العمل اذا ظهر وعجزه
عن اثباته بالدليل وانما يوجب الانتقال الى غير ما به يتم مطلوبه وهم ناليس كذلك
بل هو اثبات مقدمة من مقدمات مطلوبه التي قد منعت وذلك ليس بانتقال
من مفهوم كماله من علة او وجودها في الاصل او في الفرع فانه يصح منه ان
ينتهى بدليل ولا يعد قطعاً او قال الغزالي يتبع في ذلك عرف المكان واصطلاح
اهل بلدة المناظرة فان عدوه قطعاً قطع والافلا لانه امر وضعي لا مدخل فيه
للسرع والعقل (قوله لا نسلم ان العلة في الاصل هذا) مثاله كقول الشافعي
الشكاح لا يثبت بشهادة النساء مع الرجال لانه ليس بما كالحدود والاخ لا يعتق
على اخيه اذا ملكه لعدم البعضية بينهما كما بن العم فيقول المعترض لا نسلم ان الحكم
في الاصل وهو عدم قبول شهادة النساء في الحدود مضاف الى وصف انها ليست
بما بل الى وصف آخر وهو ان الحدود تندرى بالشبهات وفي شهادة النساء شبهة

(اما في الوصف) بان يقول لا نسلم ان
الوصف الذي تدعيه علة موجودة
في الاصل او الفرع (او) في (الحكم) بان
يقول لا نسلم ثبوت الحكم الذي تدعيه
بالوصف المذكور في الاصل او ثبوت
الحكم الذي يكون الوصف علة له في الفرع
(او) في (صلاحيته) اي الوصف
(الحكم) بان يقال بعد تسليم وجود
الوصف لا نسلم انه صالح للعلة (او)
في (نسبته) اي الحكم (الى الوصف)
بان يقال لا نسلم ان العلة في الاصل هذا

فلا يمكن اثباتها بما بخلاف النكاح ولا نسلم ايضا ان الحكم في الاصل وهو عدم
 الاعتناق مضاف الى الوصف الذي ذكرته وهو عدم البعضية بل مضاف
 الى وصف آخر وهو عدم القرابة المحرمة للنكاح وهذا يصلح مثالا لمنع صلاح
 الوصف للعلية ايضا (قوله فساد الوضع) حاصله ابطال وضع القياس المخصوص
 في اثبات الحكم المخصوص وذلك لان الجامع الذي ثبت به الحكم قد ثبت باعتباره
 بنص او اجماع في تقيض ذلك الحكم والوصف الواحد لا يثبت به التقيضان
 والام يمكن مؤثرا في احداهما لثبوت كل منهما معه بدلا عن الاخر فلو فرض
 ثبوتهما يلزم انتفاءهما لان ثبوت كل يستلزم انتفاء الاخر ومن امثلة هذا
 الاعتراض ان يقول في التيمسح مسح فيمن فيه التكرار كالاستحباب فيقول المعارض
 المسح لا يناسب التكرار لانه ثبت باعتباره في كراهة التكرار في المسح على
 الخلف والجواب عن هذا الاعتراض مبني على وجود المانع في اصل المعارض فيقال
 في هذا المثال انما كره التكرار في الخلف لانه يقتضي الى تلف الخلف واقتضاء المسح
 التكرار ارباق واعلم ان فساد الوضع يشبه النقض من حيث بين فيه ثبوت تقيض
 الحكم مع الوصف الا ان فيه زيادة وهو ان اوصف هو الذي يثبت التقيض
 وفي النقض ليس كذلك بل يقع فيه ثبوت تقيض الحكم مع الوصف وبشبه القلب
 ايضا من حيث انه اثبات تقيض الحكم بعلة المستدل الا انه يفارقه بزيادة وهو
 ان في القلب يثبت تقيض الحكم باصل المستدل وفي هذا يثبت باصل آخر فلو ذكره
 باصل له سكان هو القلب (قوله الرابع فساد الاعتبار) حاصله ان لا يصح الاحتجاج
 بالقياس فيما يدعيه لان النص دل على خلافه واعتباره اقياس في مقابلة النص
 باطل والجواب عنه بوجوه منها الطعن في سند النص ان لم يكن كتابا ولا سنة
 متواترة بانه مرسل او موقوف او مقطوع او ان روايته ليس بعدل الى غير ذلك ومنها
 منع ظهوره فيما يدعيه كونه مأثورا او مجملا ومنها تسليم ظهوره فيما يدعيه لكن
 المراد غير ظاهره لتخصيص او مجازا او اضماما بدليل يرجعه على الظاهر ومنها
 القول بالمرجوب ومنها المعارضة بنص آخر مثله حتى يساقط النصان فيسلم قياسه
 ومنها ان يبين ان قياسه مما يجب ترجيحه على النص (قوله حاصله منع علية
 الوصف) ذكر في بعض شروح البرزوي جملة ما يتوجه من الفروق انواع ثلاثة ببيان
 زيادة تأثير الوصف المشترك في حكم الاصل او ببيان وصف آخر هو وصف الحكم
 في الاصل او ببيان زيادة مصالح الحكم في الاصل من غير ان يثبت زيادة تأثير هذا
 الوصف كقولنا هذه صغيرة فيثبت عليها الولاية قياسا على ما لها فالشروع الاول من

(الثالث فساد الوضع وهو ترتيب تقيض
 ما تقتضيه العلة عليها) كترتيب الشافعي
 في باب الفرقة على اسلام احد الزوجين
 وانما يقتضي الاسلام الائتام دون الفرقة
 بل يجب ان يرتب ايجاب الفرقة على
 الاية بعد العرض كما هو عندنا
 (ولا ورود له) اي لفساد الوضع (بعد)
 بيان (المناسبة) فان مناسها
 كما عرفت ان تصح اضافة الحكم اليه
 ولا يمكن ان يباينه (الرابع فساد
 الاعتبار وهو منع محلبة المدعي
 لالقياس) متعلق بالمحلبة (للتص على
 خلافه) تعليل لا يمنع (ويرد) اي يجاب
 عنه (بالطعن في السند) اي سند النص
 ان كان خبر واحد (و) يرد ايضا (بمنع
 الظهور) اي ظاهره وذلك النص في ذلك
 المعنى لكونه مأثورا (وبالمعارضة بانحر)
 اي بنص آخر مثله ليسم القياس بالتساقط
 (الخامس الفرق وهو بيان وصف
 في الاصل له دخل في العلية لا يوجد)
 ذلك الوصف (في الفرع) فيكون
 حاصله منع علية الوصف وادعاء ان
 العلة هي الوصف مع شيء آخر

والفرق هو ان يبين زيادة تأثير الوصف المشترك وهو الصغير في حكم الاصل وهو المال والثاني ان يبين وصفا آخر كالبراءة مثلا والثالث هو ان يقول المصالح التي في الولاية على المال فوق المصالح التي في الولاية على النفس فالنوع الاول هو الفرق الصحيح عند المجوزين والثاني ليس بمفارقة خالصة وانما هو ممانعة في الوصف والثالث فاسد على ما صرح به في النقر بروما ذكره المصنف هو النوع الثاني (قوله وهو مقبول عند كثير من اهل النظر) واستدلوا عليه بان شرط العلة خلوتها عن المعارضة فاذا عورضت امتنعت صحتها وبان الغرض من الفرق مناقضة الجمع بين الاصل والفرع وباطمال فقهه والحاقه بالطرد وعلى التقديرين يكون اعتراضا صحيحا واجيب عنه بوجوه الاول انه ليس بمعارضة بل منع لعملية الوصف وادعاء ان العلة في الاصل ليس ما ذكرت بل وصف آخر وهذا فاسد لانه غصب لمنصب المعلن لان السائل في موقف الانكار فسيبيله الدفع دون الدعوى فاذا ذكر في الاصل معنى آخر انتصب مدعيان قيل فعلى هذا يلزم ان تكون المعارضة غصبا ايضا لان المعارض سائل واقامة الدليل على تقيض المدعى غصب منه لمنصب المعلن اجاب عنه بان المعارضة انما تكون بعد تمام الدليل اى تسليحه ولومن حيث الظاهر فلا يبقى سائل بل يكون مدعيان ابتداء الثاني ان الحكم في الاصل يجوز ان يكون معاللا بعلة في فرع الحكم الى الفرع باحدى العلتين وهي التي اثبت المعلن اشتراكها بين الاصل والفرع دون الاخرى وهي التي ادعى السائل عايتها في الاصل وعدم هذه العلة في الفرع لا يمنع المعلن ان يعدى الحكم من الاصل الى الفرع بالوصف الذي اثبت اشتراكه فلم يبق لدعوى السائل اتصال بالمسئلة اذ كل سؤال يمكن للمعلن الاعتراف به مع الاستقرار على ما ادعاه كان فاسدا ولا يكون قد حاقى كلام المعلن الا اذا اثبت هذا السائل الوصف الفارق على وجه يمنع ثبوت الحكم في الفرع فيثبت يكون الفرق مضرا للمعلن لكن هذا لا يكون فرقا مجردا بل يكون بيان عدم العلة في الفرع بناء على ان العلة هي الوصف المفروض مع عدم المانع واعلم ان هذا الوجه مبني على جواز تعدد العمل المستقلة لحكم واحد وقد اختلف فيه على مذاهب الاول يجوز والثاني لا يجوز والثالث يجوز في المنصوصة دون المستنبطة والرابع يجوز في المستنبطة دون المنصوصة ثم اختلف المجوزون في الوقوع وعدمه فالجمهور على الوقوع ومختار الامام انه يجوز ولكنه لم يقع واستدلوا على الجواز مطلقا بانه لو لم يجز لم يقع لكنه وقع فان اللبس والمس والمذى والودي والبول والغائط كلها عمل مستقلة للحدث

وهو مقبول عند كثير من اهل النظر
(وبين) اولا (بابه غصب) لمنصب
التعليق اذ السائل جاهل مسترشد
في موضع الانكار فاذا ادعى عليه شيء آخر
وقبلا وقبلا الدعوى بخلاف المعارض
فانها انما تكون بعد تمام الدليل فلا يبقى
سائل بل يكون مدعيان ابتداء

وكذلك القصاص والردة علمتان مستقلتان لجواز القتل لثبوت الحد والقتل بكل
 منهما واستدل المانعون بوجوه منها انه لو جاز تعدد العمل المستقلة اسكانت كل
 واحدة منهما مستقلة بالفرض وغير مستقلة لان معنى استقلالها ثبوت الحكم بهما
 وقد قلنا يثبت لهما بل بغيرها وايضا فلنفرض التعدد في محل واحد في زمان
 واحد بان يلبس ويس معافي لزم التناقض اذ يثبت الحكم بكل بدون الاخر فيثبت
 بهما ولا يثبت بهما اجيب عنه باننا لانسلم لزوم الامرين فان معنى استقلالهما ليس
 بثبوت الحكم بهما في الواقع بل انهما اذا وجدت منفردة ثبت الحكم بهما وذلك لا ينافي
 ثبوت الحكم لهما اذا لم توجد او بهما وبغيرها اذا وجدت غير منفردة وبذلك يتدفع
 عدم استقلالهما وهو ظاهر وكذا لزوم التناقض عند الاجتماع فان انتفاء
 الاستقلال عند الاجتماع لا ينافي الاستقلال عند الانفراد وثبوت الاستقلال عند
 الانفراد امر ثابت عند الاجتماع ونسبته بالاستقلال مجازا باعتبار انه يستقل
 عند الانفراد ومنها لو جاز تعدد العمل لزم اجتماع المثليين وهو محال اما الملازمة
 فظاهرة واما بطلان اللازم فلان اجتماع المثليين في محل يوجب اجتماع النقيضين
 لان المحل يستغني في ثبوت حكمهما له بكل واحد عن كل واحد فيكون مستغنيا
 عنهما غير مستغن عنهما ومنها ان الائمة تعلقوا في عمل الربا هي الطم او الكيل
 او القوت بالترجيح ولو جاز التعدد لما تعلقوا بالترجيح لان من ضرورة الترجيح صحة
 استقلال كل واحد بالعلمية فكان يجب لو جاز التعدد ان يقولوا بالتعدد ولا يقولوا
 بالترجيح لتعيين واحد ونفي ما سواه اجيب بمنع تعلقهم بالترجيح بل تعرضوا لتعيين
 ما يصلح علة مستقلة ونفي ذلك عما سواه بابطاله واستدل الثالث على جوازه في
 المنصوصة بانه لا بعد في تعددها في ما اذا لا مانع ان يعين الله تعالى الحكم امارتين
 وعلى منعه في المستنبطة بانه اذا اجتمعت اوصاف كل واحد صالح للعلمية حكمنا
 بكون كل واحد جزأ العلة اذ الحكم بالعلمية دون الجزئية تحكم اقيام الاحتمالين في
 نظر العقل ولانص يعين والارجعت منصوصة اجيب بمنع لزوم التحكم
 فانه يمكن استنباط الاستقلال بالعقل واستدل الرابع على جوازه في المستنبطة بان
 المستنبطة ليست بقطعية في تساوي الامكان فيهما ويؤيد كلامي في غلبان على
 الظن فيجب اتباعهما وعلى منعه في المنصوصة بانها قطعية بتعيين الشارع باعثة
 على الحكم فلا يقع فيه التعارض والاحتمال واجيب بمنع كون المنصوصة قطعية
 ولو سلم فلا يمنع القطع بالاستقلال لجواز تعدد البواعث الثالث من وجوه الجواب
 ان الخلاف انما وقع في حكم الفرع لا في حكم الاصل ولم يضع السائل بذكره

ولا يخفى انه نزاع جدلي يقصده عدم وقوع الخطب في البحث والافهم ما وقع في اظهر ارا الصواب (و) يرد ثانيا (بان الفارق لا يضر اذا ثبت) الممثل (عليه) الوصف (المشترك) يعني ان الممثل بعد ما ثبت كون الوصف المشترك له لازم ثبوت الحكم في الفرع

٣٥٧

ضرورة ثبوت العلة فيه سواء وجد الفارق او لا لان غاية الامر ان المترض ينبت في الاصل عليه وصف لا توجد في الفرع وهذا لا ينافي عليه الوصف المشترك الموجب لتعدية (الا اذا ثبت) الممثل (مانه في الفرع) فحينئذ يضر يعني لو ثبت الفارق على وجه يمنع ثبوت الحكم في الفرع يكون مضرا (الكنه لا يبيى فرقا مجردا) بل يكون بيان عدم العلة في الفرع بناء على ان العلة هي الوصف المفروض مع عدم المانع (وكل ما لو اورد به الرد ينبغي ان يورد بالممانعة) هذا تعميم ينفع في المناظرات ومعه انه ان كل كلام صحيح في نفسه بان يكون متعلا للعلة المؤثرة حقيقة فاذا اورد بطريق الفرق بمنعه الجدلي ويرد توجيهه فيجب ان يورد بطريق المنع لئلا يتمكن من رده كقول الشافعي اعتناق الراهن تصرف يطلحق المرتين فبذلك كالباع فان قلنا بينهما فرق فان البيع يحتل الفسخ لا العتق يمنع توجيه هذا الكلام فينبغي ان نورد بطريق المنع بان نقول ان حكم الاصل الذي هو بيع الراهن ان كان البطلان فلا نسلم ذلك ككيف وعندنا الحكم التوقف وان كان التوقف فان ادعيت في الفرع البطلان لا يكون الحكيم متساوئين وان ادعيت التوقف لا يمكن لان العتق لا يحتل الفسخ (السادس المعارضة وهي اقامة الدليل على تقيض مدعى الخصم وتجري) المعارضة (في الحكم) بان يقيم دليلا على تقيض الحكم المطلوب (و) تجري ايضا (في علة) اي علة الحكم بان يقيم دليلا على نفي شيء من مقدمات دليله (وتسمى الاولى معارضة في الحكم قاما) ان تكون المعارضة في الحكم (بدليل الممثل ولو بزيادة) اي زيادة شيء على

الفرق الا ان ارا عدم العلة المعنية في الفرع وعدم العلة لا يصلح دليلا عند مقابلة العدم فلا ان لا يصلح دليلا عند مقابلة الجبة اولى بالطريق فلا يدل على عدم الحكم في الفرع والمصنف لم يذكر هذا الوجه روما لا اختصار (قوله ولا يخفى) الضمير يرجع الى الرد المذكور اي الرد بان غصب نزاع جدلي اه والضمير المرفوع في قوله والافهم وراجع الى الفرق (قوله الا اذا ثبت الممثل) الاولى ان يقول اثبت السائل بدل الممثل فانه اولى بل اصوب تأمل (قوله وكل ما لو اورد به) اي بالفرق (قوله فان البيع يحتل الفسخ) لا يخفى عليك ان هذا ليس فرقا بينا وصف في الاصل له مدخل في العلية لان احتمال البيع الفسخ لا يؤثر في ربيع الراهن الرهن (قوله معارضة في الحكم) اي في حكم الفرع على ما سيظهر (قوله ليكون قلبا او عكسا) متعلق بقوله بطريق التقرير او التفسير (قوله فمن حيث ابطال دليل الممثل) فان قيل كيف يقيم السائل ما بطله على تقيض مدعى الخصم والباطل لا يصلح دليلا قلنا انما يقيم عليه بناء على تسامحه ظاهر الان السائل يسلم دليل الممثل بحسب الظاهر وابطاله ضمنى (قوله ولو وضعنا الاصرح) قيد للمنفى اي التعرض المذكور لا للنفي وقوله فسكانه قال دليلك غير صحيح بيان للعرض الضمنى (قوله فقلب) اعلم ان القلب على نوعين احدهما قلب العلة حكما والحكم علة والثاني قلب الوصف شاهدا على الخصم بعد كونه شاهدا له وذلك لان القلب في اللغة يستعمل للمعنيين احدهما جعل الشيء منكوسا اي جعل اعلاه اسفله واسفله اعلاه كقلب الاناء ويقوم به ضرب من الاعتراض اعنى للنوع الاقل من القلب وثانيه ما هو ما ذكره الشارح بقوله مأخوذ من قلب الشيء ظهرا ابطن كقلب الجراب اي جعل ظهره بطنا وبطنه ظهرا ويقوم به ضرب آخر من الاعتراض اعنى النوع الثاني من القلب وكلا المعنيين يرجع الى معنى واحد وهو تغيير هيئة الشيء عما كان عليها مع بقاء ذاته وانما اقتصر الشارح على النوع الثاني ههنا وذكر النوع الاول في المعارضة في العلة لكونه انساب لها على ما سيأتى بيانه ثم النوع الثاني لا يتحقق الا بوصف رأى على وصف الممثل بطريق التقرير والتفسير بيانه فيما ذكره الشارح من المثال ان الممثل على سنية التثايب بوصف الركن والمعارض عمل تقيض هذا الحكم بوصف الركن ايضا لكنه زاد فيه معنى اعنى بعدا كماله بزيادة على القرض في محله فقسم هذه الزيادة ما أطلقه الممثل من الوصف وبين محل النزاع اذا النزاع في كنه بعدا كماله بزيادة على القرض لاني مطلق الركن فبعدا كماله بالاستيعاب

دليله بطريق التقرير او التفسير لا التبديل او التغيير ليكون قلبا او عكسا كما سيأتي (وهي معارضة فيها معنى المناقضة) اما المعارضة فن حيث اثبات نقیض الحكم واما المناقضة فن حيث ابطال دليل المعلن اذ الدليل الصحيح لا يقوم على النقيضين فان قيل

٣٥٨

في المعارضة تسليم دليل الخصم وفي المناقضة انكاره فكيف يجتمعان اجيب بان يكفي في المعارضة التسليم من حيث الظاهر بان لا يتعرض للانكار قصدا فان قيل ففي كل معارضة معنى المناقضة لانني حكم الخصم وابطاله يستلزم في دأله المستلزم له ضرورة انتفاء الملتزم بانتفاء الملازم اجيب بانه لا يلزم عند تغير الدليلين لاحتمال ان يكون الباطل دليل المعارض بخلاف ما اذا اتحد الدليل اقول فيه بحث لان الاحتمال انما هو بالنظر الى الواقع دون زعم المعارض فالاولى ان يقال لاعتبار بالاستلزام اذ لم يتعرض لنفي الدليل ولوضعه لا صريحا كما اذا اتحد الدليل فانه اذا استبدل بعين دليل الخصم فكأنه قال دليلك غير صحيح والالفاظ على النقيضين (فان دل) دليل المعارض (على نقیض الحكم بعينه فقلب) مأخوذ من قلب الشيء ظهرا لبطن كقلب الجراب فهي بذلك لان المعارض جعل العلة شاهدا له بعد ما كانت شاهدا عليه كما اذا قال الشافعي مسح الرأس ركن فيسن تثلثه كغسل الوجه قلنا ركن فلا يسن تثلثه بعد اكمله بزيادة على القرض في محله وهو الاستيعاب كغسل الوجه (و) ان دل دليل المعارض (على ما) اي حكم آخر (يستلزمه) اي النقيض (فعكس) مأخوذ من عكست الشيء رددته الى ورائه على طريقه الاول وقيل ردد اول الشيء الى آخره وآخره الى اوله كما اذا قال الشافعي صلاة النفل عبادة لا يجب المضي فيها اذا فسدت فلا تلزم بالشروع كالوضوء فنقول لما كان المذكور وهو صلاة النفل مثل الوضوء يجب ان يستوى فيه

لا يسن تثلثه كما لا يسن تثلث غسل الوجه بعد اكمله بالتثلث لان اكمله بالتثلث كما ان اكمال مسح الرأس بالاستيعاب وكقول الشافعي في صوم رمضان انه صوم فرض فلا يأتى الا بتعيين النية كصوم القضاء قلنا بطريق القلب صوم فرض فيستغنى عن تعيين النية بعد تعيينه كصوم القضاء الا ان تعيين الصوم في رمضان تعيين قبل الشروع بتعيين الشرع وفي القضاء بتعيين العبد فزادنا في القلب قوائم بعد تعيينه وهو تفسير وتقرير لما اطلقه المعلن ويبان لحل النزاع اذ النزاع في فرض متعين شرعا لا في مطلق القرض فان قيل ان كلا من هذا النوع من القلب ومن العكس معارضة في الحكم بعين دليل المعلن على ما صرح به سابقا فاذا زيد عليه شيء آخر لم يبق دليل المعلن بعينه قلنا لما كان الوصف الزائد تفسيراً للوصف الاول وتقريراً له لم يكن مغايراً له (قوله لان المعارض جعل العلة شاهداً له) لا يخفى عليك ان الاولى ان يقول جعل العلة شاهداً عليه بعد ما كانت شاهداً له بارجاع الضميرين الى المعلن (قوله فعكس) واعلم ان العكس في اللغة مأخوذ من عكست الشيء رددته الى ورائه على طريقه الاول وسنه عكس المرآة فان نورها وصفاها يرتد نور بصير الناظر فيلوراءه على سنه الاول حتى يرى وجهه بنور عينيه فكأن له وجهاً في المرآة هذا على قول عامة المتكلمين وقال اكثر اهل السنة ليس الرؤية بطريق الانعكاس بل يرى صورته بآراء الله تعالى فانه تعالى يحدث فيما صورة الاشياء عنده قابلة لتخصوصه اذا توسط بينهم ما جسم شفاف من المرآة والماء كما يحدث الروح في البدن وفي الاصطلاح هو تعليق نقیض الحكم المذكور بنقيض العلة المذكورة وردة الى اصل آخر ثم هو على نوعين الاول رد الشيء على سنه الاول وهو يصلح لترجيح العمل كقولنا في ان النفل يلزم بالشروع ان ما يلزم بالندري لم يلزم بالشروع كالسجدة وعكسه الوضوء يعني ان ما لا يلزم بالندري لا يلزم بالشروع عكس الوضوء فعكس الحكم اذ في الاول كان اللزوم وفي هذا كان عدم اللزوم لاجل عكس الوصف المذكور وهذا النوع من العكس يصدق عليه العكس لغة واصطلاحاً فانه ليس بقادح لتعميل المعلن بل هو يصلح لرجحان العلة التي تطرد وتنعكس على التي تطرد ولا تنعكس لان الانعكاس يدل على زيادة تعلق الحكم بالوصف اذ الطرد يجوز ان يكون اتفاقاً فما العكس يقوى ظن كون الوصف علة فيصلح للترجيح والنوع الثاني وهو الذي ذكره الشارح ان يرد على خلاف سنه وهذا النوع لا يصدق عليه العكس لغة ولا اصطلاحاً وهو ظاهر فلا يكون عكساً حقيقة بل هو من

النذر والشروع كما في الوضوء وذلك إما بشمول العدم أو بشمول الوجود والاول باطل لانها تجب بالنذر اجماعا فتعين الثاني وهو
الوجوب بالنذر والشروع جميعا وهو تقيض حكم الماعل فالمعترض اثبت بدليل الماعل وجوب الاستواء الذي لم منه وجوب صلاة النقل
بالشروع وهو تقيض ما اثبت الماعل من عدم
وجوبها بالشروع (والاقل) اي القلب
(اقوى) من العكس لوجوه الاقل ان المعترض
بالعكس جاء بحكم آخر غير تقيض حكم الماعل
وان استلزمه وهو اشتغال بما لا يعينه بخلاف
المعترض بالقلب الثاني ان العاكس جاء بحكم
محمل وهو الاستواء المحتمل لشمول الوجود
وشمول العدم والقلب جاء بحكم مفسر وهو
ففي دعوى الماعل الثالث ان من شرط القياس
اثبات مثل حكم الاصل في الفرع ولم يراع هذا
في العكس الا من جهة الصورة واللفظ لان
الاستواء في الاصل اعني الوضوء انما هو بطريق
شمول العدم وفي الفرع اعني صلاة النقل انما هو
بطريق شمول الوجود فلا مماثلة (واما بدليل
آخر) عطف على قوله فاما بدليل الماعل (وهي
معارضة خالصة) ليس فيها معنى المناقضة
لعدم التعرض لدليلا اصلا (فاما ان ثبتت) تلك
المعارضة (تقيض الحكم) الذي ادعاه الماعل
(بعينه) كقوله المسح حرك في الوضوء فيسن
تثليته كالغسل فتقول مسح فلا يسن تثليته
كما في الخف (او) ثبتت تقيض الحكم لئلا
لا يعينه بل (بتغيير) كقولنا في اثبات ولاية
تزوج صغيرة لآب لها ولا جد لغيرهما من
الاولياء صغيرة فيثبت عليها ولاية الانكاح
كآب لها اب بعلة الصغر فيقول المعترض صغيرة
فلا يولي عليها بولاية الاخوة كآب فاعلة هي
قصور الشقة لا الصغر والالم تكن معارضة خالصة
بل قلبا فاما الماعل اثبت مطلق الولاية والسائل لم ينقها
بل بقي ولاية الاخ فوقه في تقيض الحكم تغيير هو
التقييد بالاخ فلزم بقي حكم الماعل من جهة انه

اقسام القلب وبه صرح صاحب المغني حيث قال وهو اضعف وجوه القلب
فان قيل انما اوردته في العكس دون القلب قلنا انه شبيه بالعكس من حيث هو رد
لحكم الذي اطرده وان كان على خلاف سننه (قوله لا يجب المضي فيما) اي
لا يجب اقامتها احترازه عن الحج لانه اذا فسد يجب اقامته (قوله فتقول لما كان
المذكور) حاصله لو كان عدم وجوب المضي في الفساد علة لعدم الوجوب
بالشروع كان علة لعدم الوجوب بالنذر ايضا كما في الوضوء فانه لا يعضى في فاسده
ولا يجب بالشروع والنذر فيلزم استواء النذر والشروع في الصلاة ايضا فاما
بطريق شمول العدم او بطريق شمول الوجود والاول باطل اجماعا فتعين الثاني
وهو يستلزم تقيض مدعى الماعل (قوله اعدم التعرض لدليلا اصلا) اي
لا يريح ولا يضمن وانما يثبت دليل الماعل استلزاما كما تقدم (قوله فتقول مسح
فلا يسن تثليته) فالماعل علة سننية التثليث في الفرع بالركنية قياسا على غسل
الوجه والمعترض على تقيضه اعني عدم سننية التثليث بكونه مسحا قياسا على
الخف فكان دليل المعترض غير دليل الماعل واعلم ان المعارضة في حكم الفرع
على نوعين احدهما بدليل الماعل ولو بزيادة وقد تقدم ذكره قلبا وعكسا وانما
بدليل آخر وهو على خمسة اوجه على ما ذكره في المغني وغيره ثلاثة منها ما ذكره
المصنف واربعة ما ذكره في المعارضة في المقدمة اعني ما جعل فيه العلة معلولا
والمعلول علة وطام بينهما هو المعنى الاول من العكس على ما ذكرناه آنفا والمصنف
رحمه الله ترك الخامس رأسا لعدم كونه قادحا لتعليل الماعل وذكر الرابع
في المعارضة في المقدمة لكونه انساب بها على ما سيظهر لك (قوله لغيرهما)
فتملق بالاثبات المذكور (قوله صغيرة فلا يولي) لا يخفى عليك ما في هذا
التفريع لانه يشعر كون المعارضة بدليل الماعل وهو خلاف الفرض لان
الفرض كونها بدليل آخر (قوله كآب) فانه لا ولاية للاخ على مال الصغيرة
لقصور شقة (قوله والا) اي وان لم تكن العلة قصور الشقة بل الصغر على
على ما يشعر قوله صغيرة فلا يولي لم تكن معارضة خالصة بل قلبا (قوله اثبت
مطلق الولاية) اي للاخ وغيره (قوله لم ينقها) اي لم ينف مطلق الولاية
(قوله يستلزم بقي ولاية العم) اي بطريق الاولوية (قوله نهي اليها زوجها) اي
انكرت بموت زوجها من نهي الناحي الميت نعيها خبر عوته كذا في المغرب (قوله
فتكثرت) اي بعد العدة (قوله فهو احق بالولد عندنا) فيه خلاف المذكور
في الفتاوى ففي الخلاصة الاولاد للزوج الاول عندنا حنفية حتى يجوز للثاني

الاخ اقرب القرابات بعد الولادة فنفى ولايته يستلزم نفى ولاية العم ونحوه وبهذا الاعتبار يكون لهذا النوع من المعارضة وجه صحة
(واما) ان لا تثبت تقيض الحكم بل تثبت (ما) اى حكما (يستلزمه) اى التقيض مثلا امرأة نفى اليها زوجها فنكحت فولدت ثم جاء الاول

٣٦٠

فهم واحق بالولد عندنا لانه صاحب فراش صحيح
فيقال بطريق المعارضة الثاني حاضر وان كان
صاحب فراش فاسد فيستحق النسب كن تزوج
بغير شهود فولدت فالمعارض وان اثبت حكما
آخر وهو ثبوت النسب من الثاني ولكنه استلزم
نفية عن الاول فاذا قامت فالسبيل الترجيح
كاسيأتى بان الاول صاحب فراش صحيح وهو
اولى بالاعتبار من كون الثاني حاضر مع فساد
الفراش لان صحته توجب حقيقة النسب
والفاسد يوجب شبهة وحقيقة الشيء اولى
بالاعتبار من شبهة (و) الوجه (الاول) وهو ان
تثبت تقيض الحكم بعينه (اقوى) من الوجوه
الباقيات لدلالته صريحا على ما هو المقصود من
المعارضة وهو اثبات تقيض حكم الماعل
(والثانية) وهى المعارضة فى علة الحكم تسمى
(معارضة فى المقدمة فان كانت تجعل العلة)
اى علة الماعل (معلولا والمعلول علة فمعارضة
فيها معنى المناقضة) وقد سبق وجده (وقاب
ايضا) لما مر آنفا (واما تنجبه) هذه المعارضة
(اذا كانت العلة حكما لاوصفا) لانه اذا كانت العلة
وصفا لا يمكن جعلها معلولا والحكم علة فنحو الكفار
جنس يجلد بكرهم مائة فيرجم نبيهم كالمسلمين
فان جلد المائة غاية حد البكر والرجم غاية حد
الذيب فاذا وجب في البكر غاية وجب
في الذيب ايضا غاية فان النعمة كلما كانت
اكمل فالنجاسة عاينها الخس فخر اوها يكون اغلاظ
فاذا وجب في البكر المائة وجب في الذيب اكثر
من ذلك وليس هذا الا لرجم فان الشريعة ما
اوجب فوق جلد المائة الا لرجم فنقول
المسلمون انما يجلد بكرهم مائة لانه يرجم نبيهم

دفع الزكاة الى هؤلاء الاولاد ويجوز شهادتهم للشايف وروى الجرجاني عن ابى
حنيفة ان الاولاد الثاني والفتوى على القول الاول وهو اختيارنا نظير ما بالدين
المرغيباني واختار الصدرا الشهيد قول الجرجاني ولكون الفتوى على القول
الاول اختياره الشارح ثم رجمه بقوة صحة الفرائض واما ترجيح القول الثاني بعلة
حضور الزوج الثاني لكون الولد من مائه حقيقة فليس يرضى لعدم تحققه كون
الولد من مائه (قوله لانه صاحب فراش صحيح) لقيام النكاح على وجه الصحة
هذا قول ابى حنيفة وقال ابو يوسف ومحمد بطريق المعارضة الزوج الثاني حاضر
وان كان صاحب فراش فاسد فيستحق النسب كن تزوج بغير شهود فولدت
فهذه المعارضة فاسدة ظاهرا لاقد شرط المعارضة اعنى ان يكون الحكم الذى
توارد عليه النفي والاثبات واحدا وهم الحكم مختلف لان المستدل على لاثبات
النسب من الاول ولم يتعرض لثبوت ونفيه من الثاني والسائل على لاثباته من
الثاني وهو غير الاول فلم يتوارد النفي والاثبات على حكم واحد ففسدت المعارضة
من هذا الوجه لكنها استلزم نفى النسب عن الزوج الاول صحت من هذه
الجهة فقوله لكنه استلزم نفية عن الاول بيان لجهة صحة هذه المعارضة (قوله
فاذا قامت) اى لما صحت هذه المعارضة وقامت على الوجه المذكور فالسبيل
الترجيح (قوله وقد سبق وجهه) اعنى انه ابطال دليل الماعل قد تقدم في القلب
ان هذا احد نوعي القلب من حيث ان المعارض قلب العلة حكما والحكم علة وهو
ما أخذ من قلب الشيء منه كوساى جعلت اعلاه اسفله واسفله اعلاه على
ما صرح به في شروح البرزوى فعلى هذا انظر ضعف قول المصنف وقلب ايضا
لما مر لان ما مر من معنى القلب ليس هذا المعنى بل معناه الاخر اعنى انه مأخوذ
من قلب الشيء فظهر لبطن كقلب الجراب وبين المعنيين فرق اللام ان يقال
ان ما آل المعنيين الى معنى واحد فلا فرق بينهما بالنظر الى هذا المعنى وهو تغيير
هيئة الشيء عما كان عليه مع بقاء ذاته على ما تقدم وقال في الكشف ان القاضى
الامام وشمس الأئمة وعامة الأصوليين لم يذكروا معنى المعارضة في هذا النوع
من القلب بناء على ان حقيقة المعارضة ابداء دليل يوجب خلاف ما اوجبه
دليل الماعل ولم يوجد في هذا النوع من القلب اذ الحكم الثابت بتعليل القلب
لا يتعرض لحكم الماعل لا بنفى ولا باثبات وانما يدل تعليله على فساد تعليل الماعل
فكان هذا ابطالا للمعارضة لكن من جعل هذا النوع معارضة كخبر الاسلام
اعتبر صورة المعارضة من حيث ان القلب عارض دليل الماعل بتعليل يلزم منه

قد جعل المعلن جلد البكر على لرجم الثيب وجعلنا رجم الثيب على جلد البكر (والاحتراز عنه) أي التعليل بوجه لا يرد عليه هذا القلب (أن) لا يورد الحكمين بطريق تعليل أحدهما بالآخر بل (يورد بطريق الاستدلال بأحدهما) أي بثبوت أحدهما (على) ثبوت

٣٦١

(الآخر) إذا ثبت المساواة بينهما في المعنى الذي

بني الاستدلال عليه إذ لا امتناع في جعل المعلول دليلاً على العلة بأن يفيد التصديق بثبوته كما يقال هذه الخشبة مسماة النار لأنها محرقة فحوان يقال ما يلزم

بالنذر يلزم بالشروع إذا صح كالحج فيجب الصلاة

والصوم بالشروع فقالوا الحج إنما يلزم بالنذر لأنه

يلزم بالشروع فنقول الغرض الاستدلال من

لزم المندرج على لزوم ما شرع لثبوت التساوي

بينهما بل الشروع أولى لأنه لما وجب رعاية ما هو

سبب القرية وهو النذر فلا ينبغي رعاية ما هو

القربة أولى (والأ) أي وإن لم تكن يجعل العلة

معلولاً والمعلول علة (تخاصة) ليس فيها معنى

المناقضة (فإن قامت) المعارضة الخاصة

(على نفي علية) أي علمية ما ثبت المعلل عليه

(قبلت) المعارضة (وإن) قامت (على علمية)

شيء (آخر فإن قصر) ذلك الشيء (آخر) أو تعدى

إلى مجمع عليه لا) تقبل أما إذا قصر فلما سبق أن

التعليل لا يكون إلا لتعدية وذلك كما قلنا الحديد

بالحديد موزون مقابل بالجنس فلا يجوز

متفاضلاً كالذهب والفضة فيعارض بأن العلة

في الأصل هي التنية لا الوزن وتقبل عند

الشافعي لأن مقصود المعارض إبطال علمية

وصف المعلل فإذا بين علمية وصف آخر احتل أن

يكون كل منهما مستقلاً بالعلمية وإن يكون كل

منهما جزءاً علة فلا يجوز إلزام بالاستقلال وأما

إذا تعدى إلى مجمع عليه فلجواز أن يثبت الحكم

بعلل شيء (وإن) تعدى (إلى) مختلف فيه تقبل

عند النظر) كما إذا قيل الحص بالحص مكمل

قوبل بجنسه فيصير متفاضلاً كالخطة فيعارض

بأن العلة هي الطعم فيتعدى إلى فواكه وما دون

بطلان تعليل المعلل ثم يلزم منه بطلان حكمه (قوله لا يمكن جعلها معلولاً) لأنها سابقة على الحكم بالذات ولو جعلت معلولة لزم تقدم الشيء على نفسه (قوله) رجم الثيب على لرجم البكر (أي قلباً وجعلنا ما جعلوه علة حكماً وما جعلوه حكماً علة) وكقواهم جريان الربا في الكثير أعني مقدار التكثير موجب لجريانه في القليل أعني ما دون التكثير فيحرم بيع الخفنة بالخفنتين كالذهب والفضة فإن سعة الربا ثابتة في قليل الذهب والفضة وكثيرهما فقلنا لا نسلم ذلك بل جريان الربا في القليل علة لجريانه في الكثير فجعلنا علمتهم حكماً وحكمهم علة (قوله) يورد بطريق الاستدلال (وإنما لا يرد القلب المذكور على طريق الاستدلال ويرد على التعليل لأن الشيء يجوز أن يكون دليلاً على الشيء وذلك الشيء الثاني يكون دليلاً على الشيء الأول إذا كان بينهما تلازم وتساوي كالدهان بالنسبة إلى النار وكان العلة تدل على المعلول فكذا المعلول يدل على العلة على طريقة البرهان الثاني والحق فلا يبطل الاستدلال بالقلب إذا عاين القلب أن يصير المعلول دليلاً وهو غير مضر بخلاف العلة والمعلول لأن العلة لا بد أن تتقدم على المعلول بالذات وبالقلب يصير واجب التأخير لأنها لا يمكن أن تكون معلولاً وذلك باطل لاستلزامه تقدم الشيء على نفسه وهو محال وإنما يتم الاستدلال على وجه يخص به عن ورود القلب إذا ثبتت المساواة بين الحكمين بأن كانا نظيرين لا يدل كل واحد منهما على الآخر مثاله على ما ذكره الشارح فقولنا ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع إذا صح كالحج فيجب الصلاة والصوم بالشروع فلو قلب الشافعية علينا وقالوا الحج إنما يلزم بالنذر لأنه يلزم بالشروع قلنا هذا القلب لا يضرننا لأن غرضنا الاستدلال بأحد الحكمين على الآخر بعد ثبوت المساواة بينهما لا اشتراط العلة دون التعليل وذلك لأن النذر والشروع كل واحد منهما سبب لتحصيل القرية فيتساويان بل الشروع أولى لأنه لما وجب رعاية ما هو سبب القرية وهو النذر فلا ينبغي رعاية ما هو القرية أولى وإنما قيد بقوله إذا صح احترازاً عن الشروع في الصوم في يوم النحر وأيام التشريق وكذا قولنا الثيب الصغيرة يولى عليها في مالها فيؤلى عليها في نفسها كالبحر الصغيرة فيثبت إجبار الثيب الصغيرة فلو قلب الشافعية علينا وقالوا إنما يولى على البكر في مالها لأنه يولى عليها في نفسها لا يضرننا هذا القلب لأن غرضنا الاستدلال دون التعليل فلا نقول إن الولاية في المال علة الولاية في النفس بل نقول كتابتها شرعاً للحاجة وهما معلولتان لعلة واحدة وهو الحجر فيكونان متساويين فإذا ثبت أحدهما ثبت الآخر ضرورة أن

الحكيل كبيع الخنطة بالخنطين وجران الربا فيه ما يختص فيه فقل هذا يتقبل عند اهل النظر لان الخصمين قد ائتمرا على ان العلة احدهما الوصفين فقط اذ لو استقل كل بالعلة لما وقع نزاع في الفرع المختلف فيه فاثبات عليه احدهما يوجب نفي عليه الاخر وهذا بخلاف ما

اذا تعدى الى فرع يجمع عليه فانه يجوز ان يلتزم

المعلل علمية وصف المعترض ايضا قولاً بعدد العلة

كما اذا ادعى ان علة الربا الكيل والوزن ثم التزم ان

الاقبيات والادخار ايضا علة لية تعدى الى الاز

لكن لا يمكنه ان يلتزم ان الطعم ايضا علة لانه

يشكر جريان الربا في التفاح مثلا فان قيل

الكلام فيما اذا ثبت علمية وصف المعلل وتأثيره

وانتفاء بنسبوت علمية وصف المعترض ليس اولى

من العكس اجيب بان المراد ان ثبوت علمية كل

منها ما يستلزم انتفاء علمية الاخر بناء على ان العلة

واحدة لا غير فلا يصح الحكم بعلمية احدهما ما لم

يرجح وليس المراد انه يمتل علمية وصف المعلل

ويثبت صحة علمية وصف المعترض بمجرد

المعارضة (لا) عند (الفقهاء) لانه ليس لصحة

علمية احد الوصفين تأثير في فساد الآخر نظرا

الى ذاتهما لجواز استقلال العلتين (السابع

القول بموجب العلة وهو التزام) السائل

(ما يلزم المعلل بتعميله مع بقاء الخلاف)

في الحكم المقصود وهذا معنى قولهم هو تسليم

ما اقتضاه المستدل حكما لدليله على وجه لا يلزم

تسليم الحكم المنازع فيه (وهو) يقع (على ثلاثة

اوجه الاول ان يلتزم) المعلل بتعميله (ما يؤولهم انه

محل النزاع او ملازمة) مع انه لا يكون محل النزاع

ولا ملازمة فيكون القول بالموجب التزام

السائل ما يلزم المعلل الخ (اما بصريح عبارته)

اي عبارة المعلل كما اذا قال القتل بالثقل قتل

يما يقتل غالباً فلا يتأني القصاص كالقتل بالحرق

فاجاب بان النزاع ليس في عدم المناقاة بل

في ايجاب القصاص (او بوجهها) اي بوجه

المعترض عبارة المعلل (على غير مائة) اي المعلل

حكم المتساويين واحد فجاز ان يستدل باحدهما على الآخر (قوله في المعنى الذي بني الاستدلال عليه) انما قيد به دفع الماتوهم في المثال الذي ذكرناه اعني الولاية على الثيب الصغيرة ما لا ونكاحا من ان النفس باذل والمال مبذول فلا مساواة بينهما وان الحاجة الى التصرف في المال قد تكون متحققة في الحال للتمييز كيلا تأكله الصدقة والحاجة في النفس متأخرة الى ما بعد البلوغ لان الشهوة بعد البلوغ والاصل في النكاح قضاء الشهوة والولد وذلك بعد البلوغ فلا مساواة بينهما ايضا وعلى التقدير لا يصح الاستدلال على وجه يخص عن القلب لعدم المساواة ووجه دفع الاول ان المساواة بينهما من كل وجه غير مشروطة بل اذا وجدت في المعنى الذي بني الاستدلال عليه كانت كافية والنفس والمال في الحاجة الى التصرف النافع الذي بني الاستدلال عليه سواء ووجه دفع الثاني ان الحاجة في النفس قد تتحقق في الحال على تقدير فوات الكفو الخاطب وفي المال قد لا تتحقق في الحال بان كان كثيرا فكانا متساويين في المعنى الذي بني الاستدلال عليه وفي المثال الذي ذكره الشارح ان النذر سبب القرية والشروع نفس القرية فلا مساواة بينهما ووجه الدفع انهما متساويان في المعنى الذي بني عليه الاستدلال وهو لزوم احدهما عند وجود الآخر (قوله في معارض بان العلة في الاصل هي التمنية) فلنا هذه المعارضة غير مقبولة لان التمنية علة قاصرة فلا تقبل ولانه يجوز ان يعمل الشيء بعمل شئ (قوله فلا يجوز الجزم بالاستقلال) فاذا لم يجوز الجزم بالاستقلال لم يجوز الحكم بعلمية احدهما فتعبد المعارضة فتقبل (قوله واما اذا ادعى الى يجمع عليه اه) يعني اذا عارض باثبات علمية شئ آخر يتعدى ذلك الشيء الى امر يجمع عليه لا تقبل هذه المعارضة لعدم اتصال هذه المعارضة بموضع النزاع الا من حيث انه انعدمت تلك العلة في محل النزاع وذلك لا يضرنا لما تقدم ان عدم العلة لا يوجب عدم الحكم ولا يصلح دليلا عند عدم دليل آخر فلا عن ان يصلح دليلا عند مقابله لدليل آخر وفيما نحن فيه قد وجد دليل آخر على الحكم عند المعلل وان الحكم يجوز ان يثبت به بعمل شئ مثاله ما اذا عال المعلل في حرمة بيع الحص بالحص متفاضلا بانه مكيل قوبل بجنسه فيصم ببيع متفاضلا كالخنطة والشعر فيعارضه السائل بان المعنى في الاصل ليس ما ذكرته بل هو الاقبيات والادخار وقد تقدم هذا المعنى في الفرع فهذا المعنى يتعدى الى فصل يجمع عليه وهو الارز والدخن ونحوهما اذ المعلل لا يناقش السائل فيهما قلنا هذه المعارضة غير مقبولة ولا تفيد للسائل شيئا لان غايتها عدم تنال

العلة في الضرر وقد قلنا ان عدم العلة لا يصلح دليلا عند مقابله بالعدم ففسلا
 عن مقابله بدليل آخر اجيب عنه بان بيان المعترض عليه وصف آخر يتعدى
 الى امر يجمع عليه كاف في غرض المعترض بل وازان يكون وصف المعلن جزء علة
 فيبطل تعليله وهو غرض المعترض (قوله مختلف فيه) ذهب الشافعي الى ان
 فيه ما يرد به وذهب اصحابنا الى عدم الربا فيهما (قوله يوجب في علية الاخر) وبهذا
 تصح المعارضة (قوله بل وازان استقلال العلة) فان قيل قد وقع الاتفاق
 على فساد احدهما لما تقدم ان الخصمين اتفقا على ان العلة احد الوصفين قلنا
 على فساد احدهما بعيينه ولا بعيينه والا قول ممنوع والشافعي مسلم لكنه غير ضرر
 لانه انما وقع الاتفاق على فساد احدهما لا بعيينه لمعنى فيه لالفة الاخر لان
 كلام من الصحة والفساد لمعنى يوجب به بل لا يدخل لاحدهما في الاخر (قوله وهو
 التزام السائل) اي قبوله ما يثبت به المعلن بتعليله مع بقاء الخلاف في الحكم
 المقصود (قوله اما بصريح عبارته) الباع متعلق بالالتزام (قوله فان المعلن)
 وهو الشافعي (قوله والسائل) وهو الخنفي يحمل التثليث على جعله ثلاثة امثال
 الفرض واتحاد الحمل ليس من ضرورة التثليث بل من ضرورة التكرار والنص
 الوارد في الركن انما يدل على سنية الاكمال دون التكرار وهو حاصل بالاطالة
 كما في القرآنة والركوع والسجود بخلاف الغسل فان تكميله بالاطالة يقع في غير
 محل الفرض فلا بد من التكرار واما المسح فمحل الرأس من غير تعيين موضع منه
 وهو متسع يزيد على مقدار الفرض فيمكن تكميله في محل الفرض بالاطالة
 والاستيعاب (قوله بلا اعتقاد اباحة) احتراز عن اخذ الحربي مال المسلم فانه
 لا يوجب الضمان لان الحربي يعتد باباحته (قوله وتناول) احتراز عن اخذ
 الباغي مال العادل فانه اخذ بتأويل في اسقاط الضمان عند وجود المنفعة
 واعلم ان المعلن في هذه المسئلة هو الشافعي فانه يعلل وجوب الضمان مع انقطاع
 والخصم هو الخنفي وما يتوهم انه مأخذ الخصم هو كون السرقة اخذ مال الغير
 بلا اعتقاد اباحة وتأويل وحاصل جوابهم تسليم ان ما ذكره يقتضي وجوب الضمان
 لكن المأخذ عندنا لسقوط الضمان انه اعترض ما يسقطه وهو استيفاء الحد فانه
 بمنزلة الابراء في اسقاط الضمان هكذا ذكره في حواشي التلويح توضيحه ان
 الشافعي يقول ان ما اخذ انتفاء الضمان عندكم انتفاء كون المأخوذ مال الغير بلا
 اعتقاد اباحة وتأويل ولما بطل هذا المأخذ بثبوت نفي بطل الحكم وهو انتفاء
 الضمان فثبت ويقول الخصم ما توهمت انه مأخذ حكمنا مسلمنا بطلانه لكن حكمنا

كقوله مسح الرأس ركن في الوضوء فيسن تثلثه
 كغسل الوجه فنقول بسن عندنا ايضا لكن
 الفرض البعض لقوله تعالى برؤسكم وهو ريع
 او اقل والاستيعاب تثليث وزيادة فان المعلن
 يريد بالتثليث اصابة الماء بمحل الفرض ثلاث
 مرات والسائل يحمله على جعله ثلاثة امثال
 الفرض حتى لو صرح المعلن بتراده لم يمكن القول
 بالموجب بل بتعين المانعة (والشافعي ان يلزم)
 المعلن بتعليله (ابطال ما يتوهم) المعلن (انه
 ما اخذ الخصم) وليس كذلك فاقول بالموجب
 التزام السائل ما يلزم المعلن ابطال الخ كما اذا قال
 الشافعي في السرقة اخذ مال الغير بلا اعتقاد
 اباحة وتأويل فيوجب الضمان كما ان الغصب
 فيقال نعم الا ان استيفاء الحد بمنزلة الابراء
 في اسقاط الضمان (والشافعي ان يسكت) المعلن
 (عن) مقدمة (ممنوعة) ثم رتب (والسائل
 يسلم) المقدمة (المذكورة) ويبقى النزاع
 في المطلوب للنزاع في المقدمة المطلوبة ثم ان
 المطلوبة اما ان تحتل ان تنجح مع المذكورة تقيض
 حكم المعلن كقوله المرافق لا تغسل لان الغاية
 لا تدخل تحت المغيا كالدليل بمعنى انها غاية
 كالدليل فلا تدخل مثله فيكون هذا قياسا لا دليلا
 آخر كما زعم صاحب التلويح فنقول نحن نسلم
 ذلك لكنه غاية للاسقاط ولو ذكرنا غاية للغسل
 لم يرد الامنعها واما ان لا تحتل كقوله يشترط
 في الوضوء التيمم لان ما ثبت قرينة فشرطه التيمم
 كالمسألة فنقول ومن اين يلزم اشتراطها
 في الوضوء فهذا لا يرد لسكونه عن الصغرى اذ لو ذكرها
 لم يرد الامنعها انما لا نسلم ان الوضوء ثبت قرينة
 (واذا دفع) اي القياس بان اورد عليه الوجوه

المذكورة من المدفع (تبعاً للانتقال) أي انتقال
 القياس في قياسه من كلام إلى آخر الكلام
 المنتقل إليه إن كان غير علة أو حكم فهو حشو
 في القياس خارج عن البحث والأفا ما إن يكون
 في العلة فقط أو الحكم فقط أو العلة والحكم جميعاً
 والانتقال في العلة فقط إما أن يكون لا ثبات عليه
 القياس أو حكمه إذ لو كان لا ثبات حكم آخر
 لكان انتقالاً في العلة والحكم جميعاً والانتقال
 في الحكم فقط إن كان إلى حكم لا يحتاج إليه حكم
 القياس فهو حشو في القياس خارج عن المقصود
 وإن كان إلى حكم يحتاج إليه حكم القياس فلا بد أن
 يكون اثباته بعلة القياس ولا يكون انتقالاً في
 العلة والحكم جميعاً والانتقال في العلة والحكم يجب
 أن يكون في حكم يحتاج إليه حكم القياس
 ولا يكون حشو في القياس فصارت الأقسام
 المعتمدة في المناظرة أربعة أشار إلى الأول بقوله (أما
 من علة إلى) علة (أخرى لا ثبات) العلة
 (الأولى) وهي علة القياس وهذا القسم إنما
 يتحقق في المناظرة لأن المسائل لما منع وصف
 المجيب عن كونه علة لم يجد بداً من إثباته بدليل آخر
 كما إذا قال الصبي المودع إذا استهلكت الودعة
 لا يضمن لأنه مسلط على الاستهلاك فلما أنكره
 انلصم احتجاجه إلى إثباته وإلى الثاني بقوله (أو)
 من علة إلى أخرى لا ثبات (الحكم الأول) وهذا
 إنما يتحقق في فساد الوضع والمنافضة لو لم يمكن
 دفعهما ببيان الملازمة والتأثير وإلى الثالث بقوله
 (أو) من علة إلى أخرى لا ثبات (حكم آخر) غير
 حكم القياس لكنه ليس بأجنبي عنه بل (يحتاج
 إليه) الحكم (الأول) وهو حكم القياس كقولنا
 إن السكناية مقدمة على موضة يحتمل الفسخ بالاقالة

صحيح بناء على أن استيفاء الحد بمنزلة الإبراء في إسقاط الضمان فلا يجتمع الحد
 مع الضمان (قوله إن ينتج تقيض حكم المعلن) حينئذ يكون قلباً (قوله كما زعم
 صاحب التلويح) أي زعم أنه دلائل آخر لا قياس (قوله نحن نعلم ذلك) أي
 كونه غاية لكنه غاية للاسقاط لا للغسل فإذا كان غاية للاسقاط يلزمه أن لا يدخل
 في الاسقاط بناء على أن الغاية لا تدخل تحت المغيا لأن لا يدخل في الغسل فيبقى
 داخل في الغسل ولو صرحت المقدمة المطلوبة بأنها غاية للغسل لم يرد الامتنعها
 الحكم المألم تصرح استلزام أن تكون هذه المقدمة وإن تكون أخرى أعني أنها غاية
 للاسقاط وهذه المقدمة تنتج مع المذكورة تقيض حكم المعلن وهو غسل المرفق
 (قوله لأن ما ثبت قرينة) المقدمة المطلوبة هي ما هي أن الوضوء ثبت قرينة لا يستلزم
 غيرها فلا تستلزم المقدمة المطلوبة أن تنتج مع المذكورة تقيض الحكم كما في الصورة
 الأولى فإن قيل لا يمتنع تعيين المقدمة المطلوبة في هذه الصورة بحيث لا تستلزم
 مع المذكورة أن تنتج تقيض حكم المعلن أعني أن الوضوء ثبت ولم يتعين كذلك
 في الصورة الأولى بل كانت محتملة لانتاج تقيض المعلن قلنا إن الحد الأوسط
 في الصورة الثانية أعني قوله ما ثبت قرينة وعين المقدمة المطلوبة كذلك للزوم تكرره
 بخلافه في الصورة الأولى فإن أخذ الأوسط فيها هو الغاية وهي تستلزم أن تكون
 للغسل وإن تكون للاسقاط فعلى تقدير الأول تنتج مع المقدمة المذكورة عين
 حكم المعلن وعلى تقدير الثاني تنتج تقيضه وهذا معني احتمالها أن تنتج مع
 المذكورة تقيض حكم المعلن (قوله إن كان غير علة أو حكم فهو حشو) هذا
 يكون في صورتين كما سيصرح به وكلمة أو ههنا ليست مانعة الجمع تأمل (قوله
 إن كان انتقالاً في العلة والحكم جميعاً) أما كونه انتقالاً في العلة لأنه هو المفروض
 وأما كونه انتقالاً في الحكم فظاهر (قوله والانتقال في العلة والحكم يجب أه)
 هذا بيان لقسم الثالث المشار إليه بقوله إذ لو كان لا ثبات حكم آخر لكان
 انتقالاً في العلة والحكم جميعاً لا بيان لقسم الرابع تأمل (قوله الأقسام المعتمدة)
 أي للانتقال (قوله كما إذا قال) أي قال المعلن (فلما أنكره الخصم) أي
 أنكر كون الصبي مسلطاً على الاستهلاك بأن يقول لا نسلم أنه مسلط على
 الاستهلاك طارئة منع وجود العلة في الفرع (قوله لو لم يمكن أه) يعني يلزم المعلن
 في صورة فساد الوضع والمنافضة أن يجيب المسائل ببيان ملازمة دليله للحكم وبيان
 تأثيره فيه وإن لم يمكن له ذلك يجيب بالانتقال إلى علة أخرى لا ثبات حكمه الأول
 (قوله فلا يمنع عن الصرف) أي صرف المسكاتب إلى كفاقره باعتاقه

(قوله)

فلا يمنع عن الصرف الى الكفارة كالبائع بشرط الخيار للبائع والابارة فان قال الخصم المانع عندي ليس عقد الكتابة بل نقصان في الرق كعتق ام الولد والمدير قلنا الرق لم ينقص واثبتناه بهلة اخرى كما قلنا الكتابة عقد معاوضة فلا يوجب نقصان الرق والى

٣٦٥

الرابع بقوله (واما من حكم) (الى) حكم (آخر) بالعله الاولى (كذلك) اي يحتاج اليه الحكم الاول كما اذا اثبتنا عدم نقصان الرق في المسئلة الاولى بالعله الاولى كما نقول احتمال الفسخ دليل على ان الرق لم ينقص وهذا ان القسمان اما يتحققان في القول بالموجب لانه لما سلم الحكم الذي رتبته الجيب على العلة وادعى النزاع في حكم آخر لم يتم مراد الجيب فينتقل الى اثبات الحكم المنازع فيه بهذه العلة ان امكنه والافعله اخرى (والكل صحيح بالاتفاق الا الثاني) فانه مختلف فيه جوزه بعضهم لان الغرض اثبات حكم فلا يبالي باي دليل كان وقناه آخرون لانه لما ثبت الحكم بالعله الاولى بعد انقطاعا في عرف النظر (وقيل) بناء على هذا الاختلاف (قصة الخليل عليه السلام منه) قال يجوز وهذا القسم ان قصة ابراهيم عليه السلام حيث قال فان الله يأتي بالشمس من المشرق الا يفس من هذا القيل (وقيل لا) قال نافوه انما ليست منه لان كلامنا فيما اذا بان بطلان دليل المعلق وانتقل الى دليل آخر وما اذا صح دليله فكان قدح المعارض فاسدا الا انه اشتمل على تليس وبما يشبهه على بعض السامعين فلا نزاع في جواز الانتقال وقصة الخليل عليه السلام من هذا القيل فان معاوضة الاعمين كانت باطلة لان اطلاق المسجون وترك ازاله حياته ليس باحياء الا ان الخليل عليه السلام انتقل الى دليل اوضح وجحة اجور لم يكون نورا على نور ومع ذلك لم يجعل انتفاله

(قوله كالبائع بشرط الخيار للبائع) فانه لو اعتق عبده الذي باعه بشرط الخيار له او اجره الى آخره اعتقه لكفارته في مدة الخيار والابارة يصح ويقع عن كفارته بخلاف خيار المشتري فانه يمنع عقبه عنه لان خيار المشتري لا يمنع خروج العبد عن ملك البائع (قوله فان قال الخصم) اي بطريق القول بموجب العلة (قوله) واثبتناه بهلة اخرى اعني انه عقده معاوضة والعله الاولى هي انه عقد يمتثل الفسخ او يجوز انه عقده معاوضة يمتثل الفسخ وعلى التقديرين توجد المغايرة بينهما (قوله) لانه لما سلم اه اي لان السائل (قوله لم يتم) جواب لما (قوله حيث قال فان الله يأتي بالشمس من المشرق الاية) يعني ابراهيم عليه السلام انتقل في حاجة فمروء بن كنعان اللعين من قوله ربى الذي يحيى ويميت حين معاوضة الاعمين بقوله انا حيى واميت الى قوله فان الله يأتي بالشمس من المشرق فانت هم من المغرب لا ثبات الحكم الاول وقد قصه الله تعالى على سبيل المدح لابراهيم عليه السلام فعلم انه صحيح (قوله فان معاوضة الاعمين كانت باطلة) يعني ابراهيم عليه السلام اراد بقوله يحيى ويميت حقيقة الاحياء والاماتة ومعاوضة الاعمين بامر باطل بتسمية اطلاق المسجون احياء وقتل الاخراماتة فان قيل اطلق الاعمين على الاطلاق الاحياء وعلى القتل الاماتة تشبيها مجازيا والمجاز باع من الحقيقة فكيف يكون باطلا لجيب عنه من وجوب الاول ان المجاز يستلزم التشبيه بالوصف لا لزوم المشهور ولم يوجد ذلك فان الاحياء عبارة عن خلق الحياة التي هي قوة تنبع الاعتبار النوعي وتفيض عنها سائر اقوى الحيوانية والاماتة عدمه ولا خفاء في عدم وصف لازم لهذا المعنى المشهور في اطلاق المسجون فكان باطلا والثاني ان المجاز لا يعارض الحقيقة فيكون في مقابلته باطلا (قوله اي استصحاب الحال) اختلفت عباراتهم في معناه الشرعي قيل هو جعل الامر الثابت في الماضي باقيا الى الحال لعدم العلم بالمغير وقيل هو الحكم بثبوت امر في الزمان المتأني بناء على انه كان ثابتا في الزمان الاول وقيل هو التمسك بالحكم الثابت في حال البقاء لعدم الدليل المغير وقيل هو الحكم ببقاء الحكم الثابت للجهل بالدليل المغير لا للعلم بالدليل المبق وقيل هو الحكم ببقاء حكم ثابت بدليل غير متعرض لبقائه ولا لزواله محتمل للزوال بدليله لكنه التمسك عليه حاله وما آل الكل الى امر واحد في التحقيق ومعنى هذا النوع من الاستدلال الفاسد استصحابا لان الاستدلال يجعل الحكم الثابت بدليله في الماضي مصاحبا للحال او يجعل الحال مصاحبا للحكم على ما اشار اليه بقوله فقيه جعله مصاحبا للحال او العكس ولا بد ههنا من تحرير محل النزاع

سألياً عن توكيد الاول وتوضيح وتبكيك للخصم ونقض كانه قال المراد بالاحياء اعادة الروح الى البدن فالشمس بمنزلة الروح
للعالم فان كنت تقدر على احياء الموتى فاعد روح العالم اليه بان تأتى بالشمس من جانب المغرب (تذنيب) عقب مباحث الادلة

٣٦٦

الصحة بالادلة الفاسدة التي يحجج بها البعض
في اثبات الاحكام ليعين فسادها فيظهر
المحصار الصحة في الاربعة وهذا غير
التسكات الفاسدة لانها تمسك بالكتاب
وانسنة لكن بطرق فاسدة غير صالحة للتسك
كقصور المخالفة ونحوه (قد تسكت) في اثبات
الاحكام الشرعية (بالحجج فاسدة منها
الاستصحاب) اي استصحاب الحال وهو جعل
الامر الثابت في الماضي باقياً الى الحال لعدم
العلم بالغير فقيه جعله صاحب الحال ارا العكس
(وهو حجة عند الشافعي في اثبات كل حكم)
تقياً كان او اثباتاً (ثبت بدليل) يوجبه
(ثم شك) اي وقع الشك (في بقاءه) اي لم يقع
ظن بعدمه (فبعضهم بالضرورة) اي قال
بعض الشافعية ان ما تحقق وجوده او عدمه
في زمان ولم يظن معارض يزيله فان لزوم ظن
بقائه ضروري ولهذا يراد العقل اصحابهم
كما كانوا يشافهونهم ويرسلون الودائع
والهدايا ويعاملون بما يقتضي زماناً من التجارات
والقروض والديون (وبعضهم) استبعدوا دعوى
الضرورة في محل الخلاف فتمسكوا
بوجهين اشار الى الاول بقوله (بقاء الشرائع)
يعني لو لم يكن الاستصحاب حجة لما وقع الجزم بل
الظن ببقاء الشرائع لاحتمال طريان الداسخ
واللازم باطل للقطع ببقاء شرع عيسى عليه
السلام الى زمن نبينا صلى الله عليه وسلم
وبقاء شرعه الى يوم الدين والى الثاني بقوله
(وبالاجماع على اعتباره) اي الاستصحاب
(في كثير من الفروع) مثل بقاء الوضوء
والحدن والملكية والزوجة فيما اذا ثبت ذلك

قالوا انه لا خلاف في ان استصحاب حكم عقلي عرف وجوبه او امتناعه وحسنه
او فحشه بالعلم وكذا الاستصحاب حكم شرعي ثبت تأييده او توقيته بنص او ثبت
مطلقاً عن التأييد والتوقيت وبقي بعد وفاة النبي عليه السلام كل من هذه الثلاثة
واجب العمل به اقسام دليل البقا وعدم الدليل المزيل قطعاً ولا خلاف ايضاً
في ان استصحاب حكم ثبت بدليل مطلق عن التأييد والتوقيت غير معرض
للزوال والبقاء ليس بحجة قيل الاجتهاد في طلب الدليل المزيل لافي حق نفسه
ولافي حق غيره لان جهله بالدليل المزيل بسبب تقصيره منه لا يكون حجة في حق
نفسه ولا في حق غيره اذا كان متمسكاً من الطلب الا ان لا يكون متمسكاً منه
كما تحرى في حق من انتبه عليه القبلة وانما الخلاف في استصحاب حكم ثبت
بدليل مطلق غير معرض للزوال والبقاء وقد طلب المجتهد الدليل المزيل بقدر
وسعه ولم يظهر له فقال جماعة من اصحاب الشافعي وابو منصور المازني ومن
تبعه من مشايخهم قدس الله حجة ملازمة متبعة في الشرعيات يجب العمل به
على كل مكلف اذا لم يجد دليلاً فوقه من الكتاب والسنة والاجماع لا يجوز تركه
بالقياس قبل الترجيح وقال كثير من اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي
وابو الحسن البصري انه ليس بحجة اصلاً لا لاثبات امر لم يكن ولا لابقاء ما كان
وقال اكثر المتأخرين من اصحابنا مثل القاضي الامام ابى زيد وغير الاسلام
وشمس الائمة وصمد الاسلام ابى اليسر ومنايعهم انه لا يصح حجة لاثبات حكم
مبتدأ ولا للالزام على الخصم بوجه ولعلكن يصلح الابتدأ والدفع فيجب
العمل به في حق نفسه لافي حق غيره وهذا هو مختار المصنف فعلى هذا يكون
معنى قوله لافي الاثبات لافي اثبات الحكم الشرعي ابتداء ولا في اثبات الالزام على
الخصم ولما كان الزام الخصم راجعاً الى الحكم الشرعي اكتفى في تفسيره بحكم
شرعي (قوله في اثبات كل حكم) اي كل حكم شرعي ثبت بدليل مطلق عن
التأييد والتوقيت وقد طلب المجتهد الدليل المزيل ولم يجده لانه هو محل النزاع
على ما ذكرناه آنفاً واختلفت هذه الفرقة بفرقتين فقال بعضهم انه حجة
بالضرورة لان ما تحقق وجوده او عدمه في زمان ثم لم يظن معارض يزيل ظن
بقائه ضروري وقال بعضهم انه حجة بوجوه من الاستدلال اثنان ما ذكره المصنف
وثالثها السنة وهو قوله عليه السلام ان الشيطان يأتي احدكم يقول احذث
فلا ينصرفن حتى يسمع صوتا او يجد ريحاً فانه حكم باستدانة الوضوء عند
الاشتباه وهو عين الاستصحاب واستدل كثير اصحابنا المتأخرين وهو مختار

المصنف

ووقع الشك في طريقان الضد (و) الاستصحاب (عندنا) حجة (في الدفع) أي دافع لاستحقاق الغير (لا) في (الاثبات) أي غير مثبت لحكم شرعي ولذا فلا يجوز الصلح على الانكار ولم نجعل أصالة البراءة دمة المنكر حجة على المدعي ومبطل لدعواه فان قيل

٣٦٧

ان قام دليل على حجتيه لزم ثبوت الوجود والالزام ثبوت العدم واجيب بان معنى الدفع ان لا يثبت حكم وعدم الحكم مستند الى عدم دليله والاصل في العدم الاستمرار حتى يظهر دليل الوجود (لان) الدليل (الموجب) للحكم (لا يدل على البقاء) وهو ظاهر ضرورة ان بقاء الشيء غير وجوده لانه عبارة عن استمرار الوجود بعد الحدوث وربما يكون الشيء موجبا لحدوث شيء دون استمراره واعتراض بانه ان اريد عدم الدلالة قطعا فلا نزاع وان اريد ظاهرا فمذموم فذموى الضرورة والظهور في محل النزاع غير مستوعب خصوصا فيما يدعى الخصم بداهة تقيضه وايضا لا يدعى الخصم ان موجب الحكم يدل على البقاء بل ان سبق الوجود مع عدم ظن المشافي والمدافع يدل على البقاء بمعنى انه يفيد ظن البقاء والظن واجب الاتباع اقول الجواب ان البقاء اذ لا يكون غير الوجود الاول وحاصلا بعده محتاج الى سبب مبق غير السبب الاول فان علم او ظن وجود السبب المبق فالحكم به لا بالاستصحاب والا فلا حكم اذ لا موجب فليتأمل (و) الجواب عن الاول اننا لانسلم ان بقاء الشئ انما بالاستصحاب بل (بقاء الشئ) انما بدليل آخر وهو في شريعة عيسى عليه السلام تواتر قتلها وتواطى جميع قومه على العمل بها الى زمن نبينا عليه السلام وفي شريعة نبينا الاحاديث الدالة على انه لا نسخ لشريعته فان قيل هذا انما يصح فيما بعد وفاته وما قبله فالدليل الاستصحاب لا غير فانا قد تقرر في مباحث

المصنف بالنقل والعقل اما النقل فكمسئلة الصلح على الانكار فانه جائز عندنا ويصح الاعتياض عما ادعاه ولا يصح عند الفرقة الاولى لان الاصل في الدمة هو البراءة من الحقوق لانها خلقت فارغة والشغل بعارض والتسك بالاصل حجة للدفع والالزام عندهم فكما يدفع التسك بهذا الاصل الدعوى عن المدعي عليه يتغذى الى المدعي في ابطال دعواه وصار كانه اقام بينة على ان ذمته فارغة من حق الغير ونحن جعلنا البراءة دافعة للدعوى ولم نجعلها حجة على المدعي بل صار دعوى المدعي ان ما ادعاه حقه وما دكه معارضا لانكار المنكر على السواء فانه خير من تحمل الصدق كانكار المدعي عليه فكما لا يكون خبر المدعي حجة على المدعي عليه في الزام التسليم اليه لكونه محتملا كذلك لا خبر المدعي عليه اى انكاره لا يكون حجة على المدعي في ابطال دعواه وفساد الاعتياض بطريق الصلح هكذا قررته بعض المحققين وقرره بعض آخريان قول المدعي معتبر في حقه دون حق خصمه وانكار خصمه ليس معتبر في حق المدعي ومعتبر في حقه فكنا سواء في انهما ليسا بمجتبئين في حق كل واحد منهما فخورنا الصلح في حق المدعي اعتياضا عن حقه وفي حق المنكر افتداء لليمين وقطعا الخصومة لان خبر كل واحد منهما ليس حجة في حق الآخر فلو لم يجز الصلح لكان قول المنكر حجة على المدعي ولا يقال لو جاز الصلح لجعل قول المدعي حجة في حق الخصم لان الجواز في جانبه افتداء لليمين لان الحق ثبت عليه والشارح رحمه الله اشار الى التقرير الاول على ما ترى ثم اعترض عليه بانه ان قام دليل على حجتيه الاستصحاب لزم ثبوت الوجود على ما ذهب اليه الفرقة الاولى والالزام ثبوت العدم على ما ذهب اليه كثير من اصحابنا وبعض الشافعية وابو الحسين البصري على ما ذكرناه مستدلين بان المستصحب ليس له دليل عقلي ولا شرعي على ثبوت الحكم في موضع الخلاف فان العقل لا يدل على بقاء الحكم الشرعي بعد ثبوته وكذا دليل الشرع من الكتاب والسنة والاجماع والقياس لم يدل على بقاء الحكم بعد ثبوته فكان العمل بالاستصحاب عملا بلا دليل والى هذا اشار في تقرير الاعتراض على ما يعرف بالتأمل ثم اجاب عنه بان معنى الدفع ان لا يثبت حكم وعدم الحكم مستند الى عدم دليله والاصل في العدم الاستمرار حتى يظهر دليل الوجود ولا يخفى عليك انه على هذا الجواب يلزم ان لا فرق بين ما اختاره المصنف وبين ما اختاره ابو الحسين البصري والحال ان كلا منهما مذهب مستقل وما العقل فهو ما اشار اليه بقوله لان الدليل الموجب للحكم لا يدل على البقاء ضرورة ان بقاء الشيء غير وجوده

النسخ ان النص يدل على شريعة موجبة قطعاً الى نزول النسخ وعدم بيان النبي عليه السلام للنسخ يدل على عدم نزوله اذ لو نزل لينة قطعاً الوجوب التبليغ عليه (و) الجواب عن الثاني انا لا نسلم ان البقاء في الفروع للاستصحاب بل (البقاء في الفروع) انما هو بسبب ان الوضوء والبيع والنكاح ونحو ذلك يوجب احكاماً ممتدة الى زمان ظهور المناقض بخلاف الصلاة وحل الانتفاع والوطئ وذلك بحسب وضع الشارع وبقاء هذه الاحكام ليس الا (لتحقق) هذه الافعال الموجبة لاحكام الى ظهور المناقض لا لكون الاصل فيها هو البقاء ما لم يظهر الزيل على ما هو قضية الاستصحاب وهذا ما يقال ان الاستصحاب حجة لبقاء ما كان على كان لا لاثبات ما لم يكن ولا لالزام على الغير قال علماءنا التسليم بالاستصحاب اربعة اوجه الاول عند قطع بعدم التغيير بحسن او على او نقل ويصح اجماعاً كما نطق به الآية الكريمة قل لا اجد فيما اوحى الى محرر ما الاية الثاني عند العلم بعدم المغير بالاجتهاد ويصح لبدء العذر لاجتهاد على الغير الا عند الشافعي وبعض مشايخنا لانه غاية وسع المجتهد الثالث قبل التأمل في طلب المغير وهو باطل بالاجماع لانه جهل محض كعدم علم من اسلم في دارنا بالشرائع وصلاة من اشبهت عليه انقبلت بلاذوال ونحوه الرابع لاثبات حكم مبتدأ وهو خطأ محض لان معناه اللغوي البقاء ما كان فغير حقيقة

لانه عبارة عن استمرار الوجود بعد الحدوث وربما يكون الشيء موجباً لحدوث شيء دون استمراره كالايحاد يوجب الوجود دون البقاء حتى صح الافتاء بعد الايجاد ولهذا صح ان يقال وجد ولم يبق ولو كان الايجاد موجباً للبقاء كما يجابه للوجود لما تصور الافتاء بعد الوجود ولما صح ذلك القول فكذلك دليل الحكم لو كان موجباً لبقائه كما يجابه لوجوده لما تصور احتمال النسخ بعد وجوده لكنه يحتمل النسخ فسلم ان موجب الحكم لم يكن موجباً لبقائه واعتراض عليه بوجهين احدهما ان موجب الحكم يدل على بقاءه ظناً ودعوى الضرورة والظاهر في محل النزاع ليس بمسحوع خصوصاً فيما يدعى الخصم بدهاة تقيضه كما دعاها البعض من الفرق الاولي على ما تقدم والثاني انه لا يتعلق بحل النزاع فان الخصم لا يدعي ان موجب الحكم يدل على البقاء بل ان سبق الوجود مع عدم ظن الثاني والمدافع يدل على البقاء بمعنى انه يفيد ظن البقاء واجاب عنه بما حاصله ان بقاء لا بد له من دليل فان علم او ظن وجود الدليل المتيقن فالحكم اى الحكم ببقاء الحكم بذلك الدليل لا بالاستصحاب وان لم يعلم فلا حكم بالبقاء لعدم الوجوب له ولا يخفى عليك ان هذا الجواب لا يصلح جواباً عن الاعتراض المذكور بكذا شبهه على ان لا معتراض ان يقول ان وجود السبب المتيقن معلوم وهو سبق الوجود مع عدم ظن الثاني والحكم به حكم بالاستصحاب لان معنى الاستصحاب هو هذا ونعله امر بالتمسك بما اقول رآى ان السبيل الذي ذكره بقوله ان الموجب للحكم لا يدل على البقاء لا يثبت المدعى لان المدعى ان الاستصحاب اى جعل الامر الثابت في الماضي باقياً الى الحال لا يدل على الحكم الشرعي المبتدأ ولا على الزام الخصم لادلائمه على بقاء الحكم (قوله فيما بعد وفاته) لان الاحاديث انما تدل على عدم النسخ فيما بعد وفاته لانه زمان عدم النسخ واما قبله فلا لانه زمان النسخ (قوله والجواب عن الثاني) حاصل هذا الجواب ان نحو الوضوء والبيع والنكاح وغيرهما من الفروع ليس من محل النزاع بل هي مما ثبت تأييده بدليل الشرع لانه ثبت شرعاً عدم صحة توقيت هذه الامور اذ لا يقال شرعاً عوضات الى وقت كذا واشترت الى كذا ونكحت الى كذا والاستصحاب في امثال هذه المواضع يجب العمل به على ما تقدم لكنه لما كان ثبوت بقاء هذه الامور بالدلائل الشرعية لا بالاستصحاب وان كان الاستصحاب في امثالها مما يجب العمل به منع الشارع الاستصحاب حيث قال لا نسلم ان البقاء في الفروع للاستصحاب (قوله قال علماءنا) شروع في تحرير المذاهب في الاستصحاب على وجه يظهر

ما لا دليل عليه من الامور التي لم يدل قاطع على امتناعها الظهور والقارق وان
 لم يدل قاطع على امتناعه منع الحكم اعني وجوب الانتفاء فيما لا يتساهى وجوز
 ثبوته في نفس الامر كسائر الامور التي لا دليل على ثبوته سوا لا قاطع يدل على
 امتناعها الثاني انه لو صح ما ذكرتم من ان عدم الدليل على الثبوت يستلزم العلم
 بعدم الثبوت وجب ان يكون عدم الدليل على الانتفاء مستلزما للعلم بالثبوت
 فيلزم من عدم دليل الطرفين اي الانتفاء والثبوت الجزم بهما معا في شيء واحد
 واللازم باطل وهذا ما ذكره المصنف بقوله يوجب الجزم بالنقيضين عند فقد دليل
 الطرفين (قوله باب المعارضة والترجيح) الترجيح في اللغة جعل الشيء راجحا اي
 فاضلا زائدا وفي الاصطلاح بيان الرجحان اي القوة التي لاحد المتعارضين على
 الاخر وهذا معنى قولهم هو اقتران الدليل الظني بامر يقوى به على معارضة
 واشترط ان يكون تابعاً حتى لو قوى احدهما بامر ذاتي غير تابع له لا يكون رجحانا
 (قوله ارادهمما الظنيين) قال المراد اعم ثم قال ومن وهم انه لا بد ههنا من زيادة
 قوله ظنيين لان التعارض لا يقع بين القطعيين اه فقد وهم لان الدليلين
 المذكورين اعم من المتعارضين ولذلك ثلث الصورة ولا تعارض في الثالثة انتهى
 اقول فيه نظر لاننا انسلم ان الدليلين اعم من المتعارضين بل المراد بهما هما
 المتعارضان وقوله ولذلك ثلث الصورة ممنوع لانه انما ذكر صورة التساوي
 في القوة وصورة كون احدهما اقوى بوصف ولم يذكر صورة عدم التعارض اعني
 كون احدهما اقوى من الاخر ذاتا وانما ذكرها على وجه التفريع والاختراز غمها
 لا على وجه كونها من آحاد القسمة فالاولى في الاعتراض ان يقول لانسلم ان المراد
 بهما الظنيين بل المراد بهما اعم والاصح تقسيمه الى التعارض بلا ترجيح والى
 التعارض مع ترجيح لان التعارض بلا ترجيح يكون بين القطعيين فانهما اذا
 تعارضا فان علم التاريخ يحتمل على نسخ المؤخر وان لم يعلم التاريخ يطلب المخلص
 من قبل الحكم والمحل او الزمان وان لم يوجد المخلص صير من الكتاب الى المسئلة
 ومنها الى قول الصمدي والاصل ان التعارض اذا وقع بين الظنيين يدفع بالترجيح
 واذا وقع بين القطعيين يدفع بالنسخ او بالمخلص او بالمصير من الاعلى الى الادنى
 والترجيح يختص بالظنيين على ما صرح به في التقرير (قوله لامتناع وقوع
 المتنافيين) يعني وقوع التعارض الحقيقي فرع وقوع المتعارضين في الخارج
 معا فلو وقع التعارض بين القطعيين لزم وقوعهما معا لكن اللازم باطل لامتناع
 اجتماع النقيضين واذا بطل وقوعهما معا لزم وقوع احدهما فقط فلا تعارض

في (المعارضة والترجيح) لما كانت الأدلة
 الظنية قد تعارض فلا يمكن اثبات
 الأحكام بها إلا بالترجيح وذلك بمعرفة
 جملته عقب مباحث الأدلة بمباحث
 التعارض والترجيح (أرادهمما الظنيين)
 فقال (إذا ورد دليلان) أرادهمما
 الظنيين إذا لا يقع التعارض بين القطعيين
 لامتناع وقوع المتنافيين فلا يتصور
 الترجيح لأنه فرع التفاوت في احتمال
 النقيض فلا يمكن كون الاثنين

ولا ترجح قيل منشأ قوله لا متناع وقوع المتنافيين القول بان حكم التعارض
في الصورة الاولى النسخ انتهى قلت منشأ ليس هذا بل حل التعارض على
التعارض الحقيقي الذي يدفع بالترجيح لا بالنسخ او ببيان المخلص لكنه يرد عليه بناء
على هذا الحل عدم صحة التقسيم الاتي على ما ذكرناه (قوله يقتضي احدهما
عدم مقتضى الآخر) فالو تعارض الدليلين كونهما بحيث يقتضي احدهما
ثبوت امر والاخر انتفاءه في محل واحد في زمان واحد بشرط تساويهما في القوة
او زيادة احدهما بوصف هو تابع واحترزوا بان اتحاد المحل عما يقتضي حل المنكوحة
وحرمة امه او بان اتحاد الزمان عن مثل حل وطئ المنكوحة قبل الحيض وحرمة
وقت الحيض وبشرط التساوي عما اذا كان احدهما اقوى بالذات كالنص
والقياس والمصنف رحمه الله اكثف بقوله بعينه عن قيد اتحاد المحل واتحاد
الزمان لان الاختلاف في المحل والزمان ينافي ورود اليجاب والسلب على امر
واحد بعينه وبه حصل الاكتفاء عن سائر الشروط المعبرة في التفاضل من
اتحاد الشرط والاكلة والمكان ونحوها (قوله فينهم ما معارضة) اي بين
الدليلين معارضة في صورتين صورة تساويهما قوة وصورة كون احدهما اقوى
بوصف الا ان الصورة الاولى معارضة بالترجيح والثانية معارضة مع ترجيح
والمرجح هو القوة الوصفية لا الذاتية لان القوة الذاتية لا تصلح مرجحاً على ماسيا في
في بيان الترجيح فوضح المقام انه اذا دل دليل على ثبوت شيء والاخر على انتفائه
فاما ان يتساويا في القوة او لا وعلى الثاني اما ان يكون زيادة احدهما
هو بمنزلة التابع او لا في الصورة الاولى معارضة بالترجيح وفي الثانية معارضة
مع ترجيح وفي الثالثة لا معارضة ولا ترجيح وحكم الصورة الثانية والثالثة ان
يعمل بالاقوى ويترك الاضعف لكونه في حكم العدم عند الاقوى الا ان العمل
بالاقوى في الثالثة ليس بطريق المعارضة والترجيح بل لعدم تصور تعارض
الاضعف للاقوى ووجوب العمل بالاقوى واما الصورة الاولى اعني تعارض
الدليلين المتساويين في القوة سواء تساويا في العدد كالتعارض بين آية وآية او لا
كالتعارض بين آية وآيتين او سنة وسنة او سنة وسنتين او قياس وقياسين
فان ذلك كله من قبيل المتساويين في القوة اذ لا ترجح بكثرة الادلة فحكمها انه ان كان
التعارض بين قياسين يعمل بايهما شاء وان كان بين آيتين او قرأتين او سنتين
او بين او فعلتين او مختلفين او آية وسنة في قوة الاية كالمشهور والتواتر فان علم
التاريخ فالتأخر ناسخ وان لم يعلم التاريخ فان امكن المخلص بالجمع بينهما باعتبار

(يقتضي احدهما عدم مقتضى الآخر)
بعينه حتى يكون اليجاب واردا على
ما ورد عليه النفي (فان تساويا) اي
الدليلان (قوة) اشارة الى جواز تحقق
التعارض بالترجيح على ما هو الصحيح اذ لا
مانع من ذلك والحكم حينئذ هو التوقف
وجعل الدليلين اوازفاعهما او الحكم
اجتماع التقيضين اوازفاعهما او الحكم
بما لا يلزم شيء من ذلك عند عدم شيء من
الدليلين (او كان احدهما اقوى) من
الاخر لا بالذات بل (بوصف) تابع (فيهما)
معارضة والقوة المذكورة (رجحان)
حتى لو قوى احدهما بالذات لا يكون
رجحاناً فلا يقال النص راجح على القياس
لعدم التعارض وسأاتي تحقيقه ان شاء
الله تعالى

الحكم او المحل او الزمان يعمل به ولا يترك العمل بالدليلين وبصار من الكتاب الى السنة ومنها الى قول الصحابي او القياس على الاختلاف الذي ذكره المصنف ان امكن المصير والا يقرر الاصل ومن هذا التقرير ظمير الضعف في كلامه رحمه الله في موضعين احدهما انه قال حكم الصورة الاولى التوقف وجعل الدليلين بمنزلة العدم والاولى ان يفصل حكمهما على ما فصلناه والثاني ان قوله في معارضة الكتاب الكتاب ام تفرع على قوله فان تساوى قوة فالاولى ان يما هذا القول ويقال ثانيا واذا تساوى قوة ففي معارضة الكتاب ام على ما فعله صاحب التتميع لئلا يلزم الفصل بين المفرع والمفرع عليه بشي يوهم خلاف المقصود (قوله في معارضة الكتاب الكتاب والسنة السنة) تفرع على الصورة الاولى اعني قوله فان تساوى قوة على ما ذكرناه مع ما فيه من الضعف وفيه اشارة الى ان النسخ لا يجري بين القياسين المتعارضين لعدم تصور التقدم والتأخر فيهما لعدم ترتيب بينهما ولا بين قياس وقول الصحابي ولا بين قولي الصحابي لما ذكرناه (قوله اذا اتحد زمان وورودهما) ليس المراد به اتحاد زمان التكلم بهما بل المراد اتحاد زمان نسبة القضيتين المتنافيتين حتى لو قيل في زمان واحد زيد قائم الا ان زيد ليس قائم عند الم يكن تناقضا مع اتحاد زمان التكلم بهما ولو قيل زيد قائم وقت كذا ثم قيل بعد شهر مثلا زيد ليس قائم في ذلك الوقت كان تناقضا مع عدم اتحاد زمان التكلم بهما (قوله وتعتبر السنة متأخرة) فيه اشارة الى دفع اعتراض اورده في التلويح حيث قال وهمنا بحث وهو انهم صرحوا بأنه لا عبرة بكثرة الادلة بل بوقتها حتى لو كان في جانب آية وفي جانب آيتان او في جانب حديث وفي الاخر حديثان لا تترك الاية الواحدة والحديث الواحد بل يصار من الكتاب الى السنة ومن السنة الى القياس اذا لا ترجيح بكثرة الادلة ويلزم من هذا ترجيح الاية والسنة على آيتين فيما اذا كان الحديث موافقا للاية الواحدة وكذا ترجيح السنة والقياس على حديثين وهذا بعيد جدا لانه ان كان باعتبار تقوى الاية بالسنة او تقوى السنة بالقياس فاذا جازت تقوى الدليل بما هو دونه فلم لا يجوز تقوىه بما هو مثله وان كان باعتبار تساقط المتعارضين ووقوع العمل بالسنة والقياس السالم عن المعارض فلم لا يجوز تساقط الآيتين ووقوع العمل بالآية الاخرى السالمة عن المعارض وكذا في السنة وغاية ما يمكن في هذا المقام ان يقال ان الادنى يجوز ان يصير بمنزلة التابع الاقوى فيرجحه بخلاف المماثل او يقال القياس يعتبر متأخرا عن السنة والسنة عن الكتاب فالمتعارضان يتساقطان ويقع العمل بالمتأخر

(ففي) معارضة (الكتاب) الكتاب
(والسنة) السنة (بجمل) التعارض
الصوري (على نسخ الاخير) اي كون
الاخير نافعا للاول (ان علم التاريخ)
لاستنباع حقيقة التعارض في الكتاب
والسنة لانه انما يتحقق اذا اتحد زمان
ورودهما والشارع منزه عن تنزيل دليلين
متناقضين في زمان واحد بل ينزل
احدهما سابقا والاخر لاحقا فانا سخطا
للاول لكننا اذا جعلنا التقدم والتأخر حملنا
التعارض واذا علمنا التقدم والتأخر حملنا
عليه (والا) اي وان لم يعلم التاريخ
(بطالب الخالص) اي يدفع المعارضة
ويجمع بينهما ما يمكن ويسمى عملا
بالشبهين (فان وجد) الخالص (فيها)
وزعمت (وان لم يوجد) الخالص (صير)
من الكتاب الى السنة) وتعتبر السنة
متأخرة عن الكتاب فالآيتان تتساقطان
بالتعارض ويقع العمل بالسنة المتأخرة
ولا يجال لهذا اذا كان في جانب آيتان
او سنتان فان تتساقط الآيتان
بالتعارض ويعمل بالآية السالمة منه
لان اعتبار التأخر فيها لا يتصور لاتحاد
النوع

انتهى فالشارح رحمه الله عكس الامر وقدم ما اخره من الجواب واخر ما قدمه لكن
 الاولى ان يقول لان اعتبار المتأخر فيها لا يتصور لان الفرض انه لم يعلم التاخير
 وذلك لان مجرد الاتحاد في النوع لا ينافي اعتبار المتأخر فيها بعد علم التاخير
 (قوله ولان الادنى يسوزاه) فعلى هذا يكون من قبيل ما كان احدهما اقوى
 بوصفه تابع ويلزمه ان يكون دليل مستقل تابعا للدليل آخر مستقل اقوى منه
 ويدفع بمنع يطلان الاول (قوله او منها) اي من السنة (قوله من الاخبار) اي
 القاضين اعني المجتهدين (قوله وتوضيحه) اي توضيح الجواب (قوله وهذا)
 اي بقاء الامر مشكلا (قوله لانه حيثئذ) اي حين الحكم بتجاسسه (قوله
 لا يضمن الى التيمم) المشهور في عبارة الفقهاء لا يضمن اليه التيمم (قوله احتالا)
 قيد للظهور (قوله واما امتناع الاقيسة) يعني لو صير بعد تعارض الآثار
 الى القياس فاما ان يصار الى القياس بالهرة في الحكم بالطهارة او الى القياس
 بالكذب في الحكم بالتجاسة او الى القياس بالحكمة في الحكم بالتجاسة او الى القياس
 بعرقه في الحكم بالطهارة والكل محتج اما الاول فلان الضرورة فيه دون الضرورة
 في الهرة واما الثاني فاعدم الضرورة في الكذب واما الثالث فاعدم الضرورة
 فيه ايضا واما الرابع فليس كون الضرورة فيه اكثر مما نحن فيه وعلى التقادير
 الاربعه يمتنع القياس للفارق (قوله في اصح الروايتين) يعني ان لحمه ولبنه نجس
 في اصح الروايتين لان الحرمة اذا لم تكن لفساد الغذاء كما في التراب ولا للخبث
 الطبيعي كما في الضفدع والسمكة ولا للاحترام كما في الادنى تكون اية التجاسة
 فيكون لحمه واسنه نجسا (قوله اذ لو كان طاهر السكان طهورا لم يغلب على الماء)
 يعني ان سور الحمار لو كان طاهرا لم يكن لا يخرج الماء الذي اختلط فيه السور عن
 الطهورة ما لم يغلب على الماء لكنه يخرج عنها فلزمه عدم طهارة الخلو فليكون
 الشك في طهوريته (قوله اذ لا يجب بعد استعماله اه) يعني لو توضأ بسور
 الحمار ومسح برأسه وضم اليه التيمم ثم وجد ماء مطلقا لم يجب غسل رأسه ولو لم يكن
 السور طاهرا وجب غسل رأسه فاعلم انه طاهر فيلزمه ان يكون الشك
 في طهوريته (قوله ان يحكم بان لا يتنجس الماء الطاهر) اي الماء الذي شرب
 منه الحمار وانما يحكم بطهارته لانه الاصل ولو توضأ المحدث لا يحكم بزوال الحدث
 بل يحكم ببقائه لان البقاء فيه اصل لوجوده قبل استعمال السور ولم يحكم ببقائه
 طهوريه ذلك الماء الطاهر لانه لا يستلزمه زوال الحدث (قوله كذا في الخبر والنصب)
 واختلافوا في دفعه فذهب بعض الظاهريه الى الجمع بين المسح والغسل ومحمد

من الاختيار اما الاخبار فكما روي اثنى رضى الله
 عنه انه عليه السلام نهى عن اكل لحوم الجحر
 الالهية وماروى انه عليه السلام قال كل من معين
 ما لا لمن قال لم يبق من مالى الا هذه الجحيرات واذا
 روى عبد الله بن ابي اوفى انه عليه السلام حرم
 لحوم الجحر الالهية يوم خيبر وروى غالب بن الجحر
 انه عليه السلام اباحها فاقول ذلك اشتباها
 في لجه ويزم منه الاشتباه في سورة لان لعابه
 متولد منه فاخذ حكمه فان قيل ادلة الاباحة
 لا تساوى ادلة الحرمة حتى ان حرمة مما يكاد
 يجمع عليه قلنا هو معارض بضرورة
 الاختلاط والطوف في حق السور وان لم يبلغ
 حد ضرورة الهرمة وتوضيحه ما قال شيخ الاسلام
 في مبسوطه ان الاختلاف في الطهارة والنجاسة
 لا يورث الاشتباه كما اذا شرب عدل بطهارته
 وآخر بنجاسته فانه طاهر ولا اشكال في حرمة لجه
 ترجيح الجانب الحرمة الا انه لم ينس الماء لما فيه
 من الضرورة والبلوى اذا الجمار يربط في الدور
 والافنية فشرب من الاواني الا ان الهرمة تدخل
 المضائق فتكون الضرورة فيها اشتد فالجمار لم يبلغ
 في الضرورة حد الهرمة حتى يحكم بطهارة سورة
 ولا في عدم الضرورة حد الكلب حتى يحكم
 بنجاسة سورة فيبقى امره مشكلا وهذا احوط
 من الحكم بالنجاسة لانه حينئذ لا يضم الى التيمم
 فيلزم التيمم مع وجود الماء الطهور احتمالا والعجب
 ان المعتزض بعد ما اعترض ثقل هذا الكلام
 واما الاما فقول ابن عمر ان سور الجمار نجس
 وقول ابن عباس انه طاهر واما امتناع الاقضية
 فانه لا يمكن المناقاة بالهرمة لانه ليس مثلها
 في الطوف ولا بالكلب للضرورة في سورة

ابن جرير الى التخيير بينهما عملا بالدليلين وبعضهم الى ان النصب في حالة التحفي
 والجحر في حالة التخفف وقال الجمهور يجب الغسل مع الكعبين فقال بعضهم ان الجحر
 جوارى وهو على القرأتين معطوف على المغسول لا الممسوح لما دلت عليه
 الاخبار المشهورة من وجوب الغسل والوعيد على الترتل وان الغسل اقرب الى
 الاحتياط لما فيه من معنى المسح ايضا ولان من قال بالمسح لم يجعله مغيا بالكعبين
 وقال بعضهم انه معطوف على الممسوح على القرأتين وليس الجحر بجوارى لانه
 ليس موقعه لكن في احدى القرأتين معطوف على لفظة وفي الاخرى على
 محله لا تمسح بل يتيه على الاقتصاد في الغسل على ما في الكشف من ان الارجل
 من بين الاعضاء المغسولة مظنة الاسراف في صب الماء عليها فعطفت على
 الممسوح لا لتيسر ولكن للتنبيه على وجوب الاقتصاد في صب الماء عليه اوجبه
 بالغاية دفعه الظن انها من الممسوحات لان المسح لم يضرب له غاية في الشرع اقول
 المسح بطريق على معنيين احدهما الاصابة والاخرى الاسالة على ما في المصباح
 اما بالاشتراك او بالحقبة والمجاز فلي هذا ان الارجل معطوف على الممسوح
 على قرأتين باعتبار نقطه ومحله لكن باعتبار ان المسح في المعطوف عليه بمعنى
 الاصابة وفي المعطوف بمعنى الاسالة فان قلنا بعموم المشترك او عموم المجاز فالامر
 ظاهر والا قالنا مل في المعطوف محذوف اي وامسحوا بارجلكم (قوله
 يشتمنه) الضمير المنصوب راجع الى التعارض (قوله بما يندفع به) اي يندفع
 التناقض به (قوله وهو غير الترجيح الذي يأتي) يعني انه قد اعترض في التعارض
 اتحاد الحكم والحل والزمان على ما صرحوا به وقد اشار اليه سابقا بقوله يقتضي
 احدهما عدم مقتضى الآخر بعينه على ما بيناه فاما ان يكون المتعارضان
 متساويين في القوة او يكون احدهما اقوى من الآخر بوصف تابع قوته بهذا
 الوصف رجحان وهو المراد بالترجيح الذي يأتي بيانه والا قول اعني المتساويان قوة
 ولم يمكن تقوية احدهما بوصف تابع ان علم تاريخهم ما فالموخر ناسخ على ما تقدم
 وان لم يرد تاريخهم ما فيطلب له المخلص اي دفعه ببيان تعدد النسبة بعدم اتحاد
 الحكم والحل والزمان وهو الذي اراد بيانه ههنا (قوله ونفيه اله دليل) اي
 نفي بعض الافراد الاخر لذلك الحكم ففيه استخدام (قوله فيندفع بان المؤاخنة
 التي اه) دفعه الشافعي بان يحمل العقد في الآية الثانية على كسب القلب من
 عقدت على كذا عزمت فيشعل الغموس وبصير معنى الايتين واحدا وهو
 نفي الكفارة عن اللغو واثباتها على المعقودة والغموس وذلك لان كسب القلب

في الآية الاولى مفسر والعقد في الثانية مجمل فيحمل الحمل على المفسر ويردفع به
التعارض واعتراض عليه بوجوه الاول ان فيه عدولا عن الحقيقة من غير
ضرورة لان العقد ربط الشيء بالشيء وذلك حقيقة في العقد المصطلح بين الفقهاء
لما فيه من ربط امر الحكمين بالآخر بخلاف عزم القلب فانه سبب للعقد
فيسمى به مجازا واجيب بان العقد بمعنى الربط انما يكون حقيقة في الاعيان دون
المعاني فهو في الآية مجاز لا محالة على ان عقد القلب واعتقاده بمعنى ربط الشيء
وجعله تابعا عليه اشهر في اللغة من العقد المصطلح في الفقه فانه من مصطلحات
الفقهاء ورد بان العقد بذلك المعنى وان كان حقيقة في الاعيان انما في عرف
الشريعة صار حقيقة شرعية في قول يكون له حكم في المستقبل لارتباط بينهما
بدليل قوله تعالى او فرائض العقود اذ لا يصح الامر بالايقان الا بما له حكم في المستقبل
فهي اذن في هذا المعنى حقيقة شرعية وهي في الشريعة كالحقيقة اللغوية لا يضر
الى غيرها الا عند تعذرهما وكلام الشافعي لا يثبت الا بهذا التجوز فيكون مرجوحا
في مقابلة كلام الحنفية حيث لا يجاز هذا الثاني ان اقتراح الكسب بالمواخذة
يدل على ان المراد به المواخذة الاخرى اذ لا عبرة بالقصد وعدمه في المواخذة
الدنيوية واجيب بمنع ذلك في حقوق الله تعالى لاسيما الحقوق والآخرة بين العباد
والعقوبة الثالث ان الآية على هذا التقدير تكرار لآية السابقة ولا شأن
بالفائدة خيرة من الاعادة واجيب بان سوق الثانية لبيان الكفارة فلا تكرار ورد بان
المراد بالوجه الثالث ان الآية الثانية على هذا التقدير تكرار الاولى في المنطوق وان
تغيرتا في السوق على انه بدون ذكر الآية الثانية يجوز ذكر الكفارة فهو تكرار
واعلم ان ما ذكره الشارح من الدفع على مذهبيهما موافق لما ذكره الشيخ ابو منصور
لما تردي حيث قال في المواخذة عن اللغو في الآية الاولى واثبتها في الغموس
والمراد منها الاثم ونفي المواخذة في الآية الثانية عن اللغو ايضا وانتهى في المعقودة
وفسر المواخذة ههنا بالكفارة حيث قال فكفارته اطعام عشرة مساكين فدل
على ان المواخذة في المعقودة بالكفارة وفي الغموس بالاثم وفي اللغو لا مواخذة
انتهى وذكر بعض المحققين في دفع هذا التعارض وجها آخر جاء به ان المراد باللغو
في الايتين هو الخالي عن القصد اعني اليقين سبوا والمواخذة في الايتين هي
المواخذة في الآخرة والغموس في المكسوبة لا في المنعقدة ولا في اللغو فالآية
الاولى اوجبت المواخذة في الآخرة على الغموس والثانية لم تعرض لها لانها
ولا اثباتا بل هي ساقطة عنهم فلا تعارض بينهما اصلا واعتراض عليه بان قوله

ولا الخاف لعنايه بلجمله اوليه في اصح الروايتين
وان روى عن محمد انه طاهر ولا يوق كل لان فيه
ضرورة لا خلاطه ولا بعرقه الطاهر في طاهر
الرواية لان الضرورة فيه اكثر فليل التمسك
في طهارته اذ لو كان طاهر السكان طهورا ما
لم يغلب على الماء وقيل في طهوريته اذ لا يجب بعد
استعماله غسل الرأس اذا وجد الماء فاعمل بالاصل
على التقديرين واحدهما وان يحكم بان لا يتنجس
الماء الطاهر ولا يزول الحدث الحاضر بالثبات
ولم يحكم ببقاء الطهورة الحاصلة لاستلزامه الحكم
بزوال الحدث وانما دليل النجاسة مرة بخلافه
اذ جعل طاهرا غير طهور ووضم التيميم اليه (وهو)
اي التعارض في الكتاب والسنة (اما
بين آيتين او قرائتين) في آية واحدة كقرآني الجوز
والنصب في قوله تعالى وامسحوا برؤوسكم
وارجلكم فان الاولى تقتضي مسح الرجل
والثانية غسلها كما هو المذهب (او سكتين) قولين
او فعلان او مختلفين (او آية وسنة مشهورة
او متواترة والمخاض عن التعارض) اي دفعه
وبيان انه غير واقع وهو غير الترجيح الذي يأتي
ببانه لان التعارض للنساقض الذي يتضمنه
يندفع بما يدفع به من بيان تعدد النسبة وههنا
غير دفعه من جهة الدليل وترجيح احدهما
ببيان انه اقوى فلا يعتبر الاخر (اما من قبل
الحكم او الحال والزمان اما الاول فاما
بان يوزع الحكم) باضافة ثبوت بعض افراد
الحكم الى دليل ونفيه الى دليل آخر (كسعة) المالة
(المدعى بين) المدعين (المبرهينين او) بان (يحمل
على تغايره) اي تغاير حكم الدالين كان يكون
احداكم بين دنيوي والاخر اخر ويا (كافي بين العين)

تعالى فكفارته الآية تفسر بالمواخضة في الآية الثانية والمواخضة التي هي الكفارة
انما هي في الدنيا لا في الآخرة والمختص بالآخرة انما هي المواخضة التي هي العقاب
وجزاء الاثم فكيف يصح ان تحمل المواخضة فيها على المواخضة في الآخرة جيب
عنه باننا لانسلم انه تفسير للمواخضة بل هو تنبيه على طريق دفع المواخضة
في الآخرة اى اذا حصل الاثم بالبين المنعقدة بالحنث فوجه دفعه وسره اطعمنا
عشرة مساكين (قوله فان البين مما هزل به جد) اى فلو كان وجوب الكفارة
ايضا شوطا بالعزيزية لما وجبت الكفارة في البين هازلا لا لتفاءل العزيمة في الهزل
مع انها قد وجبت (قوله فان قرأة التخفيف توجب الحل بعد الطهر) وهذه
وهذه العبارة تدل بمنطوقها على ان الحل مستفاد من قوله حتى يطهرن باعتبار
مفهوم الغاية ويرد عليه ان الحل كان ثابتا ثم ورد النهى عن القربان بسبب
الحيض فالتنهي قد انقضى بانقضاء الحيض فظهر الحل الثابت اولا بزوال المانع
لعدم تناول النهى اياه فلا معنى لاستناد ايجاب الحل الى ذلك القول اللهم
الا ان يقال المراد عدم ارتفاع الحل بالنهي لكنه عبر عنه بايجاب قوله تعالى
حتى يطهرن مجازا اشارة الى ان الحل الثابت قبل النهى وبعبارة حل شرعى
مستند الى دليل شرعى فان قيل ان قرأة التخفيف كيف توجب الحل بعد الطهر
قبل الاغتسال على قرأة تطهرن بمعنى اغتسلن يدل على ان المراد بقوله حتى
يطهرن بمعنى اغتسلن على القرأتين اما على قرأة التشديد فحققة فيه واما على
قرأة التخفيف فمجاز باطلاق المزموم على اللازم ضرورة لزوم الغسل عند
الانقطاع اوجب بان تفعل قديجي بمعنى فعل من الثلاثى مثل تكبر بمعنى كبر
فيحمل عليه في قرأة التخفيف اذ في الانقطاع على العشرة لا يجوز تأخير حتى
الزوج الى الاغتسال (قوله فحملنا الخفف على العشرة) اى على الانقطاع
في العشرة وقتنا يحل قربانها قبل الاغتسال الا انه لا يستحب للنهي عنه في القرأة
بالتشديد (قوله والمشدد على اقل) اى حملنا المشدد على الانقطاع في اقل
من العشرة اى عند تمام العادة وقتنا لا يحل قربانها حينئذ حتى تغتسل او يمضي
عليها وقت صلاة كامل بقدر فيه الاغتسال والتحرية للصلاة وذلك لان الصلاة
حينئذ تصير دينيا في ذمتها فصارت من الطاهرات فيحل وطئها لان الشرع
لما حكم عليها بوجوب الصلاة وذلك لا يصح مع الحيض دل انما طاهر والمراد
بادنى وقت الصلاة ادناه الواقع آخر اعنى ان تطهرن في وقت منه الى خروجه
قدر الاغتسال والتحرية لا اعم منه ومن ان تطهرن في اوله ويمضي منه هذا

في البقرة لا يؤخذكم الله باللغو في ايمانكم
ولكن يؤخذكم بما كسبت قلوبكم وفي المائدة
بما عقدتم الايمان فالاولى تقتضى المواخضة
بالعموس لانها مكسوبة للقلب اى مقصودة له
والثانية تنفيها لانها لم تصادف محل عقد البين
وهو الخبر الذى فيه رجاء الصديق فيندفع بان
المواخضة التي في المائدة دينورية لتفسيرها
بالكفارة والى في البقرة مطلقة فتصرف
لاطلاعها الى الآخوية ولان المنوط بالعزيمة
هو العقاب لا وجوب الكفارة فان البين مما هزل به
جيد (واما الثاني) وهو المختص من قبل الحال
(فبان يحل كل) من الدليلين (على حال حل
قرأتى التخفيف والتشديد) في قوله تعالى
ولا تطروهن (حتى يطهرن) على حال انقطاع
الحيض (في العشرة) حال انقطاعه (في اقل)
فان قرأة التخفيف توجب الحل بعد الطهر
قبل الاغتسال وبالتشديد توجب الحرمة قبل
الاغتسال فحملنا الخفف على العشرة والمشدد
على اقل ولم يعكس لانها اذا طهرت بعشرة
حصلت الطهارة الكاملة لعدم احتمال العود
وباقل منها تحتمل العود فاخرج الى الاغتسال
لتنتا كذا الطهارة (واما الثالث) وهو المختص
من قبل الزمان (فباختلاف زمان الحكم)
الذى يتضح الكلام وبه يندفع التناقض
(او) اختلاف (زمان الورد) اى ورود الدليلين
(صريحاً) وعلى تقدير اختلاف زمان الورد
صريحاً (فالتاخر) من الدليلين (ناسخ) للمتقدم
منهما كابى العدة الاولى واولات الاجال
اجلن ان يضعن حبلن والاخرى والذين
يتوفون منكم الآية

المقدار على ما بيناه في شرحنا على الملتقى فارجع اليه (قوله لعدم احتمال العود)
فان قيل قد يعود الدم بعد العشرة قلنا انه عدم استحاضة لادم حيض (قوله
وقد سبق في بحث العام) وقد سبق منا ايضا بيانه (قوله وهو المراد بتكرار
النسخ في عبارة القوم) قالوا كان الاصل في الاشياء قبل البعثة الاباحة فلو قلنا
ان المحرم مقدم على المبيح يلزم تكرار النسخ لان المحرم كان ناسخا للاباحة الاصلية
ثم المبيح يكون ناسخا للمحرم فيتكرر النسخ واعتراض عليه بان الاباحة الاصلية
ليست حكما شرعيا فلا تكون الحزمة بعده ناسخا له لان النسخ رفع الحكم الشرعي
فلا يلزم من تقدم المحرم على المبيح تكرار النسخ واجيب عنه بان المراد بتكرار
النسخ تكرار التغيير لا النسخ المصطلح ولا شك ان المكلف اذا انتفع بشئ قبل ورود
محرمه او مبيحه لا يعاقب عليه لقوله تعالى وما كنا نعذبهم حتى نبعث رسولا
والقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا ثم اذا ورد المحرم فقد غير الامر
المذكور وهو عدم العقاب على الانتفاع ثم اذا ورد المبيح فقد نسخ ذلك المحرم
فتكرر التغيير وما على العكس اعني ان المبيح مقدم على المحرم فلا يلزم الانتفاع
واحد وهذا هو الذي قصده رحمه الله وفيه اشارة الى مسئلة حكم الافعال
قبل البعثة وهو الاباحة لا بمعنى ان الاباحة قبلها كانت اصلا في الاشياء
باعتبار الخلقة لان الانسان لم يترلسدى في وقت من الاوقات بل نزل بهم نذير
بين بمعنى ان الاباحة كانت ظاهرة في الاشياء كلها بين الناس قبل البعثة اعني
زمن الفترة لا مختلف الشرائع السابقة في ذلك الزمان ووقوع التحريمات
في التوراة فلم يبق الاعتماد والوقوف على شئ من الشرائع فظهر الاباحة بمعنى
عدم العقاب على الاتيان به ما لم يوجد له محرم واعلم انهم اختلفوا في حكم الافعال
قبل البعثة أهو على الاباحة او على المنع او التوقف ولا بد من تحرير محل النزاع
فالافعال ان كانت اضطرارية كالتنفس ونحوه فليس بمنوع بالاتفاق الا عند
من يجوز التكليف بالمحال وان كانت اختيارية وهي محل النزاع كاكل القواكه
فحكمها عند اكثر المعتزلة وبعض الفقهاء الاباحة بالمعنى الذي نفيناها اليه اشار
محمد في الاكراميين يهدد بقتل على اكل الميتة او شرب الخمر فلم يفعل حتى قتل
خفت ان يكون آمنا لان اكل الميتة وشرب الخمر لم يحرمما الا بالنهاي عنهما انتهى
فقد جعل الاباحة اصلا والحزمة بعادض النهي واستدلوا عليه بأنه تصرف لا يضر
المالك كالاستغلال بجدار الغير لا اقتباس من ناره وعند معتزلة بغداد وبعض
الشيعة الحزمة واستدلوا عليه بأنه تصرف في ملك الغير بغير اذنه فيحرم

وقد سبق في بحث العام (او دلالة كالمناظر يؤخر
عن المبيح تقلا بالحديث) وهو قوله عليه السلام
ما اجمع الحرام والحلال الا وقد غلب الحرام
الحلال (وعقلا بأنه لو قدم الحاضر (المشكور
التغيير) وهو المراد بتكرار النسخ في عبارة القوم
وذلك لاصالة الاباحة في زمن الفترة قبل
شريعتنا الا في اصل الخلقة فان الناس لم يتركوا
سدى في زمان من الازمنة قال تعالى وان من
امة الا خلا فيها نذير فلو قدم الحاضر التغيير
للاباحة الاصلية لتغير المبيح المتأخر فيتكرر
التغيير بالضرورة وتكرر التغيير زيادة على نفس
التغيير فلا يثبت بالشك (و) نحو (المثبت) يؤخر
(عن الثاني لما مر) من لزوم تكرار التغيير لان
الناسي لو جعل مؤخر الغير المثبت التغيير للنفي
الاصلى وعن عيسى بن ابيان ان الناسي كالمثبت
وانما يطلب الترجيح من وجه آخر وقد دلت بعض
المسائل على تقديم المثبت وبعضها على تقديم
النفي فاحتج الى بيان ضابط في تساويهما
وترجيح احدهما على الآخر وهو ان النفي
ان كان مبنيا على العدم الاصلى فالمثبت مقدم
والا فان تحقق انه بالدليل نساويا وان احتمل
الامر ينظر ايتبين الامر

كما في الشاهد وعند الاشعرية وعامة اهل الحديث التوقف فيقال على المبيح
ان اردتم بالا باحة الاصلية ان لا حرج في الفعل والترك فلا نزاع في ذلك على
ما ذكرنا وان اردتم بها خطاب الشارع في الازل بذلك فليس بمعلوم بل ليس
بمستقيم لان الكلام فيما لا حكم فيه للعقل بحسن الاشياء ولا قبحها في حكم
الشارع على ما هو المذهب عند عامة اهل السنة وايضا ان ما ذكره لا يصلح دليلا
لان حكم المتيسر عليه ثبت بالشرع ولا شرع فيما نحن فيه لان الكلام فيما قبل البعثة
ولا حكم للعقل فيه بالمعنى المتنازع فيه حتى تثبت ابا حته عقلا فيصلح مقياسا عليه
لا ثبات الا باحة العقلية ويقال على المحرم ان اردتم حكم الشارع بالحرمة
في الازل فغير معلوم اذ التقدير انه لا محرم ولا مبيح بل غير مستقيم لان المفروض
انه لم يدرك بالعقل حسنه ولا قبحه في حكم الشارع وان اردتم العقاب على
الانتفاع به فباطل لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ولان من ملك
بحرا لا يتزف وهو في غاية الجود واخذ مملوكه قطرة من ذلك البحر لا يدرك بالعقل
تعذيبه وعقابه لذلك بل لا ينبغي ذلك من الكريم وما ذكره لا يصلح دليلا لانه
قياس مع الفارق لان الشاهد يتضرر دون الغائب وايضا ان حرمة التصرف
في ملك الغير في الشاهد مستفادة من الشرع ولا شرع فيما نحن فيه واما التوقف
فاختلاف في تفسيره ففسره بعضهم بعدم الحكم واعترض عليه بوجوه الاول
انه جزم بعدم الحكم لا توقف والثاني ان الحكم قديم عند الاشعرية فلا يتصور
عدمه لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه فان قيل مراده بعدم الحكم عدم تعلق
الحكم بالفعل لا عدم نفس الحكم بناء على ان تعلقه به قبل البعثة محال لكون
الفعل قبله لا وتكليف المحال محال قلنا التكليف بالمحال جائز عنده فلا يتوقف
تعلق الحكم بالفعل على البعثة اذ لا موجب للتوقف سوى التحرز عن التكليف
بالمحال ولقائل ان يقول تجوز تكليف المحال لا يستلزم القول بوقوعه لان
الامكان لا يقتضي الوقوع ولو سلم فلا يلزم منه ثبوت تعلق الحكم بالفعل قبل
البعثة لجواز ان يمتنع بسبب آخر والثالث ان الفعل اما ممنوع في حكم الله تعالى
فيحرم او غير ممنوع فيباح واجيب عنه باننا لانسلم ان عدم المنع في حكم الله تعالى
يستلزم الا باحة فان المباح ما اذن الشارع في فعله نصا او دلالة وفسره بعضهم بعدم
العلم بان في ذلك الفعل حكما لله تعالى ام لا واعترض عليه باننا نعلم قطعاً ان الله
تعالى في كل فعل حكما اما بالمنع عنه او بعدم المنع وفسره بعضهم بعدم العلم لان
الحكم فيه الا باحة او الحصر وهذا هو الحق اذ التقدير ان لا دليل من الشارع

ولهذا قلت (ان لم يعرف النفي بالدليل والا)

اي وان عرف به (فمثل المثبت) اي قالنا في
مثبت المثبت في الدرجة فيحتاج الى الترجيح
بطريق آخر (وان احتمل النفي الوجهين).
اي ان يعرف بدليل وان يعرف بلا دليل
بناء على عدم الاصل (ينظر فيه) اي
يتأمل في ذلك النفي فان تبين انه بالدليل يكون
كالاثبات وان تبين انه بناء على عدم الاصل
فالاثبات اولى فالنفي في حديث مبيونة وهو
ما روى انه عليه السلام تروجهما وهو محرم
مما يعرف بالدليل وهو هيئة الحرم فعارض
الاثبات وهو ما روى انه تروجهما وهو حلال
ورجح رواية ابن عباس على رواية يزيد بن الاصم
لانه لا يعدله في الضبط والاقتان واذا اخبر
بطهارة الماء ونجاسته فاطهارة مما يعرف
بالدليل فان بينه كان كالاثبات فيجب العمل
بالاصل والا فالنجاسة اولى وعلى هذا الاصل
تتفرع الذميمة على النفي (واما في معارضة
(القياس) القياس عطف على قوله في الكتاب
(فلا نسخ) ان علم تأخر احدهما اذ لا مدخل
للرأي في بيان انتهاء مدة الحكم (ولا تساقط)
ان لم يعلم المتأخر ولم يوجد الخلف كافي النصين
حتى يعمل بعده بظاهر الحال اذ في النصين انما
يقع التعارض للجهل بالناسخ فلا يصح العمل
باحدهما مع الجهل واما في القياسين فكل
منهما صواب بالنظر الى الدليل فيكون مفيدا
في حق العمل وان كان بالشرط الا في (بل)
الواجب على طاب الحكم ومن هو بصدد
معرفة (العمل بايها شاء بشهادة قلبه) وانما
اشتراط ذلك لان الحق واحد فالمتعارضان
لا يثبتان صحة في اصابة الحق وقلوب المؤمنين نور
يدرك به ما هو باطن لادليل عليه فيرجح عليه

ولا احتمال من العقل قيل وهذا التفسير يساوي القول بالاباحة من جهة
اتفاقهما على انه لا عقاب على الفعل ولا على الترتل فلا خلاف بينهما في المعنى
وفيه نظر لان مذهب التوقف على هذا التفسير هو انه لا علم بالخطر والاباحة
اي بالعقاب وعدمه ومذهب الاباحة هو القول بعدم العقاب والا اول اعم من
الثاني فكيف يتساوىان (قوله وان يعرف بلا دليل) الاولى ان يقول وان لا يعرف
بدليل ليماسب ما قال سابقا ان لم يعرف النفي بالدليل (قوله فان في حديث
مبيونة) هذا نظير النفي الذي يعرف بالدليل يمانية ان نسكاح المحرم جائز عندنا
فمسكا بما روى انه عليه السلام تروج مبيونة وهو محرم ونسكاح المحرم بما روى
انه عليه السلام تروج مبيونة وهو حلال واتفقا على انه لم يكن في الحل الاصل
بل الخلاف في انه كان في الاحرام او في الحل الذي بعد الاحرام بمعنى انه تروجهما
في الاحرام انه لم يتغير الاحرام بعد فكان نفيها ومعنى انه تروجهما في الحل الذي
بعد الاحرام ان الاحرام تغير الى الحل فكان مثبتا للامر العارض على الاحرام
لكن الاحرام حالة مخصوصة تعرف عيانا بالحس فيكون كالاثبات فرجحنا
بالزاوي وهو ابن عباس رضي الله عنه لانه مقدم على راوي الخصم وهو يزيد
ابن الاصم (قوله واذا اخبر بطهارة الماء) هذا نظير النفي الذي يحتمل معرفته
بالدليل ويحتمل بناء على عدم الاصل لان طهارة الماء قد تدرك بظاهر الحال وقد
تدرك عيانا بان غسل الاناء بماء السقاء او بالماء الجاري وملاؤه باحدهما ولم يغيب
عنه اصله ولم يلاقه شيء نجس فاذا اخبر واحد بنجاسة الماء والاخر بطهارته فان
تمسك بظاهر الحال فاخبار النجاسة اولى وان تمسك بالدليل كان مثل الاثبات
فيحتاج الى الترجيح بطريق آخر فرجحناه بوجود العمل بالاصل عند تعارض
الادلة وقد ثبت ان الاصل في الماء الطهارة (قوله تتفرع الشهادة على النفي) بان
يتساوى البناءي والمثبت ان علم ان النفي بدليل ويقدم المذهب ان علم ان النفي بحجب
الاصل والا ينظر فيه ليمتدح (قوله انتهاء مدة الحكم) اي حكم القياس المتقدم
(قوله كافي النصين) اي كانتا قطا في النصين المتعارضين من الكتاب والسنة
على ما تقدم (قوله فلا يصح العمل باحدهما مع الجهل) اي الجهل بالناسخ
وانما لا يصح لاحتمال ان يقع في العمل بالمنسوخ للجهل وذا لا يجوز بخلاف
العقل بكل من القياسين اذ لا احتمال فيه ان يقع في العمل بالمنسوخ لعدم تصور
لنسخ في القياس فصح العمل بايها شاء (قوله فكل منهما صواب بالنظر الى
الدليل) ضرورة ان القياس دليل صحيح وضعه الشارع للعمل به وقد وجده

المجتهد (قوله وأما الترجيح) لما ذكر ما يتعلق بالتعارض الظاهري بين النصين القطعيين من الكتاب والسنة من النسخ وبينان المخلص والناسخ وما يتعلق بالتعارض بين القياسين المتساويين في القوة من التخيير في العمل بينهما شاء شرع في بيان ما يدفع به التعارض الحقيقي بين الظاهريين من الكتاب والسنة وبين القياسين الغير المتساويين في القوة من الترجيح (قوله وصفا) تميز من نسبة الفضل الى احد على ما سيصرح به ثم فسر الوصف بما لا يقصد المماثلة فيه ابتداءً ومثله بالحبة في العشرة ثم نور ذلك بقوله بخلاف الدرهم في العشرة فانها لا يقصد به المماثلة ابتداءً فلا يحصل به الترجيح ثم نوره زيادة تنوير بقوله ومنه قوله عليه السلام توضيحه ما ذكره نحر الاسلام ان الترجيح لغة عبارة عن فضل احد المثلين على الآخر وصفا فصار الترجيح بناء على المماثلة وقيام التعارض بين مثلين يقوم بهما التعارض قائما بوصف هو تابع لا يقوم به التعارض بل يتقدم في مقابلة احد ركبي التعارض واصل ذلك رجحان الميزان وذلك ان يستوى الكفتان بميل يقوم به التعارض من الطرفين ثم ينضم الى احد هماشي لا يقوم به التعارض ولا يقوم به الوزن لولا الاصل فسمي ذلك رجحانا كالدائق ونحوه في العشرة ولما السنة والسبعة اذا ضم الى احدى العشرتين فلا انتهى قوله بناء خبر صار وقوله قائما خبره خبره وقوله واصل ذلك اي اصيل الترجيح والمأخوذ منه بالتفسير المأثور كور وقوله ونحوه كالحبة وقال الامام السرخسي لا تسمى زيادة درهم على العشرة في احد الجانبين رجحانا لان المماثلة تقوم به اصلا وتسمى زيادة الحبة ونحوها رجحانا لان المماثلة لا تقوم بها عادة وهذا من قوله عليه السلام للوزان زن وارجح فانما معاشر الانبياء هكذا وزن اي زد فضلا قليلا لا يكون تابعا بمنزلة الاوصاف كزيادة الجودة لا قدر اربعة قصد بالوزن للزوم الربا في قضاء الديون اذ لا يجوز ان يكون هبة له لبطالان هبة المشاع وانما جعل تلك الزيادة كزيادة الجودة ولم يجعلها كالعدم كما فعله صاحب التوضيح لانه اوفق بتحقيق معنى الوصف التابع ومنه علم تحقيق معناه الاصطلاحي ايضا (قوله وقد علم مما سبق) اي في بحث الكتاب والسنة (قوله السكائنة في الكتاب والسنة) اشارة الى ان الظرف مستقر وقوله بالمتن خبر مبتدأ منذ كور واعلم ان الترجيح في الكتاب والسنة يقع على اربعة انواع الاول بحسب المتن وهو على وجوه منها كون احدهما نصا والاخر ظاهرا او احدهما مفسرا والاخر نصا او احدهما محكما والاخر مفسرا او احدهما حقيقة والاخر مجازا او احدهما بالاقتضاء والاخر بالاشارة او بالايماء او بالمفهوم موافقة

(وأما الترجيح فهو) في اللغة اثبات الفضل في احد جانبي المعادلة وصفا اي بما لا يقصد المماثلة فيه ابتداءً كالحبة في العشرة بخلاف الدرهم فيها ومنه قوله عليه السلام زن وارجح نحن معاشر الانبياء هكذا وزن اي زد عليه فضلا قليلا لا يكون تابعا بمنزلة الجودة لا قدر اربعة قصد بالوزن للزوم الربا في الاصل (قوله انبات فضل احد الدليلين) تميز من اضافة فضل الى احد المتأملين وصفا) تميز من اضافة فضل الى احد (وقد علم مما سبق بعض وجوه) اي وجوه الترجيح السكائنة (في الكتاب والسنة بالمتن) وهو ما يتضمنه الكتاب والسنة من الامر والنهي والخاص والعام ونحو ذلك والترجيح باعتباره كترجيح النص على الظاهر والمفسر على النص والمحكم على المفسر ونحو ذلك (والسند) وهو الاخبار عن طريق المتن من متواتر ومشهور وآحاد قبول او مردود والترجيح باعتباره يقع في الراوي كالترجيح بفقهاء وفي الرواية كترجيح المشهور على الاحاد وفي المروي كترجيح المسموع من النبي عليه السلام على ما يحتمل السماع كما اذا قال احدهما سمعت رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وقال الآخر قال رسول الله تعالى عليه السلام وفي المروي عنه كترجيح ما لم يثبت انكار روايته على ما ثبت (والحكم) كترجيح الحظر على الاباحة (و) الامر (الخارج) كترجيح ما يوافق القياس على ما لا يوافقه ولكل من ذلك تفصيل مذكورة في المطولات (و) علم مما سبق ايضا بعض وجوه الترجيح (في القياس بالاصل) اي بحسب اصله اما بطبيعة حكم اصله لا يقال الظني لا يعارض القطعي لان الترجيح انما هو بين القياسين

او مخالفة او احدهما عام لم يخصص والاخر عام قد خصص او احدهما خاصا
والاخر عام او احدهما مقيد والاخر مطلقا او كون احدهما مطلقا لم يخرج
منه مقيد والاخر مطلقا اخرج منه مقيد او احدهما استلزم تخصيص العام
والاخر تأويل الخاص او احدهما دالا بمفهوم الموافقة والاخر بمفهوم المخالفة
او احدهما اتى لاحتمال والاخر اكثر احتمالا فالاول يقدم على الثاني في هذه
الصور كلها ومنها كون مدلول احدهما نهييا والاخر امرا بعد تساويهما
في كونهما انصا او مفسرا مثلا فالنهي مقدم على الامر لان اكثر النهي لدفع مفسدة
واكثر الامر جلب منفعة واهتمام العقلاء بدفع المفسدة اشد ولان النهي للدوام
دون الامر وقلته محامل لفظ النهي وكثرة محامل الامر فانه ذكر في موضعه ان
الامر يستعمل في ستة عشر معنى بل ازيد والنهي في ثمانية ومنها كون مدلول
احدهما امر او مدلول الاخر باحثة فانه يقدم الاول للاحتياط وقيل يقدم الثاني
لان مدلوله متحد ومدلول الامر متعدد ولان المبيح يمكن العمل به على تقدير
المساواة والرجحان والامر على تقدير الرجحان فقط قال المحقق في شرح المختصر
القول الصحيح هو الاول ومنها كون علاقة المجازي احدهما شهر دون الاخر فانه
يقدم الاشهر ومنها كون علاقة المجازي احدهما قريبا دون الاخر كاطلاق اسم
السبب على المسبب فانه يقدم على عكسه لان السبب يستلزم مسببه ولا عكس
ومنها كون احدهما مجازا والاخر مشتركا فانه يقدم المجاز على المشترك على المختار
وقيل بالعكس ومنها ان الاشهر مطلقا اي في اللغة او في الشرع او في العرف مقدم
على غيره ومنها ان اللغوي المستعمل شرعا في معناه اللغوي مقدم على اللفظ
الشرعي وهو ما نقله الشارح عن معناه اللغوي لعدم التغير والبعده عن الخلاف
ومنها ان ماتا كد دلالاته بان يتعدد جهات دلالاته او يكون اقوى مقدم على
ما يتحد جهة دلالاته او يكون اضعف الى غير ذلك من الوجوه على ما ذكر في مختصر
ابن الحاجب النوع الثاني باعتبار السند والترجيح باعتباره يقع في الراوي وفي
الرواية وفي المروي وفي المروي عنه ما في الراوي فعلى وجوه منها كونه فقيها
ومنها كثرة الرواية بان يكون رواية احدهما اكثر عددا من رواية الاخر فيقدم ما يكون
روايته اكثر لقوة الظن الحاصل بالعدد الاكثر بخلاف الشهادة حيث لا يحصل
بكثرة الشاهد قوة الظن وانما يحصل بكثرة عدالة الشاهد ومنها ان يكون احد
الراويين راجحا على الاخر في وصف يغلب ظن الصدق كالفقه والافطنة والورع
والعلم والضبط والنحو ومنها ان يكون احدهما اشهر بشئ من هذه الصفات الحسن

ولا يكون القياس بقطعية حكم اصله قطعيا
واما بحسب قوة ظن دلالة الظنسية
فيتضمن ما يذكر في ترجيح النصوص واما
بالاتفاق على كونه شرعيا لا كالعدم
الاصلي واما بالاتفاق على عدم نسخه
واما بالاتفاق على جويته على سنن القياس
واما بالاتفاق على كونه معسلا في الجملة
(و) بحسب حكم (الفرع) اما بمشاركة
الاصل في نوع الحكم والعلة ثم في نوع
العلة ثم في نوع الحكم ثم في الجنس الاقرب
قالا قرب واما النحو ما مر في النص بحسب
الحكم من تقدم الحظر والوجوب على
التدب والاباحة والكره والاثبات على
النبى واما لثبوته قبل القياس اجمالا
والقياس لتفصيله فانه اولى من ثبوته ابتداء
لاختلاف في الثاني واما انقطع وجود العلة
فيه واما القوة فان وجودها (و) بحسب
(العلة) اما بقطعيتها كالمقصودة والجمع
عليها واما بقوة مسلكها كالنص الظاهر
حسب مراتب السالفة والاجماع على
غيرها من المسالك واما بالاتفاق على صحة
عليته فالمتحدة اولى من المتعددة والوصف
الحقيقي من الاقناعى الاعتبارى والثبوتى
من العدوى والباعث من مجرد الامارة
ان جواز والمنضبطة من المضطربة
والظاهرة من الخفية والمتعدية من
القاصرة ان جواز والمؤثرة على الكل وعلى
هذا القياس (و) بحسب الامر (الخارج)
ويجوز فيه ما مر في النص من الوجوه
ومنه عدم لزوم المحذور من تخصيص عام

وان لم يعلم رجحانه فيما فان كونه اشهر يكون في الغالب لرجحانه ومنها ان يكون
احدهما يعتمد في الرواية على حفظه للحديث لا على نسخته وعلى تذكره سماعه من
الشيخ لا على خط نفسه فان الاشتباه في النسخة والخط محتمل دون الحفظ والذكر
ومنها ان يكون احدهما علم انه عمل برواية نفسه والاخر لم يعمل اولم يعلم انه عمل
ومنها ان يكونا من سلسلين وقد علم من احدهما انه لا يروى الا عن عدل ومنها ان
يكون احدهما مباحثا للمارواه دون الاخر ومنها ان يكون احدهما صاحب
الواقعة دون الاخر ومنها ان يكون احدهما مشافها والاخر سمع من وراء
حجاب ومنها ان يكون عند سماعه اقرب الى رسول الله من الاخر ومنها ان يكون
من اكابر الصحابة فانه مقدم على اصاغرهم ومنها ان يكون اسلامه مقدما على
اسلام الاخر ومنها ان يكون قد تحمل الرواية بالغيا والاخر صديقا واما في الرواية
فعلى وجوه ايضا منها ان يكون احدهما ثبت بالخبر الملتزم انرا الظنى الدلالة والاخر
بالمسند ومنها ان يثبت احدهما بالمسند والاخر بالمرسل ومنها ان يكون
احدهما مرسل التابعي والاخر مرسل غيره ومنها ان يكون احدهما على اسنادا
من الاخر ومنها ان يكون احدهما مسندا مغيضا والاخر مسندا الى كتاب
معروف من كتب الحديث او يثبت بطريق الشهرة غير مسندا الى كتاب ومنها ان
يكون احدهما مسندا الى كتاب معروف والاخر مشهور وغير مسند ومنها ان
يكون احدهما مسندا الى كتاب مشهور وعرف بالحق كالجاري ومسلم على ما لم
يعرف بالحق كسنن ابي داود ومنها ان يكون احدهما مسندا باتفاق والاخر
مختلف في كونه مسندا او مرسل او منها ان يكون احدهما روايته بقرأة الشيخ عليه
والاخر بقرأته على الشيخ ومنها ان يكون احدهما غير مختلف في رفعة والاخر
مختلف في رفعة وفي كونه موقوفا واما في المروى فعلى وجوه ايضا منها ان يكون
احدهما روى سماعه من رسول الله عليه السلام والاخر محتمل للسمع منه وعدم
سماعه منه كان قال سمعت رسول الله والاخر قال رسول الله ومنها ان يكون
جرى بحضوره عليه السلام وقد سكنت عنه والاخر جرى بغيبة عليه السلام
فسمع وسكت عنه ومنها ان يكون قد ورد فيه صيغة من النبي عليه السلام
والاخر فهم منه فرواه الراوى بعبارته نفسه ومنها ان يكون عمالا ثم به البلوى
والاخر نعم به البلوى للخلاف في قبول الاحاد في مثله واما في المروى عنه فهو ان
لا يثبت انكار روايته على ما ثبت انكار روايته وهذا محتمل وجنهن ما لم يقع
لروايته انكاره والاخر ما لم يقع للشا من انكار روايته النوع الثالث بحسب الحكم

وهو ايضا على وجوه منها ان يكون احدهما للخطر والآخر للاذى الاول يقدم
 للاحتياط وقيل بالعكس ومنها ان الخطر يقدم على الذنب ومنها ان الخطر يقدم
 على الكراهة ومنها ان الوجوب يقدم على الذنب للاحتياط ومنها ان المنبت
 يقدم على الثاني وقيل هما متساويان فيتعارضان وقد تقدم ما يتعلق به ومنها
 ان ما يوجب دره الحد يقدم على ما يوجب الحد ومنها ان ما يوجب الطلاق
 والعق يقدم على ما يوجب عدمهما ومنها ان ما يوجب الحكم التكليفي
 كالاقتضاء يقدم على ما كان للحكم الوضعي كالصحة ومنها ان الاخف يقدم على
 الاثقل النوع الرابع بحسب الخارج وهو على وجوه ايضا منها ان ما يوافق
 لدليل آخر يقدم على ما لا يؤيده دليل آخر ومنها ان ما يوافق لعمل اهل المدينة
 يقدم على ما لم يعملوا بمقتضاه وكذا الموافق لعمل الامة الاربعة تقدم على غيره
 ومنها ان ما يوافق عمل الاعلم يقدم على غيره ومنها ان اذا تعارض ماؤ لان دليل
 تأويل احدهما ارجح يقدم على الاخر ومنها اذا تعارض عامان احدهما مسمى
 بالمقصود واخر باليه يقدم على غيره ومنها ان ما ذكر فيه سبب ورود النص يقدم
 على غيره الى غير ذلك على ما في مختصر ابن الحاجب (قوله في ترجيح النصوص)
 اي بالمتن والسند والحكم والخارج (قوله بالاتفاق على عدم نسجه) فانه يقدم
 على ما اختلف في كونه منسوخا (قوله بالاتفاق على كونه معطلا) يعني ان
 ما يقوم دليل خاص على تعليله وجواز القياس عليه مقدم على ما ليس كذلك
 (قوله وبحسب حكم الفرع اه) ترجيح القياس بحسب حكم الفرع من وجوه
 الاول انه يقدم ما المشاركة فيه في عين الحكم وعين العلة على الثلاثة وهي
 ما المشاركة فيه في جنس الحكم وعين العلة او عين الحكم وجنس العلة او جنس
 الحكم وجنس العلة الثاني انه يقدم من هذه الثلاثة ما المشاركة فيه في عين الحكم
 او العلة وجنس الاخر على ما المشاركة فيه في جنس الحكم وجنس العلة الثالث انه
 يقدم ما المشاركة فيه في عين العلة وجنس الحكم على ما المشاركة فيه في عين الحكم
 وجنس العلة لان العلة هي العمدة في التعدية فيكلما كان التشابه فيه اكثر كان
 اقوى الرابع انه يقدم ما المشاركة فيه في الجنس الاقرب على الابعد على ما اشار اليه
 الشارح ثم المركب من هذه الاقسام اولى من المفرد واقسام المركبات بعضها
 اولى من بعض على ما سبق في محله (قوله واما لثبوت حكم الفرع
 قوله واما لقطع وجود العلة فيه) اي في الفرع فانه يقدم على ما يكون وجود
 العلة في الفرع ظاهريا (قوله وجودها) اي وجود العلة في الفرع (قوله وبحسب

وترك ظاهر وترجيح مجاز وغير ذلك
 (وقد) جرت عادة القوم انهم (ذكروا)
 في الاخير اعنى القياس (اربعة) من
 وجوه الترجيح (الاول قوة الاثر كافي
 الاستحسان والقياس) اذ الاستحسان
 اذ اقوى اثره يقدم على القياس وان كان
 ظاهر التأثير اذا عبرة قوة التأثير لا الوضوح
 والخفاء لان القياس انما صار حجة بالتأثير
 فالتفاوت فيه يوجب التفاوت في القياس
 وهذا بخلاف الشهادة فانها لم تقصر حجة
 بالعدالة لاختلاف باختلافها بل بالولاية
 النابتة بالحرية وهي مما لا يتفاوت وانما
 اشتراطها الظهور وجانب الصدق (والثاني
 قوة ثباته) اي الوصف (على الحكم) المشهود
 به والمراد به فضل التأثير بان يكون الزم له
 من لزوم الوصف المعارض لحكمه لثبوت
 تأثيره بالادلة المتعددة من النص والاجماع
 دون المعارض (كقولنا) في صوم
 رمضان (انه متعين) فلا يشترط تعيينه
 بالنية (كالنفل) فانه لتعيينه لا يحتاج
 الى تعيين النية (اولى من) قول الشافعي
 انه (فرض) فيشترط تعيينه (كالقضاء)
 لان تأثير الفرضية في الامتنال لا التعيين
 ولذا جاز الحج بطلق النية ونية النفل عنده
 وتأدى الزكاة عند هبة جميع المال من
 الفقير او صدقه (والثالث كثرة الاصول)
 التي يوجد فيها جنس الوصف او نوعه
 (كقولنا) في مسح الراس انه (مسح فلا ين)
 تكراره كسائر الممسوحات (اولى من)
 قول الشافعي انه (وكن فيسن تكراره)

كالغسل) اذ يشهد لتأثير المسح في عدم التكرار اصول لمنهج الخلف والتيمم والخوارب والجديرة ولا يشهد لتأثير الركن في التكرار الا الغسل قيل كثرة الاصول ككثرة الرواة في الخبر وايضا الترجيح بها ترجيح بكثرة العلة فلنا العلة هو الوصف لا الاصل وكثرة الاصول تفيد قوته وزومه فهي كالشهرة والتواتر وموافقة رواية الاعلم نعم هذا قريب من القسم الثاني بل الاول وقال شمس الائمة الثلاثة راجعة الى الترجيح بقوة تأثير الوصف والجهات المختلفة فالمنظور في قوة الاثر نفس الوصف وفي الاخيرين الاصل (والرابع العكس) اي عدم الحكم عند عدم الوصف (كقولنا) في مسح الرأس (مسح فلا يسن تكراره اولى لانعكاسه) فان كل ما ليس بمسح يسن تكراره (من) قوله (ركن فيسن) تكراره (لعدم انعكاسه) لان المضغضة متكررة وليست بركن اعلم ان التعارض كما يقع بين الاقيسة فيحتاج الى الترجيح كذلك يقع بين وجوه الترجيح بان يكون لكل من القياسيين ترجيح من وجه فشرع في بيانه فقال (واذا تعارض سبباه) اي سبب الترجيح (فالذاتي) اي الوصف القائم به بحسب ذاته او ببعض اجزائه (اولى من الخالي) اي الوصف القائم بذلك الشيء بحسب امر خارج عنه لوجهين اشار الى الاول بقوله (لسبق الذات) وجودا عن الحال فيقع به الترجيح اولا فلا يتغير عما يحدث بعدهم

العلة) واعلم ان ترجيح القياس بحسب العلة وجودا الاول كون العلة فيه قطعية وفي الاخر ظنية كالمنصوصة والمجمع عليها الثاني ان يكون مسلك العلمية الدال على علمها قويا كالنص الظاهر بحسب مراتبه السابقة في بحث ما تعرف به العلة والاجماع حسب مراتبه فانه يقدم على غيرهما من مسالك العلمية الثالث الاتفاق على صحة علميته فالمتحدة اولى من المتعددة والوصف الحقيقي اولى من الاعتباري والثبوت من العدمي والمباغت من مجرد الامارة ان يجوز علمية الامارة والمنضبطة من المضطربة والظاهرة من الخفية والمتعدية من القاصرة ان يجوز علمية القاصرة لما ان علمية الاولى من هذه الصور اتفافية وعلمية الاخرى اختلافية ولا خفاء في ان الاتفافية اولى من الاختلافية والمؤثرة اولى من الكل من الصور المذكورة لان العبرة للتأثير وجعل الشارح رحمه الله هذه مندرجة تحت امر واحد كما ترى وقد جعل كلامها في شروح مختصر ابن الحاجب وجهها مستقلا للترجيح الرابع يقدم قياس السبر على قياس المناسبة لان قياس السبر يتضمن نفى المعارض لتعرضه لعدم علمية غير المذكور بخلاف المناسبة الخامسة انه اذا كان طريق ثبوت العلمية في القياسين هو نفى الفارق فانه يرجح احدهما على الاخر بحسب طريق نفى الفارق فيقدم القاطع على الظني ولا غلب ظنا على الاخر السادس يقدم الوصف الذي يتعدى في فروع اكثر على ما يتعدى في الاقل لكثرة الفائدة السابع تقدم العلة المطردة على المنقوضة الثامن تقدم المنعكسة على غير المنعكسة التاسع تقدم العلة المطردة غير المنعكسة على المنعكسة غير المطردة الى غير ذلك على ما ذكر في مختصر ابن الحاجب وشروحه (قوله وانما اشتراطها) اي اشتراط العدالة (قوله ولذا جاز الحج بطلق النية ونية النفل) اي فلو كان تأثير الفرضية في التعيين لما جاز الحج الغرض بطلق النية ونية النفل لكنه جائز عنده (قوله كمسح الخلف والتيمم) الاول مثال للاصل الذي يوجد فيه عين الوصف اي المسح والثاني مثال للاصل الذي يوجد فيه جنس الوصف لان عين المسح عبارة عن اصابة اليد المبتلة وجنسه هو الخرج (قوله وفي الاخيرين الاصل) فيه ان المنظور في الثاني هو الحكم لا الاصل كما في الثالث تأمل (قوله) فان كل ما ليس بمسح يسن تكراره هذا عكس عرفي فانهم يقولون في العرف العام كل انسان ضاحك وبالعكس اي كل ضاحك انسان لا عكس منطقي وهو ظاهر (قوله لسبق الذات وجودا عن الحال) فيه نظر لان الظاهر منه بل من الوجه الثاني ايضا بيان ترجيح نفس الذات على نفس الحال وليس

كاجتهاد امضى حكمه قال ثمن الائمة اذا حكم بشهادتهم تورين بالنسب او النكاح لرجل لم يشهد بشهادة عدلين لا خرو ليس
ذلك الا ترجيح الذات على الوصف والى الثاني بقوله (وقيام الحال به) اى بالذات وما يقوم بالغير فله حكم العدم بالنظر الى ما يقوم
بنفسه فلورجحنا الحال الى العارضى لزم ابطال الاصل بالوصف كقولنا فى صور رمضان اذا وجدت النية فى اكثر اليوم يصح وقال الشافعى
لا يصح لانتفاء النية فى بعض العبادات وترجحنا بالكثرة ٣٨٥ اول من ترجحه بالعبادة فان قلت ما ذكرته انما يصح فى ذات

الشيء وحاله لا فى مطلق الذات والحال اذ قد يقدم
حال الشيء على ذات شئ آخر كحال الاب وذات الابن
قلت قد اشير فى تفسيرى الذاتى والحال ان الكلام
فيهما اذا ترجح احد القياسين بما يرجع الى وصف يقوم
به بحسب ذاته او اجرائه والاخر بما يرجع الى وصف
يقوم بذلك الشئ بحسب امر خارج عنه كوصفى
الكثرة والعبادة لا المسالك فان الاول بحسب الاجزاء
والثانى يجعل الشارع والا فكل ان العبادة حال
الامساك فكذلك الكثرة (تذييل) كما ختم مباحث
الادلة الصحيحة بالادلة الفاسدة وسماه تذييلا تكميلا
للمقصود كذلك ختم بمبحث الترجيحات المقبولة
بمبحث المردودة وسماه تذييلا والمناسبة لا تخفى على
الظن فقال (وقد يرجح) اى يقع ترجيح احد
المتعارضين على الآخر من قبل الشافعية (بوجوه
فاسدة منها غلبة الاشياء) وهو ان يكون للفرع
باجد الاصلين شبه من وجه واحد وبالاصل الآخر
الحال الاصل الاول شبه من وجهين او وجوه
(لان) القياس لم يجعل حجة الا افادة غلبة الظن
ولاشك ان (الظن يزداد) قوة (بكثرتها) اى كثرة
الاشياء (كلا اصول) اى كما يزداد كثرة الاصول
(فلما الاشياء علل) اى اوصاف تصلح ان تجعل عللا
(وكثرتها) اى كثرة العمل (لا يوجب ترجحا) ككثرة
الاثبات والاخبار (بخلاف) كثرة (الاصول) فان
الوصف ههنا واحد وكل اصل يشهد بصحته فيوجب
قوته وثباته على الحكم فاما ههنا فالاصل واحد
والاوصاف متعددة اذ كل شبه وصف على حدة
يصلح للجمع بين الاصل والفرع فيمكن من قبيل
الترجيح بكثرة الادلة مثاله قولهم ان الاخ يشبه الولد
والوالد من وجه وهو المحرمية ويشبه ابن العم بوجوه
يكواز دفع الزكاة لكل واحد منهما صاحبه وحل

الكلام فيه بل فى ترجيح الوصف الذاتى على الوصف الحالى وقد يقال ان سبق
الذات يستلزم سبق الوصف الا لاحق باعتبار الذات على الوصف الا لاحق باعتبار
الحال اى الامر الخارج وذلك لان الذات لا توجد بدون الوصف الا لاحق
باعتباره فى نفسه وتوجد بدون الوصف الا لاحق باعتبار امر خارج (قوله
كاجتهاد امضى حكمه) فانه لا يفسخ باجتهاد يحدث بعده (قوله وليس
ذلك الا ترجح الذات على الوصف) فيه ان الكلام ليس فى ترجيح الذات على
الوصف بل فى ترجيح الوصف الذاتى لشيء على وصفه الحالى تأمل (قوله وما يقوم
بالغير) لا يخفى عليك ان الاول ان يقول وما يقوم بالذات باعتبار الغير فله حكم
العدم بالنظر الى ما يقوم بتلك الذات باعتبار نفسها (قوله ما ذكرته) اى من
الوجوه السابقة (قوله فى الاشياء الاربعة) وهى البر والشعر والثر والملح
(قوله وهو) اى اصل الوصف وقوله فانه بيان يكون النص اصلا للوصف
والضمير المنصوب راجع الى الوصف (قوله بل افادة حكم فى الفرع) فيه ان افادة
الحكم دلالة عليه غايته دلالة عقلية ودلالة اصل الوصف افظية ولا يفرق فيه لان
اختلاف التصرف غير معتبر ولان المقصود بالعلة عند الشافعى ليس افادة حكم
فى الفرع بل المقصود بها افادة الحكم فى الاصل ولذا يجوز التعليل بالعلة
القاصرة ولو كان المقصود بها افادة حكم فى الفرع لما جاز التعليل بالعلة
القاصرة كيف وقد صرح به نفسه فى قوله ولان التعدى غير مقصود من التعليل
عنده (قوله كالتسمية) فان العلة فى الذهب والفضة هى التسمية عند الشافعى
والجنس والوزن عندنا وشارع بطف قوله او اطعم الى ان التعليل بالطعم فى الاشياء
الاربعة راجع عند الشافعى بوجهين احدهما عموم على ما ذكره انفا والثانى
بساطته (قوله بالتفرد) اى البساطة حقيقة بان لا يتركب فيه اصلا او اضافة
بان يكون اقل اجزاء (قوله وترجحنا المتعدد) اى متعدد الاجزاء (قوله
كافهمنا القدر) اى الوزن فى الموزونات والكيل فى الكيلات (قوله فيه)
اى فى النص اى نص الربا (قوله ولان تركب الاقل اسم من تركب الاكثر) اى فيكون
طرف الاكثر راجعا فيه بحيث لان كون تركب طرف الاقل اسمى واولى يتوقف
على ترجح طرف الاكثر ولو توقف ترجح طرف الاكثر على كون تركب طرف الاقل
اسم لزم الدور (قوله فى حقها) اى فى حق الافادة (قوله عرفه بعض الشافعية
اه) قد ذكرنا ما يتعلق بهذا التعميم فى اول الكتاب فارجع اليه ولا نعيد
(قوله والقيد الاخير) وهو قوله اذا ظهر يعنى ان المعدوم مخاطب بالاحكام

٩٧ ز فى حليله كل لصاحبه وقبول الشهادة من الطرفين وجرى ان القصاص بينهما بخلاف الولد مع الوالد فان القصاص
لا يجرى فيهما من الطرفين فالشبهه بابن العم اغلب فلا يعتق كابن العم وهذا باطل لما قلنا ان كل شبه يصلح قياسا والترجيح بقياس آخر
لا يجوز (وهنا) اى من الوجوه الفاسدة (عموم الوصف) الذى جعل علة مثل ترجيح اصحاب الشافعى التعليل بوصف الطعم
فى الاشياء الاربعة على التعليل بالكيل والجنس لان وصف الطعم يعاقل وهو الحقة مثلا والكثير وهو الكيل والتعليل بالكيل

والجنس لا يتناول الا الكثير فكان التعليل بالطعم اولى (لانه اوفق بالمقصود) لان المقصود من التعليل تعميم حكم النص (وهو فاسد لان خاص اصل الوصف) وهو النص فانه فرع الكونه مستتباً منه (راجع على العام) عنده لانه يجعل العام ظنياً والخاص قطعياً كما سبق في مباحث التخصيص (فكيف يصح هذا) اى جعل العام راجعاً على الخاص (واقول فيه بحث) لان رجحان خاص النص باعتبار الدلالة فان المقصود بالانفاظ الدلالة ٣٨٦ على المعاني والمكانات دلالة الخاص قطعية ودلالة العام

ظنية عنده قدمه على العام بخلاف العلة فان المقصود به ليس الدلالة بل افادة حكم في الفرع والاعم افيد (ولان التعدي غير مقصود من التعليل عنده) حيث جوز التعليل بعلة قاصرة فبطل الترجيح بالعموم الذى هو عبارة عن زيادة التعدي (و) اقول (فيه بحث ايضا) لانه وان جوز التعليل بالقاصرة لكنه معترف بالولية المتعدية بلاهية (ومنها) اى من الوجوه الفاسدة (قلة الاجزاء) فاعلة البسيطة كالتمنية او الطعم اولى من ذات جزئين (لقربه من الضبط وبعده من الغلط والخلاف وهو فاسد لان العبرة بالمعنى لا الصورة) يعنى ان الترجيح بالتفرد باعتبار ضرورة العلة وترجيحنا المتعدد فيما نقول باعتبار التأثير الثابت بالنص كما فهمنا القدر والجنس من اشارة المصانف المذكورة فيه فاین هذا من ذلك (ومنها) اى من الوجوه الفاسدة (كثرة الادلة لان الظن بها اقوى وابتعد عن الغلط) اذ كل منها يفيد قدراً من الظن ولان ترك الافل اسمى من ترك الاكثر (وهو فاسد لمعنى الترجيح) نعمة وعرفاً فانه يدل على الرجحان وهو لا يكون الا بالوصف التابع لا بالامر المستقل (ولان استقلال كل) من الادلة بافادة المقصود (جعل الغير) فى حقها (كان لم يكن) لانه يودى الى تخصيص الحاصل فان قيل اى سرفى ان ترجح بالكثرة فى بعض المواضع كالترجيح بكثرة الاصول وكرهه على الصحة على الفساد بالكثرة فى صوم غير منوى من الليل ولا ترجح بالكثرة فى بعض المواضع كالم ترجح بكثرة الادلة اجيب بان السرفية ان الكثرة معتبرة فى كل موضع يحصل بها فيه هيئة اجتماعية ويكون الحكم منوطاً بالجموع من حيث هو المجموع وانها غير معتبرة فى كل موضع لا يحصل

الشرعية عند الاشعري وقت كونه معدوماً ولا يتصور منه الفهم والافهام فخرج الحكم المتعلق به عن التعريف وما قيد بذلك القيد اندفع المخدوران المقصود هو الافهام والفهم وقت ظهروا مخاطب وهذا مبنى على ان الحكم قديم عنده (قوله للجنس مجازاً) اشارة الى ما تقدم فى بحث العام ان الجمع المحلى بالامر التعريف مجاز عن الجنس حيث لا عهد ولا استغراق فكذلك الحال فى الجمع المتضاف الى ذلك ان جمع فالعنى خطاب الله المتعلق بفعل من افعال المكلف فيتناول الحكم المتعلق بخواص النبي عليه السلام ويندفع ايضا ما يتوهم انه يلزم ان لا يوجد حكم اصلاً اذا لخطاب يتعلق بجميع الافعال لجميع المكلف قيل ان مقابلة الجمع بالجمع تقتضى انقسام الاحاد على الاحاد فمتناول التعريف الخطاب المتعلق بخواص النبي عليه السلام وبالفعل الخصوص بكلف واحد كالتخصيص بالمسافر والمرضى بدون التأويل المذكور ورد بان مقتضى ما ذكرنا توزيع احاد الافعال على احاد المكلفين لا توزع خطاب الله الذى لا دلالة له على الافراد على احاد افعالهم فانه مثل قواهم رأيت افراسكم المتقضى تعلق الرؤية بجموع الافراس الموزعة على مجموع المخاطبين لا مثل قولك ركب القوم افراسهم لانه يقتضى تعلق ركوب كل شخص من القوم بفرسه فقط (قوله خطاب غير الله) اذ احكم الاحكامه والرسول عليه السلام والسيد انما وجب طاعتها بايجاب الله تعالى ايها وانما امرهما كاشف عن حكم الله تعالى وايضا به (قوله ليخرج منه ذلك) فان قوله والله خلقكم وما تعملون وان كان خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين لكنه ليس فيه اقتضاء ولا تخيير بالقياس الى فعل المكلف اذ لم يعلم منه طلب فعل او ترك من المكلف او تخيير بين الفعل والترك بل انما هو اخبار تخيلية ومن لم يقيد بهذا القيد يخرج به باعتباره قيداً لحيثية فى التعريف اعنى من حيث انه مكلف به (قوله ثم اورد) اى بعد زيادة قيد الاقتضاء او التخيير اورد خروج الاحكام الوضعية عنه مع انها من الافراد (قوله وحصول صفة له) اى لذلك الشئ ولا يخفى عليك ان اضافة الحصول الى الصفة من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف اى الصفة الحاصلة وانه معطوف على تعلق (قوله باعتبارها) اى باعتبار الحكم التكليفى (قوله ككونه دليله) اى ككون الكتاب والسنة والاجماع والقياس دليله للحكم التكليفى وهو بيان للصفة الحاصلة لذلك الشئ من التعلق المذكور (قوله اوسيبا) ككون الدلول سبباً لوجوب الصلاة وككون الطهارة شرطاً للصحة الصلاة وككون الحدث مانعاً عنها (قوله فزيد او الوضع

لنعمية
بما فيه تلك الهيئة ويكون الحكم منوطاً بكل واحد منها لا بالجموع وكثرة الاصول من الاول لانها دليل قوة تأثير الوصف فهى راجعة الى القوة فتعتبر وكذا الكثرة التى فى الصوم فان الحكم قد تعلق بالاكثر من حيث هو ولا بكل واحد وكثرة الادلة من الثاني لان كل دليل مؤثر بنفسه لا مدخل فيه لوجود الاخر اصلاً فان الحكم منوط بكل واحد لا بالجموع من حيث هو المجموع والابطال الترجيح بكثرة الادلة (فلا يرجح) اى لا يقع الترجيح بين الروايتين (بكثرة الرواية ما لم يشتر) اى ما لم يبلغ حد الشهادة لان

لتعميمه) أي ليشمل الأحكام الوضعية فإن كون الكتاب والسنة والاجماع والقياس دليلاً على الحكم الشرعي وكون الوقت سبباً لوجوب الصلاة والطهارة شرطاً أو نجاسة مانعة عما هو بوضع الشارع وجعله إياه دليلاً على وجوبها وشرطاً له وما نفعه وأعلم أن من لم يزد قيداً أو الوضع في التعريف أو ادعى أن الأحكام الوضعية لا ترد على التعريف نقضاً يمنع تارة خروجها عن التعريف مستنداً بانها ترجع إلى الاقتضاء أو التخيير إذ معنى جعل الشيء دليلاً اقتضاء العمل به وجعل الزنى سبباً لوجوب هو وجوب الجلد عند الزنى وجعل الطهارة شرطاً لصحة الصلاة جواز الصلاة عند وجودها وشرطها عند عدمها وهكذا والحاصل أن مرادنا بالاقتضاء والتخيير اعم من الصريح والضمني وخطاب الوضع من قبيل الضمني وينبغي تارة كونها من أفرادها ودفع فلا يضر خروجها وهذا اصطلاح جديد فلا مشاحة فيه (قوله بناء على هذا التعريف) قد عرفت أنه نوعان أيضاً بناء على التعريف الذي نقله عن بعض الشافعية (قوله ولا بحث عنه ههنا) وإنما يبحث عنه في الفقه (قوله كلاك المتعة وملأ المتعة وثبوت الدين في الذمة) الأول أنه أثر لافعل التزويج والثاني لافعل الاجارة والثالث لافعل الشراء فإنه إذا اشترى ثوباً بعشرة صار الثوب ملكاً له وحدث بذلك الشراء في ذمته عشرة دراهم ملكاً للبائع (قوله المعتبرة في مفهومه) الأولى أن يقول المعتبر بلاثاء تأمل (قوله لزوم بالشروع) لا ينبغي عليك أن هذا الجواب لا يتم في النية إذ لا يقال إنها لازمة بالشروع حتى يتصور التفريق عنها مع أنها تنصف بالصفة والفساد اللهم إلا أن يقال الكلام في صحة فعل المكلف والنية ليست من الافعال بل من احوال القاب تأمل (قوله وهو الذي يعتبر فيه) الضمير المرفوع راجع إلى الأول والذي عبارة عن الحكم أي الحكم الشرعي الذي يعتبر فيه المقاصد النبوية بالمعنى السابق ينقسم فعل المكلف باعتبار ذلك الحكم إلى صحيح وباطل وفاسد وإلى منعقد وغير منعقد ونافذ وغير نافذ ولازم وغيره وذلك لأن الأحكام الشرعية إما من قبيل العبادات أو من قبيل المعاملات والمقصود الدنيوي في الأول تفريغ الذمة وفي الثاني الاختصاصات الشرعية وهي الاغراض المترتبة على العقود والنسوخ وترتب ثبوت الحق على صحة قضاء القاضي وترتب لزوم القضاء على صحة الشهادة فإذا كان كذلك فكون الفعل موصلاً إلى المقصود الدنيوي في الضمين كما ينبغي يسمى صحة والفعل صحيحاً إلى آخر ما ذكره الشارح فظهر منه أن المتصف حقيقة بالصحة والفساد والبطالان وغيرها مما ذكر

والفحص فلا يطرأ دفر يد

الهيئة الاجتماعية حيث لا يحصل (ولا) يرجح (نص بآخر) أي بنص آخر (وكذا القياس) أي لا يرجح قياس بشيئ يوافق في الحكم دون العلة ليكون من كثرة الأدلة أدلواً وافقه في العلة كان من كثرة الأصول لا كثرة الأدلة إذ لا يتحقق تعدد القياسين حقيقة الا عند تعدد العلتين لأن حقيقة القياس ومعناه الذي به يصير حجة هو العلة لا الأصل (المقصد الثاني) من الكتاب (في الأحكام وما يتعلق بها) لما فرغ من مباحث الأدلة شرع في مباحث الأحكام وما يتعلق بها من مباحث الحاكم والمحكوم به وعليه (وهو مرتب على أربعة أركان) كما أن مباحث الأدلة كذلك ركن في الحكم وركن في الحاكم وركن في المحكوم به وركن في المحكوم عليه وأبداً بالحكم لأن النظر فيه من المقاصد الأصلية ثم بالحاكم لأن الحكم منه ثم بالمحكوم به لأن الخطاب يتعلق به أولاً وبواسطة أنه مضاف إلى المكلف وعبارة عن فعله يصير المكلف محكوماً عليه الركن (الأول في الحكم) عرفه بعض الشافعية بخطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين والخطاب توجيه الكلام نحو الغير للاهتمام إذا ظهر والقيد الأخير لإدخال خطاب المصدق على قول الشيخ والتعريف في أفعال المكلفين للجنس مجازاً فيقول حكم كل مكلف بمقصوده كخواص النبي عليه السلام وبه يدفع ما يقال لا يندرج تحته حكمه إذ لا حكم يتعلق بكل فعل لكل مكلف والخطاب جنس وخروج بإضافته إلى الله تعالى خطاب غير الله تعالى ويوصفه بالمتعلق بأفعال المكلفين خرج خطابه المتعلق بذاته وصفاته وادعاه قيل لكن بقي تحته مثل والله خلقكم وما تعملون

بالاقتضاء او التحجير اى اقتضاء الفعل وتركه او تحجير به بشئ ما يخرج منه ذلك ثم اورد الاحكام الوضعية على انعكاسه والوضع خطاب الشارع
 به ليق شئ بالحكم التكليفي وحصول صفة له باعتبار كونه دليله لاله اوسبب او شرط او مانع او غير ذلك فزيد او الوضع لتعميمه ولما كانت
 الحكم في اصطلاحنا ثابت بالخطاب لاهو قلت (وهو ان خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين بالاقضاء او التحجير او الوضع
 فهو) اى الحكم بناء على هذا التعريف (نوعان) الاول ٣٨٨ (تكليفي) والثاني (وضعي اما التكليفي) وهو ان خطاب

المذكور (فاما ان يكون صفة لفعل المكلف
 لوجوب ونحوه) من الحرمة والنهي فانها صفات
 للصلاة والقتل والتواكل مثلاً (او) يكون (اثره)
 اى لفعل المكلف ولا يبحث عنه ههنا (كذلك) فانه
 اثر لفعله الذى هو البشرى ونحوه (وما يتعلق به)
 كمال المتعة وملاك المنفعة وثبوت الدين في الذمة
 (والاول) اى ما هو صفة لفعل المكلف (اما ان يعتبر
 فيه) اى في مفهومه ونعريفه (اولاً) وبالذات
 (المقاصد الدنيوية) اى الحاصلة في الدنيا كتفريغ
 الذمة المتعبرة في مفهوم صحة العبادة (او الاخرية)
 اى الحاصلة في الآخرة كالثواب على الفعل والعقاب
 على التزلزل المتبر في مفهوم الوجوب وانما قيد الاعتبار
 بالاولية لانه قد يعتبر في نحو صحة الثواب وفي نحو
 الوجوب تفريغ الذمة لكن لا اولاً وليس المراد باعتبار
 المقصود الدنيوى او الاخرى ابتداء الحكم على حكم
 ومصالح متعلقة بالدنيا او الآخرة اذ من البعيد ان
 يقال صحة الصلاة متبينة على حكمة دنيوية وحرمة
 الخمر على حكمة اخروية فان قيل ليس في صحة التواكل
 تفريغ الذمة فلماذا لم بالشروع فحصل بادآها تفريغ
 الذمة انما عباد الصبي في حكم المستثنى كما سيحكي في
 بحث العوارض فان الكلام ههنا في فعل المكلف فقط
 (والاول) وهو الذى يعتبر فيه المقاصد الدنيوية
 (يتقسم الفعل باعتبار ما الى صحيح وباطل وفاسد الى
 منتهى وغيره ونافذ وغيره ولازم وغيره) وذلك لان
 المقصود الدنيوى في العبادات تفريغ الذمة وفي
 المعاملات الاختصاصات الشرعية وهى الاغراض
 المرتبة على العقود والنسوخ كمال الرقبة في البيع وملاك
 المتعة في النكاح وملاك المنفعة في الاجارة واليمينونة في
 الطلاق وكذا معنى صحة القضاء ترتب ثبوت الحق
 عليه ومعنى صحة الشهادة ترتب لزوم القضاء عليه

هو الفعل لا الحكم وكذا اذال في القسم الثاني على ما سبأنى نعم قد يطلق لفظ الحكم
 على الصحة والفساد وغيرهما بمعنى ما ثبت بخطاب الشارع اى اثره ولكن المقصود
 ههنا تقسيم الفعل الى هذه الاقسام بهذا الاعتبار لا تقسيم الحكم نفسه وكثير
 من العلماء على ان امثال ذلك راجعة الى الاحكام الخمسة فان معنى صحة البيع باحثة
 الانتفاع بالمبيع ومعنى بطلانه وفساده حرمة الانتفاع ومعنى نفوذه وجوب
 ثبوت المالك للمشتري بحيث لا يفسخ وبعضهم على انها من خطاب الوضع بمعنى
 انه حكم يتعلق بشئ بشئ تعلقاً اذاً على التعلق الذى لا بد منه في كل حكم وهو
 تعلقه بالحكم عليه وبذلك ان الشارع حكم بتعلق الصحة بهذا الفعل وفساده
 او البطلان بذلك الفعل وبعضهم على انها احكام عقلية لشرعية فان الشارع اذا
 شرع البيع لحصول المالك وبين شرائطه واركانه فالعقل يحكم بكونه موصلاً اليه
 عند تحققها وغير موصول عند عدم تحققها بمنزلة الحكم بكون الشخص موصلاً
 او غير موصول ثم على ما ذكره الشارع رحمه الله كل من الصحة والبطلان والفساد
 معان متقابلة حاصلها ان الصحة كون الفعل موصلاً كما ينبغي الى المقصود الدنيوى
 من تفريغ الذمة في العبادات والاختصاصات الشرعية المذكورة في المعاملات
 والبطلان كون الفعل بحيث لا يوصل اليه اصلاً والفساد كونه بحيث يوصل اليه
 باعتبار اركانه وشرائطه لا باعتبار اوصافه الخارجية وهذا هو المراد بقولهم
 الصحيح ما يكون مشروعاً باصلاً ووصفه بالبطل ما لا يكون مشروعاً باصلاً ووصفه
 والفساد ما يكون مشروعيه باصلاً دون وصفه وكذا المراد بقولهم الصحيح
 ما يستجمع اركانه وشرائطه بحيث يكون معتبراً شرعاً في حق الحكم والفساد ما كان
 مشروعيه نفسه فائت المعنى من وجه لا لزوم ما ليس مشروعاً انما يحكم الحال
 مع تصور الانفسال في الجملة والبطل ما كان فائت المعنى من كل وجه مع وجود
 الصورة اما الانعدام التصرف كبيع الميته والدم او الانعدام اهلية المتصرف كبيع
 الصبي والمنون ثم بين رحمه الله معنى المنعقد والنافذ واللازم بحيث يظهر التقابل
 بينهما فصار الحاصل ان البيع امام منعقد او غير منعقد والثاني هو الباطل والاول
 امام موصول الى المقصود الدنيوى كما ينبغي بل موصول بحسب اركانه وشرائطه
 ووصافه الخارجية والثاني هو الفاسد والاول هو الصحيح ثم هو اما صحيح غير نافذ
 كبيع الفضولى فانه صحيح لا فاسد على ما صرحوا به في كتب الفروع سوقوف على
 اذن المالك لنافذاً وصحيح نافذ وهو المراد باللازم فظهر ان الصحيح اعم من النافذ
 والتوقف على الاذن في الصحيح الغير النافذ لا ينافى الايضال الى المقصود الدنيوى

فارجع ذلك الى المعاملات وكون الفعل موصلاً الى المقصود الدنيوى كما ينبغي بمعنى صحة والفعل صحيحاً
 وكونه بحيث لا يوصل اليه اصلاً يسمى بطلاً والفعل باطلاً وكونه بحيث يقتضى اركانه وشرائطه الايضال اليه لا اوصافه الخارجية
 يسمى فساداً والفعل فاسداً ثم في المعاملات احكام اخرى منها الاعتقاد وهو ارتباط اجزاء التصرف بشرعاً بالبيع الفاسد منعقد
 لا صحيح ثم النفاذ ترتب الاثر عليه كالمالك مثلاً فيبيع الفضولى منعقد لا نافذ ثم لزوم كونه بحيث لا يمكن رفعه

ويعلم منها مقابلاتها فظهر بزيادة قيد كما ينبغي في تعريف الصحيح الفرق بينه وبين انشاده وصحة مقابلة الصحيح لغايد فليشامل (والثاني) وهو ان يعتبر فيه المقاصد الاخرية (ينقسم الفعل باعتباره الى قسمين الاول عزيمته وهي ما شرع ابتداء غير مبني على اعتذار العباد

٣٨٩

فان كان ابتاؤه راجحا على تركه عند الشارع بالنص عليه او على دليله (فمع المنع) من الترك (بقطعي) من الادلة (فرض و) مع (المنع) من الترك (بظني) من الادلة (واجب و) ان كان ابتاؤه راجحا على تركه (بلا منع) من الترك (سنة ان كان) ذلك الفعل (طريقة مسلوكة في الدين) سلمكم الرسول عليه السلام او غيره من هو علم في الدين قال عليه السلام عليه عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي (والا) اي وان لم يكن طريقة مسلوكة في الدين (فنفذ) ويسمى مستحبا ومندوبا ايضا (وان عكس) عطف على قوله فان كان ابتاؤه راجحا على تركه اي ان كان تركه راجحا على ابتائه (فمع المنع) من الابتاء (حرام وبلا منع) منه (مكروه وان استويا) اي طرفا الابتاء والترك في نظر الشارع بان يحكم بذلك صريحا او دلالة بقرينة ان الكلام في متعلق الحكم الشرعي فيخرج فعل البهائم والصبيان والجائنين ونحو ذلك (فباح) فان قلت جميع ذلك ما يفتبر فيه المقاصد الاخرية وليس في هذه التعريفات المستفادة من التقسيم اشارة الى ذلك اجيب بانه يجوز ان تكون التعريفات المذكورة رسوما لا حدودا ولو سلم في الرخاخ والاستواء اشارة الى معنى الثواب والعقاب فان قلت قد يكون الوجوب والحرمه ونحو ذلك من اقسام ما هو اثر فعل المكلف لصفة له كإباحة الانتفاع الناشئة بالبيع وحرمه الوطئ الناشئة بالطلاق اجيب بانها من صفاته ايضا اذا انتفاع الوطئ فعل المكلف ولا منافاة بين كون الحكم صفة لفعل المكلف واثر له فان قلت عتد

كما ينبغي وانما المتأني هو الفساد وسقط اعتراض التلويح بانه يلزم ان لا مقابلة بين الصحيح والفساد وبان لا يبقى فرق بين الصحيح والنافذ (قوله ويعلم منها مقابلاتها) اي مقابلات الانعقاد والنفاد والزوج (قوله في الرخاخ والاستواء اشارة) الى اشارة في الاستواء الى ما ذكر باعتبار التني اي لا يعاقب عليه وعدم العقاب من المقاصد الاخرية (قوله قد يبيح كون الوجوب اه) قلت الاولى تركه والاقتصار على الحرمة والاباحة تأمل (قوله ذلك من باب التغليب) قيل نسبة الحكم الى التكليف تجوز باعتبار سلب التكليف فيه عن طرفي فعل المكلف وهذا السلب ليس بأخوذ في مفهوم الحكم الوضعي فلا تحتل المقابلة فان عدم الاعتبار ليس باعتبار عدم الحكم التكليفي ما يفتبر فيه التكليف نفيا او اثباتا بخلاف الوضعي (قوله فان جهة المشروعية التي هي مبنى التقسيم) يعني ان تقسيم فعل المكلف الى الاقسام المذكورة انما هو باعتبار الحكم الشرعي على ما تقدم (قوله فالفرض لازم اه) ليس هذا تعريفا للفرض بل بيان لما صدق عليه وتعريفه علم في التقسيم المذكور ضمنا (قوله ان استخف باخبار الاطحاد) الباء صلة للاستخفاف اي لا يرى العمل بخبر الواحد في القياس كاهل البدع (قوله اي كل واحد من المخاطبين) هكذا فسرته التفتازاني في حاشية شرح مختصر المنتهى وقيل المراد الجميع من حيث هو اذ لو تعين على كل احد كان اسقاطه عن السابقين رفعا للطلب بعد تحققه فيكون نسخا ولا نسخ فلا سقوط بخلاف الايجاب على الجميع من حيث هو فانه لا يستلزم الايجاب على كل واحد بالذات بل يلزم على الجميع من حيث هو وعلى كل واحد بالفرض فعلى هذا التفسير لا يرد الاعتراض الذي ذكره الشارح رحمه الله تأمل (قوله فان قيل رفع الحكم) منشأ هذا الاعتراض قوله وسقوطه بفعل البعض يعني انه يرتفع عن البعض بفعل البعض ولا يخفى علينا ضعف هذا الاعتراض اذ لا رفع ههنا اصلاحا حتى يرد عليه هذا الاعتراض بل هذا من قبيل تغريغ الذمة واسقاط الفرض بالاداء كما في فرض العين الا ان الاداء ههنا بطريق النيابة في البعض وبطريق الاصلية في البعض وفي فرض العين بطريق الاصلية في الكل وليكن هذا لا يضر نظيره الامام مع المتقدم فان قراءة الامام قراءة للمقتدى ولا يقال للمقتدى انه صلى بلا قراءة بل صلى بقراءة بطريق النيابة فعلى هذا الاولى في الجواب عن هذا الاعتراض ان يقال ليس هذا رفعا بل ارتفاع بطريق تغريغ الذمة بالاداء فلا يكون نسخا (قوله لانسلم الزوج) اي الملازمة في قوله لما سقط بفعل البعض اي

في ٩٨

المباح من قبيل الحكم التكليفي غير صحيح لان التكليف الزام ما فيه كافة ومشقة ولا الزام في الاباحة قلت ذلك من باب التغليب فان قلت لا يخفى ان الرخصة الالائية ايضا تصف بهذه الاحكام كالرخصة الواجبة او المندوبة او المباحة فلا معنى للتخصيص بالعزيز

قلت انما هما من ضرورة كونهما من اقسام ما به شريفه المقاصد الاخرية ولا يلزم من ذلك صحة تقسيمها الى تلك الاقسام فانها مبينة على امرين احدهما وجود الاقسام على التام وهو في الاولى لا الثانية اذ لا رخصة تسمى سنة او حراما يستوجب العقاب

٣٩٠

والثاني كون الجهة التي بها صحت التقسيم وحصل الاقسام معتبرة في المقسم أولا وبالذات ولا يكفي وجودها فيه في الجملة فان المقتضى الموضوع اذا قسم من حيث الوضع الى الظاهر والباطن والمفسر والحكم لم يصح بل يجب تقسيمه الى الخاص والعام والمشتز فكذا الحال ههنا فان جملة الشرعية التي هي معنى التقسيم الى الاقسام المذكورة وان وجدت في الرخصة لكن ليست اولا وبالذات كما في العزيم قبل المعترف بها بالذات جملة الخطة المبينة على العذر كما سيظهر ان شاء الله تعالى فاذا عرفت ما ذكرنا من مفهومات الاقسام (فالقرض لازم علما وعملا) اي يلزم اعتقاد حقيقته والعمل بوجبه اثبوتيه بدليل قطعي (فبذلك ومنكره) بالقول والاعتقاد (و) يكفر (مستخفه) ايضا لان الاستخفاف بشيء يقيني يوجب الكفر لانه داليل الانكار (ويقتضى تاركه بلا عذر) كالاكراه والنسيان (وقد يطلق) الفرض على ما لم يثبت بدليل قطعي بل (على ما يثبت الجواز بوثقه) ويسمى فرضا علميا كالوتر عند ابي حنيفة رحمه الله حتى يمنع تذكرو صفة الفجر كتذكرو العشاء وكقدار الربع في مسح الرأس فاذا لم يثبت بدليل قطعي (فلا يكفر منكره بل يفسق) اي يحكم بكونه ضالا فاسقا (ان استخف باخسا والاحاد) لان رد خبر الواحد والقياس بدعة لان كان ما ولا فانه لا يفسق ولا يضل لان التأويل في مظان من سيرة السلف (ثم ان حصل المقصود من فرضيته بمجرد حصوله ففرض كفاية) كالجهد المقصود منه اعلاء كلمة الله تعالى باذلال اعدائه (وحكمه ما يلزم على كل) اي على كل واحد من المخاطبين (وسقوطه بفعل

لاناسلم انه لو وجب على الجميع لم يسقط بفعل البعض كيثق والذين يجب على الاصيل والكفيل معا ويسقط عنهما بفعل البعض كفيلا كان البعض اواصيلا (قوله) والاختلاف في طرق الاسقاط لا ينافي وحدة الساقط (الحاصل به هذا الجواب مذكور وانما اوردته الامدى لان الاحكام الشرعية من فرض الكفاية والعين مختلفة في حقيقة الوجوب بناء على ان العين لا يسقط بفعل البعض ويسقط الكفاية فلا يتحدد في الحقيقة والعين يجب على كل واحد اتفاقا ولا يجب الكفاية على كل واحد فلا يتفقان في الحقيقة واوردته بعض المحققين جوابا عما يقال ان ما يسقط عن المكلف بفعل الغير لا يكون واجبا على كل واحد كالعين لاختلاف طريق السقوط فلا يكون الكفاية واجبا على كل واحد وتقرر الجواب لاناسلم ان ما يسقط بفعل الغير لا يكون واجبا على كل واحد كالعين فان اختلاف طريق السقوط عن المكلف لا يوجب الاختلاف في الحقيقة فيتحقق في الحقيقة فيجب اي على كل واحد كالعين مع ان العين لا يسقط الا بفعل الكل والكفاية يسقط بفعل الكل وبفعل البعض فكلام الشارح يحتمل التقريرين لكن تنظيره بالكفاية آبي عنه بل المناسب لهذا المنظر ان يقول لاناسلم ان اختلاف طرق الاسقاط ينافي وحدة الساقط في الحقيقة فحقيقة الواجب على كل واحد في الكفاية واحدة فيسقط بفعل واحد عن الكل لان الواجب واحد غير متعدد كما في الكفاية فان الواجب فيها واحد اعني الدين اللازم مع تعدد طرق اسقاطه فانه يسقط باداء الاصيل والكفيل والاجنبى بخلاف فرض العين فان الواجب فيه متعدد فلا يسقط بفعل الواحد بل انما يسقط بفعل الكل (قوله كتحصيل ملكة الخضوع) فانها لا تحصل الا بفعل كل واحد ولا يقوم فيها فعل احد عن الآخر (قوله كما في خصال الكفارة) وقد تقدم بيانها فيما سبق فارجع اليه (قوله وهي مسئلة وجوب الثواب والعقاب) موضعها علم الكلام وقد بيناها في شرح ما رتبناه في ذلك الفن فلا نعيد (قوله اي يستحق الثواب) دفع لما يتوهم من ظاهر قوله والنفل يشاب فاعلم من الذهاب الى مذهب المعتزلة من وجوب الثواب للمطيع (قوله مطلقا) اي دائما فيخرج صوم المسافر لان تاركه دائما يذم (قوله ويلزم النفل بالشروع) واعلم انهم اختلفوا في ان النفل هل يلزم بالشروع او لا يلزم فذهب الشافعية الى الثاني واستدلوا عليه بان حكم النفل التحيير فيه فاذا شرع فهو مخير فيما لم يأت تحقيرا معني التوبة اذا نفل لا ينقلب فرضا وانما لا يكون للواجب بل بالنفل ولم يذابح الا فطاره ذكر الضيافة واذا كان مخيرا فاعلم بان فطرته تركه تحقيرا

لما

البعض لان الجميع اذا تركوا اثموا فلو لم يكن اللزوم على كل لما اثموا بالترك فان قيل رفع الحكم نسخ ولا نسخ بعد النبي عليه السلام قلنا ليس رفع الحكم مطلقا نسخا بل اذا كان بدليل شرعي متراخي وهذا ارتفاع بطريق عقلي لا ارتفاع شرطي وهو قد المقصود وقيل يجب على

البعض لأنه لو وجب على الجميع ما سقط بفعل البعض قلنا لا نسلم لزوم كيف وقد سقط ما في ذمة الاصيل باداء الكفيل والاختلاف في طرق الاسقاط لا ينافي وحدة الساقط في الحقيقة كما في السكفالة (وان لم يحصل) المقصود من شرعيته (لكل احد الا بعد دوره منه

٣٩١

فقرض عين) كتحصيل ما حقه الخضوع للخالق بقهر النفس الامارة بتكرار الاعراض عما عداه والتوجه اليه في الصلاة (وحكمه الزوم على من فرض عليه حتما) وقطعا حتى لا تبرأ ذمته باداء غيره (وقد يفرض واحد منهم من امرين فصاعدا كما في خصال الكفارة) فان الواجب عندنا احدهما منهم والتحقيقه ان الواحد من تلك الامور من حيث مفهومه الذي لا يتعداه ما معلوم ومن حيث تعدد ما صدق عليه منهم وتخفيفه ومعنى وجوبه وجوب تحصيله في ضمن معين ما وان كان نفسه واحدا جنسيا ومعنى تخفيفه التخفيف في ايقاعه بين المعينات وكان الواجب معلوما كلف بايقاعه معينة السكن يتوقف ايقاعه كذلك على خصوصيات خبرينها (والواجب لا يلزم الاعمال) اي لاعمالا (فهو كالفرض العملي الا في الغوت) اي قوت الجواز بغيره فان الواجب ليس مثله في ذلك بل في ان جاحده لا يكفر بل يفسق ان لم يكن مأثورا وقد استخف باخبار الاحاد (وقد يطلق) اعطى الواجب (على الفرض ايضا) فيكون اعم من الفرض والواجب بمعنى ان يكون ايتاؤه راجحا على تركه مع المنع سواء ثبت بقطع او ظني كقولهم الصلاة واجبة والركعة واجبة ونحو ذلك (وتاراد كل) من الفرض والواجب (يستحق العقاب) للآيات والا حاديث الدالة على وعيد العصاة الا ان يقر الله تعالى بفضله وكرمه او بتوبته العاصي وندمه للنصوص الدالة على العفو والمغفرة ولانه حق الله تعالى فيجوز له العفو وعند الله توبة لا عفو ولا غفران بدون التوبة وهي مسئلة وجوب الثواب والعقاب على الله تعالى عندهم (والسنة نوعان) الاول (سنة

لما عني التخيير وحيث يترك بطلان المؤدى ضمنا وتبعالا قصدا فلا يكون ابطالا لخلوه عن القصد كن سقي زرعه ففسد زرع الغير بالنز فانه لا يجعل اتلافا واجيب بجمع التخيير في النفل بعد الشروع فانه عين النزاع وذهب اصحابنا الى الاول واستدلوا عليه بوجوده الاول قوله تعالى لا تطاولوا انما لكم وفي عدم الاتمام ابطال المؤدى واعترض عليه بانه لا يبطال ههنا وانما هو بطلان ادى اليه امر مباح له هو ترك النفل واجيب بانه لا معنى للابطال الا فعل يحصل به البطلان كسقي زرع محلوله فيه ماء لغيره ولا شك ان بطلان ما اتى به من النفل انما يحصل بفعل مناقض للعبادة اذ لم يوجد شيء سواء بخلاف فساد زرع الغير فانه يضاف الى رطوبة الارض لا الى فعله الذي هو سقي ارضه الثاني ما ذكره بقوله ان المندور قد صار لله تعالى تسمية الى آخره وتحقيقه ان الجزء الذي اداه صار عبادة لله تعالى حتماله فيجب صيانته لان التعرض لحق الغير بالافساد حرام ولا طريق الى صيانته سوى لزوم الباقي اذ لا صحة له بدون الباقي واعترض عليه بان صحة الاجزاء المتأخرة وكونها عبادة متوقفة على صحة الاجزاء المتقدمة فلو توقفت هي على الزم الدور اجيب عنه تارة بانه دور معينة لان صحة كل جزء متوقفة على صحة الجزء الاخر مع تقدم ذات الاجزاء فلا يضر كافي المتضايقين وتارة بان الجزء الاول يتعد عبادة لكونه فعلا قصدية 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 وبقاء كونه عبادة لا يصير عبادة الموقوف على صحة المؤدى هو صيرورة الاجزاء الباقية عبادة فلا دور فان قيل بعد الشروع في الجزء الثاني لم يبق الجزء الاول نقبه فضلا عن وصف الصحة والعبادة قلنا هذه اعتبارات شرعية والمعاني الشرعية لها بقاء باعتبار الشرع فان قيل فمن مات في أثناء العبادات ينبغي ان لا يثاب لعدم تحقق شرط بقاء المؤدى عبادة اجيب بان الموت منهي لا يبطل لجعل العبادة كأنها هذا القدر بمنزلة تمام عبادة الحى للدلائل الدالة على كونه عبادة (قوله واذا وجب اقوى الامرين وهو ابتداء الفعل) اي اذا وجب ابتداء فعل المندور لصيانة المندور (قوله اي الحرام اما لعينه اه) اعلم ان الحل والحرم قد يضافان الى الافعال من الاكل والشرب وغيرهما وقد يضافان الى الاعيان فنحو حرمت عليكم الميتة وحرمت عليكم امساكنكم واحلاتكم بهيمة الانعام ونحو قوله عليه السلام حرمت الخمر لعينها في الاول يصح كونان حقيقة مستعملة

المدى) اي مكمل للدين (وتاركها) مسمى (يستحق الاوم) كصلاة العبد والاذان والاقامة والصلاة بالجماعة والسنن الرواتب ولذا لو تركهم اقروم عوتبوا واهل بلدة واصروا قوتلوا وهي التي قال محمد ربه الله في كتاب الاذان تارة يكره واخرى اسما (و) الثاني (سنة

الزوائد تارككم الاستحقة) أي اللوم كقطر بل اركان الصلاة وميزه عليه السلام في لباسه كالبيض وقيامه وقعوده وهي التي قال محمد
 رحمه الله في كتاب الاذان وغيره لا بأس (ومطلقها) أي مطلق السنة بان يقال ان من السنة كذا (مطلق عندنا) أي شامل لسنة النبي عليه

٣٩٢

السلام وسنة غيره (خلافا للشافعي) فانها عنده
 مختصة بسنة الرسول عليه السلام (وقد تطلق)
 السنة (على الثابت بها) كما روى عن ابي حنيفة
 رحمه الله ان الوتر سنة وعليه يعمل قولهم عيدان
 اجتماعا احدهما فرض والاخر سنة أي واجب
 بالسنة (والثقل يناسب فاعله) أي يستحق الثواب
 (ولا يسيء تاركه) او رده عليه صوم المسافر والزيادة
 على ثلاث آيات في قراءة الصلاة فان كلامهم ما
 يقع فرضا ولا يذم تاركه واجب عن الاول بان
 المراد الترك مطلقا وعن الثاني بان الزيادة قبل
 تحققها كانت نفلا فالتفت فرضا بعد تحققها
 لدخولها تحت قوله تعالى فاقرا أو اما تبسر من
 القرآن أن كالتأمله بعد الشروع نصير فرضا حتى
 لو انسدها يجب القضاء ويعاقب على تركها كما
 سيأتي (وهو دون سنن) (الزوائد) في المرتبة لانها
 صارت طريقة مسلوكة في الدين وسيرة النبي عليه
 السلام بخلاف النفل (ويلزم) النفل (بالشروع)
 فيه (قصدا) حتى يجب المضى فيه ويعاقب على
 تركه لقوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم وفي عدم
 الاقام ابطال المؤدى ولان المنذور قد صار لله
 تعالى تسمية لا فعلا بمقتضى الوعد فيكون ادنى حالا
 مما صار لله تعالى فعلا وهو المؤدى ثم ابقاء الشيء
 وصيانته عن البطلان اسهل من ابتداء وجوده
 واذا وجب اقوى الامرين وهو ابتداء الفعل
 لصيانة ادنى الشئين وهو ما صار لله تعالى
 تسمية فلا أن يجب اسهل الامرين وهو ابقاء
 الفعل لصيانة اقوى الشئين وهو انه صار لله تعالى
 فعلا أولى وانما قال قصدا احترازا عما اذا شرع
 في الصلاة الوقتية طائفة لم يصلها وقد صلاها
 فيكون نفلا مشروعا فيه ولا يجب اتماها

فيما وضعت له واختلفوا في الثاني على ثلاثة اقوال الاول وهو مختار الكرخي
 انه محراز من باب اطلاق اسم المحل على الحال او من قبيل حذف المضاف فيكون
 المعنى حرمت عليكم اكل الميتة وشرب الخمر وكاح امهاتكم واستدل عليه بان
 المحل والحرمة من الاحكام الشرعية المتعلقة بافعال العباد لا بالاعيان والتقصود
 من اللعوم ونحوها والاشربة الاكل والشرب ومن النساء النكاح لا عيانتها
 فتكون اضافتها الى الاعيان مجازا باحد الطريقين المذكورين وذهب
 عامة مشايخنا وهو مختار نفي الاسلام والمصنف الى انه حقيقة واستدلوا عليه
 بوجهين احدهما ان معنى الحرمة هو المنع ومنه حرم مكة وحريم البئر فمعنى حرمة
 الفعل كونه ممنوعا بمعنى ان المكلف منع عن اكتسابه وتحصيله ومعنى حرمة العين
 انها منعت عن العبد تصرفاته فحرمة الفعل من قبيل منع الرجل عن الشيء
 كما تقول للسلام لا تشرب هذا الماء ومعنى حرمة العين منع الشيء عن الرجل
 بان يصب الماء مثلا وهو او كدوثا نهيها ان معنى حرمة العين خروجها عن ان تكون
 محلا للفعل شرعا كما ان معنى حرمة الفعل خروجها عن الاعتبار شرعا فالخروج
 عن الاعتبار متحقق فيها فلا يكون مجازا وخروج العين من ان يكون محلا للفعل
 يستلزم منع الفعل بطريق او كد بحيث لا يبقى احتمال الفعل اطلاقا في الفعل فيه
 وان كان تبعال لكنه اقوى من نفيه فيما اذا كان مقصودا قبل والملاح على هذا
 الكلام اثر الضعف بناء على ان الحرمة في الشرع قد نقلت عن معناها المألوف الى
 كون الفعل ممنوعا عنه شرعا او كونه بحيث يعاقب فاعله وكان مع ذلك اضافة
 الحرمة الى بعض الاعيان مستحسنة حسا كحرمة الميتة والخمر دون البعض كحرمة
 خمر الغير ذلك بعض المحققين في ذلك طريقة متوسطة وهي ما اختاره الشارح
 توضيحا ان الفعل المحرم نوعان الاول ما يكون منشأ حرمة عين ذلك المحل
 كحرمة اكل الميتة وشرب الخمر ويسمى حراما لعينه والثاني ما لا يكون منشأ
 الحرمة عين ذلك المحل كحرمة اكل مال الغير فانها ليست لنفس ذلك المال بل
 لكونه ملكا للغير فلا كل محرم ممنوع لكن المحل قابل للكل في الجملة بان يأكله
 ما له بخلاف الاول فان المحل قد خرج عن قابلية الفعل ولزم من ذلك عدم
 الفعل ضرورة عدم محله ففي الحرام لعينه المحل اصل والفعل تبع بمعنى ان المحل
 اخرج اقلا من قبول للفعل ومنع ثم صار الفعل ممنوعا ومخرجا عن الاعتبار
 فاضيفت الحرمة الى المحل للدلالة على انه غير صالح للفعل شرعا حتى كانه الحرام
 نفسه وذلك ليس من اطلاق المحل وارادة الحال والاتفاقات تلك الدلالة بخلاف

الحرام

لانه لم يشرع فيها قصدا (والحرام يستوجب العقاب) أي يستحق فاعله العقاب على فعله (وهو) أي الحرام (اما لعينه) ان كان منشأ
 الحرمة عينه (كالخمر والميتة) (او لغيره) ان كان منشأ الحرمة (غيره) أي غير ذلك الحرام كما كل مال الغير والفرق بينهما

ان النص ثلثي في الاول بعينه فخرج المحل عن قبول الفعل فعلمه لعدم محله كصب الماء وليس ذلك من قبيل اطلاق المحل على الحال او حذف المضاف وفي الثاني يلاقى الحرمة الفعل والمحل قابل له كالنوع عن الشرب وقد سبق في زيادة بسطه في بحث الحقيقة

٣٩٣

والجواز (والمكروه) نوعان الاول (تجريبي) وهو

(الى الحل اقرب) والنوع الثاني (تجريبي) وهو

(الى الحرمة اقرب) وان فرق بينهما من وجهين

الاول انهم ابعدان لا يعاقب فاعلم ما يعاقب

بالثاني اكثر من الاول والثاني ان يتعلق بالثاني

مخذ وردون العقوبة بالنار كحرمان الشفاعة لقوله

عليه السلام من ترك سنتي لم تله شفاعة

فان قلت كيف التوفيق بينه وبين قوله عليه

السلام شفاعة لاهل الكبائر من امي قلت

المنفي بالاول استحقاق الشفاعة والمثبت

بالثاني حقيقة اذ من الجائز ان يستحق احد

بسبب تقصيره الحرمان من الشفاعة ويشقعه

الرسول عليه السلام بسبب كمال شفقتة لامة

العصاة اللهم لا تجعلنا من الجحور ومن شفاعة

(وهذا) اي المكروه التجريبي (حرام عند محمد

رحمة الله) اي يحكم بهما واحدهما استحقاق

العقاب على الترك (لكن) لا بدليل قطعي بل

(بظني فيقابل الواجب) كما يقابل الحرام اقرض

(و) القسم (الثاني رخصة وهي ما شرع ثانيا

مبنيا على الاعذار وهي) انواع (اربعة نوعان

من الحقيقة) اي رخصة حقيقة لكن (احدهما

احق بكونه رخصة من الاخر ونوعان من الجواز

اي يطاق عليهما اسم الرخصة مجازا ~~ال~~ ~~لكن~~

(احدهما في المجازية) اي ابعد عن حقيقة

الرخصة (من الاخر) وجه الضبط ان الرخصة

ان حصلت مع قيام سبب العزيمة حقيقة

والافجاز والحقيقة ان كانت مع عدم تراخي

حكم السبب فاحق بكونها رخصة والا فغيرها

والجواز لم يكن شبه حقيقة الرخصة بالنظر الى

غير محله ابل كان نسخا فاقم في المجازية والا فغيره

الحرام لغيره فانه اذا اضيف الحرمة فيه الى المحل ~~ي~~ ~~يكون~~ على حذف المضاف او اطلاق المحل على الحال فاذا قلنا الميتة حرام فعناه ان الميتة منسأة لحرمة اكلها واذا قلنا خبز الغير حرام فعناه ان اكله حرام اما مجازا او على حذف المضاف والنازع رحمه الله ذكر هذا الوجه اجالا ثم احال تفصيله على ما ذكره فيما سبق قبيل بيان الداعي الى المجازة قد بسطناها ثم ايضا فارجع اليه (قوله وهو استحقاق العقاب على الترك) اي ترك الواجب وترك سنة الهدى وهذا على قول محمد واما على قوله ما فلا يستحق العقاب كما صرح به انه فلا منافاة بينه وبين ما سبق تأمل (قوله احدهما الحق) قيل الاحق يجوز ان ~~ي~~ ~~يكون~~ ~~افعل~~ تفضيل من حق الشيء اذا ثبت اي احدهما في كونه حقيقة اقوى من الاخر ويجوز ان يكون من حق لك ان تفعل كذا يضم الحسا على صيغة المجهول اي انت خليف به فالعنى ههنا احدهما في اطلاق اسم الرخصة عليه اولى من الاخر وفيه نظر لان ~~ي~~ ~~يكون~~ ~~الشيء~~ حقيقة في معنى لا يقبل التثنية حتى ~~ي~~ ~~يكون~~ اقوى اولى فالصواب ان يجعل من حق لك يضم الحسا بمعنى ان اطلاق اسم الرخصة على احدهما انسب من الاخر والتسمية توصف بالمناسبة وعدمها (قوله اما الاول) اي الذي كان احق وانسب بكونه رخصة فاما استيج مع قيام المحرم والحرمة وانما كان هذا القسم احق وانسب لان الحرمة لما كانت قائمة بسببها ومع ذلك يستباح الاقدام عليه من غير مؤاخذه كان في اعلى درجات الرخص لان كمال الرخصة يكمل الزجعة فلما كانت العزيمة في هذا القسم كاملة لا تسقط بحال كانت الرخصة في مقابلتها ايضا كذلك واعترض عليه بوجهين احدهما لزوم اجتماع الضدين والجواب عنه ان معنى الاستباحة ههنا هو ترك المؤاخذه وذلك لا يوجب سقوط الحرمة لجواز العفو على ما ذكره رحمه الله عليه والثاني ان المحرم اذا كان قائما بحكمه كذلك فالعمل بالدليل المرخص عمل بالمرجوح مع وجود الراجح وهو غير جائز واجيب عنه انه عرف بالسبب والتقسيم ان الرخصة الكاملة لا تتحقق الا من هذا الوجه وذلك لان العذر المرخص لا يخلو اما ان ~~ي~~ ~~يكون~~ راجحا او مساويا او مرجوحا لا دليل الى الاول والا لكان موجبه عزيمة لا رخصة لا يستلزم كونه رخصة ان يكون كل حكم ثبت بدليل راجح مع وجود المعارض رخصة دفعا للحكم وهو خلاف الاجماع ولا الى الثاني لانه لا يخلو اما ان يقال بتساقط المتعارضين من كل وجه والرجوع الى الاصل لاولا والا لاول لا يكون رخصة

(أما الأول في الاستباحة مع قيام المحرم والحرمه) فان قيل يلزم منه استحباب الضدين وهو المحرمه والاستباحة في شيء واحد اوجب بان معنى الاستباحة ههنا ان يعامل معاملة المباح بترك المؤاخذه وتركها لا يوجب سقوط المحرمه لجواز العفو (كأجرائه المكروه كلمة الكفر على اللسان

٣٩٤

وقليه مطعون بالايان) وكانظار المكروه في رمضان وجنابته على الاحرام وعلى اتلاف مال الغير وسائر الحقوق المحرمه كالإدالة على مال غيره وكفى تركه الخفاف على نفسه الامر بالمعروف وكفى تناول مال الغير مضطرا (وحكمه ان يؤخر ان قتل باخذ العزيمة) اما الترخص فلان حق الغير لا يفوت الا بصورة لبقاء التصديق بمعنى في الكفر أصكراها والقضاء في الصوم والجزاء في الاحرام والضمان في مال الغير والانسكار بالقلب في ترك الامر بالمعروف وحق نفسه بقوت صورة بخراب النية ومعنى بزهاق الروح انه ان يقدم حقه واما الاجران قتل خلافه بذل نفسه حسبة في دينه لا إقامة حقه تعالى وهذا مشروع كالجهاد على طمع الظفر على الاعداء والتكابة والاضرار عليهم او اغرأء المسلمين عليهم وقد فعله غير واحد من الصحابة ولم ينكره الرسول عليه السلام بل يشرب بعضهم بالشهادة اما اذا علم بقتله من غير شيء من ذلك لا يسعه الاقدام ولو قتل لا يكون مشابها لانه التي نفسه في المهلكة من غير اعزاز للدين وفي بذل النفس اقامة للمعروف تفريق جمع الفسقة ظاهرا فان اسلامهم يدعو الى ان ينسكا في قلوبهم وان لم يظهروه (وأما الثاني في الاستباحة مع قيام سبب) للعزيمة ومحرم للرخصة (تراخي حكمه) المراد بالاستباحة ههنا مطلق الاذن لا بمعنى تساوى الطرفين ليشافي حكمه الا في فان قيل المحرم قائم في القسمين جميعا فكيف اقتضى تأييد الحرمة في الاول دون الثاني قلنا العلة الشرعية امارات جاز تراخي الحكم عنها وقد ورد النص بذلك فيجمله بخلاف ادلة

والا انسان كل فعل يقيناقية على النبي الاصل قبل ورود الشرع رخصة لكونه عزلا بالنبي الاصل وهو متمنع والناسي اما ان يقال بالوقوف عن الجواز وعدمه الى حين ظهور الترجيح كما هو مذهب بعض ذلك عزلة لارخصة واما ان يقال بالتحخير بين الحكم بالجواز والتحريم كما هو مذهب آخرين فيستلزم ان لا يكون اكل الميتة حالة الاضطرار رخصة لعدم التحخير بين جواز الاكل والتحريم بل متعين على ما صرحوا به وقد قيل انه رخصة فلم يبق الا ان يكون الدليل المحرم راجحا على المبيح وهو الاشبه بالرخصة الما فيه من التيسير والتسهيل بالعمل بالمعروف ومخالفة الرابع واذا ثبت هذا دل على ان العمل بالمعروف وترك الرابع غير جائز في العزائم اما الرخصة فليست الا ذلك والعمل بها مشروع بالاجماع فالعمل بالمعروف مع وجود الرابع بطريق الرخصة جائز (قوله مع قيام المحرم والمحرمه) الاول اشارة الى قيام سبب العزيمة فصارت الرخصة حقيقة وانشائي اشارة الى عدم تراخي حكم السبب فصارت الحقيقة حق بكونه رخصة (قوله فلان حق الغير) والمراد بالغير في مسئلة الايمان هو الله تعالى وكذا في مسئلة افطار رمضان والجنابة على الاحرام (قوله اما اذا علم بقتله) اي اذا علم الغارز بقتله من غير شيء مما ذكر من طمع الظفر على الكفار او اصابة النكابة والاضرار عليهم او اغرأء المسلمين عليهم لا يسعه الاقدام حتى لو قتل لا يكون مشابها لعدم حصول المقصود وهو اعزاز الدين بل فيه مجرد لقاء النفس في المهلكة من غير حصول المقصود بخلاف من بذل نفسه حتى قتل اقامة للمعروف من الامر بالصلاة مثلا والتمسك عن المنكر فان المقصود من الامر بالمعروف وهو تفريق جمع الفسقة حاصل بقتله فيكون مشابها عليه فان الفسقة مسلمون معتقدون لما امرهم به من الصلاة مثلا فلا بد من ان ينسكي فعله في قلوبهم وان كانوا لا يظهرون ذلك فيبذل نفسه لذلك بصريح مجاهد او هذا معنى قول نضر الاسلام الذي يأمر بالمعروف اذا خاف القتل رخص له في الترك لما فيه من مراعاة حقه كما رخص في المكروه على اجراء كلمة الكفر وان شاء صبر حتى يقتل وهو العزيمة لان حق الله تعالى في حرمة المنكر باق وفي بذل نفسه اقامة للمعروف لان الظاهر انه اذا قتل تفرق جمع الفسقة وما كان غرضه الاتفرق جمعهم فيبذل نفسه لذلك فصارت مجاهدا بخلاف الغارز اذا بارز وهو يعلم انه يقتل من غير ان ينسكي قيمهم لان جمعهم لا يتفرق بسببه فيصير مضيعا للدم لا محتسبا مجاهدا لله تعالى انتهى قال في السير الكبير لو ان رجلا جمل على الف رجل وحده فان كان يطمع ان يظهر

او ينسكي

وجوب الايمان فانها علمية قطعية لا يتصور فيها التراخي عقلا ولا شرعا فتقوم الحزمة بقيامها وتدوم بدوامها (كافطار المسافر) فان السبب الموجب للصوم والمحرّم للافطار وهو شهود الشهر وتوجه الخطاب للعام قائم لعدم قوله تعالى فن شهر منكم

٣٩٥

الشهر فليصمه أي خضر ولذا الوادي كان قرصا والحكم وجوب الصوم وقد تراخي اقوله تعالى فعدة من ايام (و) حكمه ان (العزيمة اولى) عندنا اقيام سبب العزيمة ولان الرخصة انما شرعت للبسر وهو حاصل في العزيمة ايضا فالأخذ بالعزيمة موصول الى ثواب يختص بالعزيمة ومتضمن ليسر يختص بالرخصة فالأخذ بها اولى (الان تضعفه) العزيمة ك الصوم فيكون الفطر اولى حتى لو صبر فوات كان آثما لتقويت نفسه بمباشرة بل الحصول المقصود وهو حق الله تعالى بخلاف المقيم المكروه على الافطار حتى لو قتل فانه ليس قاتل نفسه لان القتل صدر من المكروه الظالم والمكروه في الضمير مستديم للعبادة مستقيم على الطاعة فيؤجر وانما كان الاول احيى بكونه رخصة من هذا الان في هذا وجد سبب الصوم لكن تراخي حكمه بالنص فكان في الافطار شبهة كونه حكما اصليا في حق المسافر بخلاف الاول فان الحكم الاصل الذي هو الحرمة قائم فيه مع المحرم و ليس فيه شبهة كون استباحة الكفر حكما اصليا اصلا فيكون الاول احيى بكونه رخصة من الثاني (واما الثالث) الذي هو رخصة مجاز او هو اتم في المجازية وابتعد عن الحقيقة من الآخر (فما وضع عنا) أي ارتفع ولم يشرع علينا (من الاصر) هو الثقل الذي يأصر صاحبه أي يجبسه من الحر ان يجعل مثلا ثقل تكليفهم وصعوبته مثل اشتراط قتل النفس في صحة التوبة (والاعلال) هي ايضا مثل لما كانت في شرآ نعيم من الاشياء الشاقة ك تعين القصاص في العمد والخطأ وقطع الاعضاء الخاطئة وقطع موضع النجاسة

اويشكي فيهم فلا بأس بذلك لانه قصد الثبيل من العدو وقد فعل ذلك بين يدي رسول الله عليه السلام غير واحد من الصحابة رضي الله تعالى عنهم ولم ينكر ذلك وبشر بعضهم بالشهادة حين استأذنه على ما روى انه صلى الله عليه وسلم رأى يوم أحد كتيبة من الكفار فقال من لهذه الكتيبة فقال وهب انالها يا رسول الله فحمل عليهم حتى فرقهم ثم رأى كتيبة اخرى وقال من لهذه الكتيبة فقال وهب انالها يا رسول الله فقال انت لها وابشر بالشهادة فحمل عليهم وفرقهم وقتل وان لم يطمع في نكابة يكرهه ذلك لانه يتلف نفسه بالقاء بها في التهلكة من غير نفع للمسلمين واعلم ان الشارح رحمه الله جعل الاكراه على اتلاف مال الغير مثل الاكراه على اجراء كلمة الكفر وافطار الصوم وغيرهما في الحكم ولم يفرق بينهما وقد فرق محمد وقال في الاكراه على اتلاف مال الغير فان ابى ان يفعل ذلك حتى قتل كان مأجورا ان شاء الله انتهى قيده بالاستثناء ولم يذكر الاستثناء فيما سواه قالوا لانه لم يجد نصا معينافيه وانما قاله بالقياس على الاكراه على الافطار وترك الصلاة واجراء كلمة الكفر ونحوها وليست هي في معنى تلك المسائل من كل وجه لان الامتناع عن الاتلاف ههنا لا يرجع الى اعزاز الدين فلهذا اقيده به وقيل الصحيح انه لا يجوز بذل نفسه لانه ليس فيه اعزاز الدين وقال في التقرير انه ليس بصحيح لان فيه احترازا عن هتك حرمة من محارم الله تعالى فيكون فيه اعزاز الدين لا محالة والحق ان الاستثناء لكونها ثابتة بالقياس لا لكونها ليست في معنى تلك المسائل من كل وجه لان ذلك ليس بلازم في القياس على ما تقدم (قوله واما الثاني) أي الذي دون القسم الاول في كونه رخصة (قوله تراخي حكمه) صفة للسبب أي حكمه بسبب العزيمة اعني وجوب الاداء وحرمة الافطار فن حيث قيام السبب الموجب للعزيمة كانت الرخصة في هذا القسم حقيقة ومن حيث تراخي حكمه في الحال كان دون الاول فان الحكم في القسم الاول ثابت في الحال مع سبب غير مترسخ فكان اقوى (قوله قلنا العلة الشرعية اماراتنا) اقول هذا الجواب انما يتشبه في قيام الحرمة في اجراء كلمة الكفر فقط لافي غيرها من الامثلة المذكورة في القسم الاول فالوجه فيها ان المراد ببقاء الحرمة بقاء معناي انعدام دليل سقوطها بعد ثبوتها كيف ولو لم يبق معنى لما يثاب على ترك الافطار عند الاكراه حتى قتل والرخصة تثبت ضرورة وهي تندفع بزوال الحرمة صورة بان لا يعاقب على فعله والحاصل ان الحرمة الافطار صورة وهي ان يعاقب على فعله وفقد زالت تلك الصورة حتى كان لا يعاقب على فعله ومعنى وهو ان يشأب

وتخوذ ذلك مما كانت في الشرائع السالفة من حيث انها كانت واجبة على غيرنا ولم تجب علينا بوجوه وتخصيات اشابهت الرخصة
فسميت بها لكن لما كان السبب معدوما في حقتنا فالحكم غير مشروع اصلا لم يكن حقيقة بل مجازا (واما الرابع) الذي هو رخصة مجازا
لكنه اقرب الى حقيقة الرخصة من الثالث ٣٩٦

على تركه ولم ير ذلك بالرخصة ولذا كان يشاب على ترك الافطار عند الكره (قوله)
ولذا الوادي كان فرضا) عند جمهور الفقهاء خلافا للظاهرية فان عندهم الصوم
في السفر لا يجوز عن فرض الوقت ويلزمه القضاء صام او لم يصم لكونه معلقا
بإدراك العدة فيلزمه عند ادراك العدة لان المعلق بالشرط معدوم قبل وجود
الشرط (قوله وقد تراخى) اى من غير ان يعلق بشرط والا لمجاز صنومه عن
الفرض قبل وجود الشرط كما زعمه الظاهرية (قوله ومتضمن ليسر يختص
بالرخصة) لان البلية اذا عمت طابت (قوله بخلاف المقيم المكره) قيده
بالمقيم فان المسافر وكذا المريض اذا اكره على الافطار فامتنع حتى يقتل قيل انه
بأنهم كافي التأويل وقيل يشاب كافي الكشف نقلا عن شرح التأويلات (قوله)
فأنهم فيه مع المحرم) اى فأنهم معنى لا صورة كما ذكرنا (قوله جعل مثلثا لقل
تسكينهم) وفي القمير يروى ان الاصرى بنى اسرائيل كان في عشرة اشياء كانت
الطيبات محرمة عليهم بالذنوب وكان الواجب عليهم خمسين صلاة في اليوم والليل
وزكاتهم ربع المال ولا يظهر من الجنازة والحديث غير الماء ولم تكن صلاتهم جائزة
في غير المسجد ويحرم عليهم الاكل في الصوم بعد النوم وحرم عليهم الجماع بعد
العنة والنوم كالاكل وكانت علامة قبول قربانهم احراقه بنار تنزل من السماء
وحسناتهم كانت بواحدة ومن اذنب منهم ذنبا بالليل كان يصبح وهو مكتوب
على باب داره (قوله وكما تجزى الميتة للمضطر والمكره) واختلغا في حكم الميتة
والجوز والخنزير ونحوهما في حالة الاضطرار والكره فقال بعضهم لا يحمل في هذه
امانة ولكن يرخص له في الفعل ابقاء للمهجة كما في الاكره على الكفر واكل مال الغير
وهو رواية عن ابي يوسف واحد قولي الشافعي وقال بعضهم ترتفع في هذه الحالة
واختاره نفا الاسلام والمصنف وقائدة الاختلاف تظهر فيما اذا صبر حتى مات
لا يكون آثما عند الفريق الاول وبأنهم عند الثاني وفيما اذا حلف لا يأكل حراما
فتناول هذه الاشياء في هذه الحالة حثت عندهم دون هؤلاء فعلى قول هؤلاء
كان الاقدام على الفعل رخصة مجازا لان الحرمة ساقطة فاذا سقطت العزيمة
في محل الرخصة كان اطلاقها عليه مجازا واستدلوا على ما اختاره نفا الاسلام
بوجهين احدهما بقوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه
وجه الاستدلال انه استثنى حالة الضرورة وحكم المستثنى يضاد حكم المستثنى
منه فيقتضى ثبوت ضدا للحرمة المذكورة في المستثنى منه وهو الحل كذا قيل
واعترض عليه الشارح رحمه الله بأنه قول بفهم الاستثناء وهو خلاف

(فاسقط عنكم مشروعيته لثاني موضع آخر)
المراد السقوط عن بعض الامة مع المشروعية
لبعض آخر من حيث انه سقط مكان مجازا
ومن حيث انه مشروع لبعضنا كان شيئا
بحقيقة الرخصة بخلاف الثالث فانه ليس بمشروع
في حقتنا اصلا فيكون ابعده عن الحقيقة (كاسلم)
فانه بيع والاصل في البيع ان يلاقى الاعيان انهم
عليه السلام عن بيع ما ليس عند الانسان وهذا
محكم مشروع في سائر البياعات لكنه سقط في
السلم حتى لم يبق التعيين مشروع اصلا (وكما تجزى
والميتة للمضطر والمكره) فان حرمة تناولهما
ساقطة في حقهما لخوف الهلاك على النفس
حتى لم يبق مشروعة عندنا وتبدلت بالاباحة
حتى اذا صبر ومات اثم ان علم بالاباحة في هذه
الحالة لان في انكشاف الحرمة خفاء فيعذر
بالجهل كذا ذكره الامام السبكي قيل
في وجه سقوط الحرمة لئلا الاستثناء المذكور
في قوله تعالى الا ما اضطررتم اليه وحكم المستثنى
يضاد حكم المستثنى منه فيقتضى ثبوت ضد
الحرمة المذكورة في المستثنى منه وهو الحل
اقول فيه بحث لانه قول بفهم الاستثناء وهو
ليس مذهبا كما سبق فالصواب ان يقال
الكلام المقيد بالاستثناء يكون عبارة عما وراء
المستثنى منه فيثبت التحريم في حالة الاختيار
وقد كانت مباحة قبل التحريم فيقتضى في حالة
الضرورة على ما كانت عليه فان قيل استثناء
اجزاء الكفر على اللسان حال الضرورة متحقق
لقوله تعالى من كفر بالله من بعد ايمانه الا من
اضطرره فقلبه مضطرب بالايان مع انه لم يدل

اجيب ناله ليس استثناء من الخطر بل هو استثناء من الغضب من الله اذا التقدير من كفر بالله من بعد ايمانه فعليه غضب من الله
الامن اكره فينتفي الغضب بالاستثناء ولا يدل انتفاؤه على ثبوت الحل لجواز ان يكون مستباحا ووجه اخر وهو ان حرمة

٣٩٧

الخطر لصيانة عقله ودينه والمصلحة لصيانة بدنه
عن سرية الخبث ولا صيانة للبعض عند
فوت الكل (واقصر المسافر) فانه رخصة
اسقاط عندنا فاقام المسافر بنية الظهر لا يجوز
كاقام الفجر وبنية الظهر والنفل اساءة وتولية
القعدة الاولى مفسد لما روي ان عمر رضى الله عنه
قال لرسول الله عليه السلام انقصر الصلاة
ونحن آمنون فقال عليه السلام ان هذه صدقة
تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته واتصدق
بما لا يحتمل التاميل اصلا وان كان من لا يلزم
طاعته اسقاط محض لا يرتد بالرد كمنوا القصاص
او هبته او صدقه او تليسه من الولي ونحو ذلك
فمن يلزم طاعته اولى بان لا يتوقف على قبول
لان عبدك الله تعالى في محل يمينه لا يرد مطلقا
كالارث بخلاف تملكه في الاعيان في محل
لا يقبله اذ لم يرد من العبد من الله تعالى اولى
ولان التخيير انما يثبت للعبد اذ تضمن رفقها
ولا رفق في هذا التخيير لتعيين القصر له بخلاف
التخيير في انواع الكفارة وحرء الصيد والطلق
لاختلاف اجناسها وبخلاف رخصة الصوم
فان اليسر متعارض مع المشقة السحر معارضة
بمصلحة الشريعة مع المسلمين ورفق الإقامة بمصلحة
الانفراد فصوم اولى لاصالته فان قيل اكمال
الصلاة ان كان اشق فتوايه اكثر فيفيد التخيير
اجيب بان الثواب الذي يكون باداء الفرض
فيهما سواء (ومسح الخفيف) فان غسل الرجل
الذي هو عزيمة سقط في مدة المسح رخصة لانه
استنار القدم بالخف يمنع سرية الحدث الى القدم
فثبت ان الغسل ساقط وان المسح شرع ليس سرية
وكان من قبل الجائزة على معنى انها الواجب

المذهب ثم قال فالاصواب ان يقال الكلام المقيد بالاستثناء يكون عبارة
عما وراء المستثنى فيثبت التحريم في حالة الاختيار وقد كانت مباحة قبل التحريم
فيثبت في حالة الضرورة على ما كانت عليه ولا يخفى عليك ان هذا معنى على
مذهب من جعل الاصل في الاشياء الاباحة قبل الشرع اما على مذهب من قال
الحل والحرمة لا يعرفان الا شرعا فانه يقول الاستثناء من الخطر اباحة فصاركه
قال انه المحرمة في حالة الاختيار مباحة في حالة الاضطرار فتثبت الاباحة حالة
الاضطرار بالنص ايضا وثانيه ما ذكره من ان الامام وهو حرمة الخطر لصيانة
العقل وحرمة المصلحة لصيانة بدنه عن سرية الخبث ولا صيانة لهما عند خوف
فوات الكل لان في فوات الكل فوات البعض فيسقط المعنى المحرم بالضرورة وهو
صيانة العقل والنفس فلا حرمة للاشياء عنده واستبدلت الفرقة الاخرى ايضا
بوجهين احدهما بقوله تعالى فمن اضطر غير باع ولا عاد فلا اثم عليه ان الله غفور
رحيم اي غفور يغفر ما اكل مما حرم عليه رحيم باولياته في الرخصة اهم في ذلك
فدل اطلاقه المغفرة على قيام الحرمة لانه تعالى رفع المؤاخذه كما في الاكراه
على الكفر وثانيه ما ان خبث هذه الاشياء باعتبار صفات فيها او تسعد تلك
الصفات في حالة الضرورة فيثبت الحرمة ورخص الفعل للضرورة (قوله على
ثبوت الحل) اي حل اجراء كلمة الكفر على اللسان وانما تدل على عدم الغضب
عند الاكراه بناء على عدم الاصل وقوله لجواز ان يكون مستباحا حشوز آند
(قوله فاقام المسافر بنية الظهر لا يجوز) لانه حينئذ لا تكون الركعتان
الاخيرتان صلاة لعدم النية لان بنية الظهر مقصورة على الاولين وضم غير الصلاة
الى الصلاة لا يجوز (قوله كاقام الفجر) متعلق بالنفي لا بالمتنفي اعني الجواز على
ما ظن لكنه فيه ما فيه تأمل (قوله لما روي ان عمر رضى الله عنه اه) دليل
ثقل كون القصر رخصة اسقاط وقوله ونحن آمنون من الامن من الخوف لا من
الايمن يعني ان الله تعالى على قصر الصلاة بالخوف حيث قال ليس عليكم
جناح ان تقصر وامن الصلاة ان خفتم ونحو آمنون من الخوف فلم تقصر الصلاة
مع الامن فاجاب النبي عليه السلام ان هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا
صدقته اي فاعملوا بها والتصدق بما لا يحتمل التاميل اصلا اسقاط محض على ما بينه
وجه الله توضيحه ان الخوف ليس بشرط اقصر ذات الصلاة بل يكون شرطا
اقصر الاوصاف من ترك القيام الى القعود والركوع والسجود الى الابداء عند
الخوف من العدو وذات الصلاة تقصر عند الخوف والامن لانه صدقة الله تعالى

من غسل الرجل يتأدى بالمسح اذ لو كان كذلك لما اشترط كون الرجل طاهراً وقت اللبس ولا يكون اول الحدث بعد اللبس طاهراً على طهارة كماله كفاً بالمسح على البخيرة لان المسح حينئذ يصلح رافعاً للحدث الساري الى القدم وان الشرع اخرج السبب الموجب للحدث

٣٩٨

من ان يكون عاملاً في الرجل مادامت مستمرة

والدليل على هذا الحمل نفي الجناح لان نفي الجناح ظاهر في الاباحة عند الخوف مباح لا واجب (قوله والتصدق بما لا يمتثل التاميل) احترز بقوله ما لا يمتثل التاميل عن التصديق بالتمتع لانه يمتثل التاميل لانه انبأت انقضاء الشرعية في المملوك وعن التصديق بالدين على من عليه الدين لان الدين يمتثل التاميل ممن عليه الدين توضيحه ان التاميل على نوعين ما هو مضاف الى محل يقبله وما هو مضاف الى محل لا يقبله والمحملات ايضا على نوعين لازم الطاعة وغير لازم الطاعة فاذا كان المحملات غير لازم الطاعة فان كان التاميل من القسم الاول كهيبة عين صدرت من شخص بقوله وهبت او تصدقت او ملكتك هذا العبد فانه يقبل الرد حتى لو قال لا اقبل لم يثبت الملك وان كان من القسم الثاني كقول ولي القصاص بقول وهبت او تصدقت او ملكتك ملك انتصاص وتكفون وتزوج لامرته وهبتك الطلاق او تصدقت به عليك فانه لا يقبل الرد ولا يرتد بالرد فيقع انطلاق ويستقط القصاص وان رد لانه اسقاط محض وان كان المحملات لازم الطاعة فالتاميل سواء كان من القسم الاول او من الثاني لا يقبل الرد سواء كان ذلك لنا كالاردن فانه تمليك منه لا يقبل الرد من العبد او علينا كالحج فيه من سقوط شرط الصلاة لا يرتد بالرد لكونه ممن يلزم طاعته (قوله ولان التخيير) عطف على قوله لما روى (قوله لتدين القصص) اي للفرق بين الظن الفاسد ان الضمير المحرور واجع الى المسافر وهذا لانه يلزم المصادرة على المطلوب لاخذ المدي في الدليل (قوله لان استتار القدم بالخف يمنع سريته الحدث الى القدم) اقول فعلى هذا ان الماسح لو تكف وغسل رجله في الخف من غير ان يبتل ظاهر خفه ولم يمسح على خفه وصلب معه لم تجز صلاته لانه قد صلى مع الحدث لان الحدث حل بظاهر الخف ولم يسر الى القدم والقدم طاهر فلو غسل لم يقع في محله اذا حدث في القدم فلا فائدة في غسله وحدث الذي حل بظاهر الخف لم يرتد اذ لم يمسح عليه ولا يفتي عليك ان في قاضيان وللخلاصة رواية تخالف هذا فراجع (قوله لان المسح حينئذ متعلق بقوله لما اشترط وتعليل للنفي وقوله حينئذ اي حين كون المعنى ان الواجب من غسل الرجل يتأدى بالمسح (قوله وان الشرع) عطف على قوله وان المسح شرع ابتداء (قوله ولما كان فيه نوع خفاء) يعني انه عرف مطلق الحكم في اقول المقصد الثاني بتعريف يشمل الحكم التكليفي والوضعي ثم شرع في اقسام الحكم التكليفي ولم يعرف الحكم التكليفي بما يختص به وعرف هذا الوضع بتعريف يخص به لما فيه من الخفاء بالنسبة الى التكليفي (قوله وحصول صفة) عطف

بالخف وجعله مانعاً من سريته الحدث الى القدم (وحكمه) اي حكم هذا القسم من الرخصة (ان العزيمة لا تنفي مشروعية فيه) وقد بينا ذلك في المروءة المذكورة فان قيل قد سرح النسماء بان من رأى المسح ولم يمسح اخذ بالعزيمة يثاب ولا ثواب في غير المشروع قلنا العزيمة لم تنف مشروعية مادام مخففاً والثواب باعتبار التزوع والغسل (واما الوضعي) عطف على قوله في اول المقصد الثاني اما التكليفي ولما كان فيه نوع خفاء

عرفه فقال (فان شرطاً بمتعلق شئ بالحكم التكليفي وحصول صفة) اي لثبات الشئ (باعتباره) اي باعتبار الحكم التكليفي (فالمعلق) اي الشئ الذي تعلق بالحكم التكليفي (ان دخل في الآخر) وهو الحكم التكليفي (فركن والا) اي وان لم يدخل فيه (فان اثر) المتعلق (فيه) اي في الآخر (فقد والا) اي وان لم يكن مؤثراً فيه (فان اوصى) المتعلق (اليه) اي الى الآخر (في الجملة فسبب والا) اي وان لم يوصل اليه (فان توقف عليه) اي على المتعلق (وجوده) اي وجود الآخر (فشرط والا) اي وان لم يتوقف عليه وجوده (فلا اقل من الدلالة عليه) اي على وجوده (فعلامة اما ان ركن فانه يقوم به الشئ) اي يدخل في قوامه فيكون جزءاً وهذا اولى من قول صاحب التنقيح ما يقوم به الشئ لصدقه على الحمل (وجو) اي الركن قسمان الاول (اصلي) ان لم يتبرح حكم شئ الذي يقوم بالركن (باقياً عند انتفائه) اي انتفاء الركن كالتصديق للادمان (و) الثاني (راة ان اعتبر) حكم ذلك الشئ باقياً عند انتفائه لعذر فان انتفى ذلك

على

المشخص بانتفائه ضرورة انتفاء الكل بانتفاء الجزء فانه قد ما يقال ان قولنا ركن رأيد بمنزلة قولنا ركن ليس بركن لان معنى الركن
 ما يدخل في الشيء ومعنى الرائد ما لا يدخل فيه بل يخرج عنه وذلك لان لا نعتي بالرأيد ما يكون خارجا عن الشيء بحيث لا ينتفي الشيء
 بانتفائه بل نعتي به بما لا ينتفي بانتفائه حكم ذلك
 ٣٩٩

على اثر الخطاب والاضافة من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف (قوله ما يقوم به
 الشيء لصدق على المحل) ويرد عليه ايضا انه تفسير بالاخفى على ما في التلويح
 وتركه الشارع لان كونه تعريفا بالاعم اصدق على المحل بغنى واجاب عنه بعض
 الافاضل بان ما في قوله ما يقوم به الشيء عبارة عن الداخر الذي يقوم به الشيء
 فليس تفسير بالاخفى ولا يصدق على المحل على انه انما يصدق عليه ان لو كان يقوم
 من القيام واما اذا كان من التعجيل بالتشديد فلا يصدق عليه اصلا ورد بان كون
 يقوم من التقويم بالتشديد لا يلائم ذكر لفظة به لانه حينئذ ينبغي ان يكون يقوم
 على صيغة المعلوم بمعنى يدخل في قوامه فلا يناسب ذكر لفظة به ويحتاج ايضا
 الى ارتكاب تكلف حذف احد حروف المضارعة اعني الياء التختانية ولم يسمع
 ذلك وافول ان جعل ما عبارة عن الامر الداخر تخصيص بالاختصاص فيكون
 تعريفا بالاخفى (قوله اي اعتبار الزيادة) لا ينبغي عليك ان اعتبار الاصلية
 في الجزء الاصل للايان بحسب الكيفية ايضا لانه عبارة عن التصديق
 والتصديق من الكيفيات النفسانية كما ان الاقرار من الكيفيات المسبوبة وانما
 ان يقول ليس المراد بالكيفية ههنا ذلك المعنى اعني كونه من مقولة اللفظ الذي هو
 من مقولة الكيفيات المسبوبة بل المراد معنى آخر اعني كونه في حالة الاختيار
 والاضطرار لانه صفة عارضة له تأمل ثم كون الاقرار بغير رأيد في الايمان مذهب
 بعض اصحابنا منهم نحر الاسلام وشمس الاقوة السرخسي وقال اكثر اصحابنا ان
 الايمان عبارة عن التصديق القلبي والاقرار شرط خارجي لاجراء الاستحكام
 والكلام في هذا التصديق مذكور في محل آخر (قوله وهي لغة المغير كالمرض)
 ومنه سمي المرض علة والمرضى علة (قوله المريض قد يولد مريضا) يعني
 ان الشخص اذا ولد مريضا يسمى علة لا وما فيه من المرض علة مع انه غير مغير
 لوصف الصحة وحاصل الجواب انه يسمى علة بالنظر الى الاصل اذا اصل
 في المولود الصحة (قوله العلة الشرعية) اعني الوصف المؤثر (قوله وجوب
 الحكم) والمراد بالوجوب ههنا هو الثبوت على ما صرح في التقرير فان قيل
 فعلى هذا ينتقض بالشرط لان الثبوت بمعنى الوجود والشرط ما يضاف اليه وجود
 المشروط ايضا قلنا ان المشروط يوجد عند الشرط لانه يوجد به كما هو كذلك
 في العلة ولعل مراده بقوله ما يضاف اليه وجوده وهو هذا ولو حل الوجوب على
 ظاهره اعني اللزوم لم يرد هذا ابتداء (قوله ودخل فيه العلة الوضعية) كالبيع
 للملا والتمكاح للحل والطلاق للحرمة والقتل للقصاص (قوله والمستنبطة

بانتفائه بل نعتي به بما لا ينتفي بانتفائه حكم ذلك
 الشيء فمعنى الركن الرائد الجزء الذي اذا انتفي كان
 حكم المركب باقيا بحسب اعتبار الشارع فان
 الجزء اذا كان من الضعيف بحيث لا ينتفي حكم
 المركب بانتفائه كان شبيها بالامر
 انظر جو يسرى رأيد اجمدا الاعتبار (وهو)
 اي اعتبار الزيادة (اما بحسب الكيفية
 كالاقرار في الايمان) فانه كيفية
 معتبرة في الايمان بالركنية فانه لا يسقط حالة
 الاختيار اصلا لكنه ركن رأيد حتى يسقط
 بعذر الاكراه (او) بحسب (الكمية كالاقل
 في المركب منه ومن الاكثر) حيث يقال
 لاكثر حكم الكل واما جعل الاعمال داخلة
 في الايمان كما نقل عن الشافعي فليس من هذا
 القبيل لانه انما يجعلها داخلة في الايمان على
 وجه السكال لافي حقيقة الايمان واما عند
 المعتزلة فداخلة في حقيقة حتى ان الفاسق
 لا يكون مؤمنا عندهم (واما العلة) وهي لغة
 المغير كالمرض لا يقال المريض قد يولد
 مريضا لانا نقول انه مغير ايضا من اصله
 النوعي سمي بها العلة الشرعية لتغيرها الحكم
 من العدم الى الوجود او من الخصوص الى
 العموم بحيث لو تكررت لتكرر الحكم
 (فما يضاف اليه وجوب الحكم) خرج به
 ما يضاف اليه وجوده كالشرط (ابتداء)
 خرج به ما يضاف اليه وجوبه لكن بواسطة
 كالسبب وعلة العلة ونحوهما ودخل فيه العلة
 الوضعية شرعا والمستنبطة اجتهادا (وهي) اي
 العلة الشرعية (مقارنة للمعول) بالزمان
 (كالعقوبة) من العلة وعليه الجمع وراذ لوجاز

الاعتناء بالصحة الاستدلال بثبوت العلة على ثبوت الحكم ولبطل غرض الشارع من وضع العال للاحكام (ومنا من) فرقا بينهم (جوز التراخي) أي تراخي الحكم عن العلة اعلم ان بعض مشايخنا فرقوا بين الشرعية والعقلية فقالوا المعلوم يجب

٤٠٠

ان يقارن العقلية دون الشرعية لان

اجباب العلة بعد وجودها والامكان المعلوم. وثرا فاذ اجاز تقدمه ازمان جاز بالاكتر لان الشرعية منزلة منزلة الاعيان بدليل قبولها الفسخ بعد ازمته متطاوله كفسخ البيع والاجارة مثلا فجاز بقاؤها بخلاف الاستطاعة التي هي العلة العقلية فانها عرض لا يبقى زمانين فلو لم يكن الفعل مع الزم وجود المعلول بلا علة وخلو العلة عن المعلول قلنا اولاً بعدية الاجباب رتبة مسلمة وليس محل النزاع فان كل علة كذلك اتفاقاً وزماناً ممنوعة ومع المقارنة لا يكون المؤثر معدوماً كما بين حركتي الاصبع وانخاتم وثانية متقوض بالعلل العقلية اذا كانت اعياناً لا اعراضاً وثالثاً قبول الفسخ يستدعي وجود الحكم لانه المورد له لا وجود العلة حتى تبقى كيف وهو حروف واصوات ولو سلم ان مورد الفسخ العلة فيكون بمنزلة الاعيان الضرورية جواز الفسخ فلا يثبت فيما وراءها (وهي) أي العلة سبعة لانه ان لم توجد الاضافة ولا التأثير ولا الترتب لا توجد العلية اصلاً وان وجد احداهما منفرداً يحصل ثلاثة اقسام وان وجد الاجتماع بين اثنين منها قلنا اقسام اخرى وان وجد الاجتماع بين الثلاثة فقسم آخر لفصل سبعة ولذا قال (اما علة اسمها ومعنى وحكم) وهي العلة الحقيقية (بان توضع) أي العلة (هـ) أي الحكم هذا تفسير العلة اسمها ويلزمه ان يضاف الحكم اليها (وتؤثر) أي العلة (فيه) أي الحكم هذا تفسير العلة معنى (ولا يتراخي) الحكم (عنها) أي عن العلة هذا تفسير العلة حكيم

اجتهاداً) كالاوصاف المؤثرة في الاقيسة (قوله ولبطل غرض الشارع) وذلك لان غرضه نسبة الاحكام الى العال وذلك لان الموجب في الحقيقة هو الله تعالى ولكن ايجابه لما كان خفياً لنا ليجزنا عن دركه شرع العمل ونسب الاحكام اليها فصارت موجبة للاحكام في حق العباد ولو جاز الخلف لبطل هذا الغرض وفي قوله من وضع العلة اشارة الى ما قالوا ان العمل الشرعي غير موجبة لذواتها بل يجعل الله تعالى ووضعه مثل افعال العباد من الطاعات فانها ليست موجبة للثواب بذواتها لان العبد يعمل له لا يستحق على مولا شيئاً الا ان الله تعالى جعلها بفضل موجبة للثواب وكذا الكفر والمعاصي لا توجب العقاب بذواتها بل يجعل الله تعالى اياها سبباً موجباً للعقاب بعدله فصارت نسبة الثواب الى الطاعات ونسبة العقاب الى الكفر والمعاصي يجعل الله تعالى لا بذاتها كذا في التقرير وغيره وقال العلامة جريد الدين هذا ينزع الى مذهب الاشعرى فان عنده ان العفوع الكفر جائز عقلاً وان ورد السمع بخلافه واما على اصل اصحابنا فلا يستقيم هذا الكلام فان عندهم ان الحكمة تقتضي تعذيب الكافر بكفره وترك تعذيبه ليس بحكمة كذا ذكره الشيخ ابو منصور الماتريدي واجيب بان الكفر وان كان سبباً بنفسه عقلاً الا انه ليس سبباً بذاته للعقوبات المنصوص عليها بل ذلك بالشرع لان العقل لا يمتد الى ما وراء اجازات تخصيص في حق بعض الكفار دون بعض (قوله وزماناً ممنوعة) فيه ان العلة الفاعلية لا بد وان تكون مقدماً على المعلول في زمان تأثيره تقدم زمانياً والا لزم تحصيل الحاصل وان حركتي الاصبع والخاتم لا يرد بمضالان المنازعة في حركة الاصبع زمانياً وهي الحركة الضمنية للخاتم التي هي معلولة في الحركة لعل حركة الاصبع لا الحركة القصدية (قوله أي العلة سبعة) أي ما يطلق عليه لفظ العلة سبعة وذلك لان مورد القسمة لا بد ان يكون صادفاً على الاقسام حقيقة فلو كان مورد القسمة نفس العلة لما صح هذا التقسيم لان العلة حقيقة لا تصدق الاعلى قسم واحد وهو القسم الاول (قوله وهي العلة الحقيقية) يعني ان العلة الشرعية الحقيقية تتم باوصاف ثلاثة احدها ان تكون علة اسمها بان تكون في الشرع موضوعة لها ويضاف ذلك الحكم اليها بلا واسطة وثانيها ان تكون علة معنى بان تكون مؤثرة في اثبات الحكم والمراد بالمعنى ههنا هو الاثر لا المعنى الغوي ولا المعنى الاصطلاحي المشهور وثالثها ان تكون علة حكماً بان يثبت الحكم متصلاً بها بلا تراخي فاذا لم يوجد فيها بعض هذه الاوصاف الثلاثة كان حقيقة فاصرة عند بعض مشايخنا منهم نفي الاسلام ومجازا عند

(كالببيع) المطابق فانه عليه اسما ومعنى
 وحكما (للمالك) وكذا الشكاح عليه
 كذلك العمل والقتل للقصاص (واما) عليه
 (اسما ومعنى) للوضع والتأثير لاحكام
 التراخي المهلول اعني لا يترتب ابتداء بل
 بواسطة اعم من ان يكون التراخي حقيقة
 زمانية او ترتيبا بالتوسط وهذا جنس تحتها
 انواع اربعة لان التراخي ما حقيق او ترتبي
 فعلى الاول اما ان يستند الحكم الى اول
 الوقت او يقتصر على وقت الاضافة
 الحقيقية او التقديرية فان استند فاما
 ان يترسخ الحكم الى ما لا يحدث بالعلة
 فيسمى باسم الجنس اعني عليه اسما ومعنى
 لاحكام او الى ما يحدث بها فيسمى عليه في حين
 السبب وعلة بمنزلة علة العلة وان اقتصر
 مهميت علة تشبه السبب وعلى الثاني وهو
 ان يكون التراخي ترتيبا يسمى عليه العلة وقد
 اشير الى الاقسام الاربعة بالامثلة توالى
 مثال كل قسم منها باعادة الشكاف فالاول
 وهو ان يكون التراخي حقيقة او يستند الحكم
 الى الاول ويكون التراخي الى ما لا يحدث
 بالعلة (كالببيع الموقوف) فانه عليه اسما
 للوضع ومعنى للتأثير ولذا يعتق باعتاق
 المشتري موقوفا لا حكم قبل البيع ويحدث به
 من حلف لا يبيع لاحكام تراخيه الى اجازة
 المالك وعندها يثبت المالك من وقت البيع
 مستند افي المالك زوا تده المتصلة والمتفصلة
 لا مقتصر فيظهر كونه علة لاديب ان
 السبب لا يستند اليه الحكم فان قيل هذا
 قول يقتصر على العلة وهو تأخر الحكم

آخرين وبهذه الاوصاف الثلاثة تنقسم الى سبعة اقسام لانه ان اجتمع فيه
 الاوصاف الثلاثة فهي حقيقة واقعة والا فاما ان يكون المنتفى هو الحكم او الاسم
 او المعنى وذلك ثلاثة اقسام او الاسم والحكم او الحكم والمعنى او الاسم والمعنى
 وذلك ايضا ثلاثة اقسام فباغت الجمله سبعة (قوله كالببيع المطابق) اي التالى
 عن شرط الخيار (قوله كالببيع الموقوف) اي بيع الفضولي مال غيره (قوله
 للوضع) فانه وضع حكمه وهو المالك (قوله ومعنى للتأثير) فانه يؤثر في المالك
 ويظهر اثره في الحال فان المشتري من الفضولي يملك المبيع ملكا موقوفا على
 اجازة المالك حتى لو اعتقه المشتري بنفذه عتقه موقوفا ولم يبطال ولو لم يثبت المالك
 للمشتري لبطال عتقه كما لو اعتقه قبل العقد (قوله ويحدث به) اي بالبيع الفضولي
 وكذا بالشرأء الفضولي لو حلف لا يشتري (قوله تراخيه الى اجازة المالك)
 لان حتى المالك مانع عن ترتيب الحكم في الحال لان حقه محترم لا يجوز ابطاله عليه
 بلا اذنه فيتراخي الى زمان اذنه فاذا زال المانع بالاجازة يثبت الحكم بهذا البيع
 مستندا الى وقت العقد حتى يملكه المشتري بجميع زوائده متصلة ومتفصلة
 (قوله في العمل المستنبطة) اعني الاوصاف المؤثرة في الاحكام لافي العمل
 الوضعية الشرعية كالعقد والنسوخ وقد يجاب عنه بان الخلاف في العلة
 الحقيقية اعني العلة اسما ومعنى وحكما وما نحن فيه ليست علة حقيقية بل هي علة
 اسما ومعنى فالخلاف عنها ليس بتخصيص بل جائز بالاتفاق ورد هذا بان يستلزم
 ان لا يتصور تخصيص العلة اصلا لان الحكم لو تخلف لمانع لم يبق علة حقيقية
 فيثبت برفع الخلاف والا مريس كذلك (قوله لما سبق في بحث مفهوم المخالفة)
 اي في بحث التعليل بالشرط من اواخر البحث (قوله باسقاطه) اي باسقاط
 الخيار يعني لو باع عنده بشرط الخيار فاعتقه المشتري في مدة خيار البائع ثم اسقط
 البائع خياره لا ينفذ اعتاق المشتري لعدم ملكه لان خيار البائع يمنع ملك المشتري
 ولو كان المشتري مخيرا فاعتقه البائع لا ينفذ عتقه لما ذكر (قوله لتغيير
 الاحكام) من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف اي الاحكام المتغيرة فان كلاً من
 تعلق حق الورثة بالمال والحجر من الاحكام المتغيرة التي كان مرض الموت علة لها
 وتتراخي تلك الاحكام الى وصف اتصال المرض بالموت فان اتصل به ثبت التعلق
 والحجر المذكوران من اول وقته والا فلا والموت يحدث بالمرض (قوله الا انها)
 اي التركيبية (قوله واما عدم لزوم اتصاف) اي قصاص المزكى والشهود (قوله
 عند رجوع الفريتين) اي المزكى والشهود (قوله ظاهر انها) اي التركيبية تعدى

عنهم المانع قلنا ذلك الخلاف في العمل
المستنبط لا الوضعية شرعا (والبيع
بالخيار) فانه علة اسماء معنى للوضع
والتأثير لا حكم المسبق في بحث مفهوم
الخلاف ان الخيار داخل على الحكم
لصكونه ادنى اذ لو دخل على السبب
لاستلزمه ودليل انه علة لاسبب ان
المانع اذا زال وجب الحكم به من حين
الايجاب كما في الموقوف ولهذا قلنا انه
مؤثر الا ان الاعتناق ههنا لا ينفذ بأسقاطه
اعدم الملك مع التعليق بخلاف الموقوف
(و) الثاني وهو ان يكون التراخي حقيقيا
ويستند الحكم الى الاول ويكون التراخي
الى ما يحدث بالعلة (كموت الموت)
فانه موضوع لتغيير الاحكام من تعاق
حق الورثة بالمال وسحب المريض عن
التبرع فيما يتعلق به حقهم في الهبة
والصدقة والوصية والمجاجة ومؤثر فيه
شرعا ومترسخ الى اتصال الموت به حتى
يملكه الموهوب له وتنفذ تصرفاته
لولا الموت ولما كان علة لترادف الالام
المفضي الى الموت صار بمنزلة علة العلة
(والجرح) المفضي الى الهلاك بواسطة
السراية فانه كمرض الموت بعينه (والرعي)
المفضي اليه بواسطة المضى في الهواء
والنفوذ في المري والسراية ولكون هذين
الامرئين بمنزلة علة العلة لم يورثا شبيهة
في وجوب التصاوص (والتركية عند
الامام) اى حنيفة رجة الله فانها موجبة
لايحاب الشهادة في المحسن الحكم بالرجم

معنى وذلك لانهم بالتركية جعلوا ما لم يكن موجبا موجبا اذ الشهادة بدون
التركية لا توجب شيئا فهذا عين التعدي (قوله وقتصر) اى على ذلك الوقت
المضاف اليه لاستند الى اول وقت التكلم (قوله وللاولين) اى الوضع والتأثير
(قوله جواز ابو يوسف) وابو حنيفة معه على ما في كتب الفروع (قوله ولاخيرين)
اى التراخي والتقصير (قوله اعتبارا لايجاب العبداء) علة لعلمية العلة اعنى قوله
ولاخيرين (قوله لان السبب الحقيقي) علة لعدم كونه علة حقيقية وفيه ما فيه
وعلة مشابهته بالسبب هي قوله الا فى لوقوع تداخل الزمان بينهما وبين الحكم
واعلم انه رجة الله بنى مشابهة العلة للسبب على ان تداخل بين العلة والحكم زمان
ولا يجعل ثبوت الحكم مستندا الى حين وجود العلة كما ترى وهو المذكور
في التوضيح ايضا واما فخر الاسلام فقد بنى ذلك على انه اذا وجد ركن العلة وتراخي
عنه وصفه فتراخي الحكم الى وجود الوصف فن حين وجود الاصل يكون
الوجود علة يضاف اليها الحكم اذ الوصف تابع فلا يندم الاصل بعده ومن
حيث ان ايجابه موقوف على الوصف المنتظر كان الاصل قبل الوصف طريقا
للوصول الى الحكم ويتوقف الحكم على واسطة هي الوصف فيكون للعلة
شبهه بالاسباب بهذا الاعتبار وهذا كل وجهه هو مولها (قوله والاجارة
كذلك) انظروا ان قوله كذلك تقييد للاجارة لا خبر عن كونها امثل الايجاب
المضاف الى وقت في كونها علة تشبه بالاسباب والاكتفى ان يقال والاجارة عطفا
على الايجاب المضاف بدون ذلك لفظه كذلك فعلى تقدير كونه تقييدا لما
يرد عليه ان كون الاجارة متضمنة لاضافة الحكم الى المستقبل وكون الحكم
متراخيا عنه او كونها شبيهة بالاسباب انما يكون اذا صرح بالاضافة الى الوقت
كما اذا قال في رجب مثلا آجرتك الدار من غرة رمضان حيث يثبت الحكم في مثل
هذه الصورة من غرة رمضان لا قبله على ما هو الظاهر من التوضيح ايضا واما
لو قال آجرتك الدار من هذه الساعة يثبت الحكم في الحال ولا يكون فيه تراخي
الحكم ولا الاضافة الى المستقبل ويلزم منه ان تكون هذه الصورة مشابهة
للاسباب والذي ذهب اليه المحققون وهو المصريح في البرزوى وشروحه هو ان
في الاجارة معنى الاضافة الى وقت وجود المنفعة سواء صرح بذلك او لم يصرح
ويدل عليه ايضا ما ذكره بقوله فان الاجارة وان صحت في الحال الى قوله وشبهه
بالسبب للاضافة التقديرية فان الظاهر منه كون الاجارة مطلقة اضيفت الى الوقت
المستقبل صريحا وعلة تشبه بالاسباب بل الظاهر من قوله للاضافة التقديرية

فيضمن المئزكى عند الرجوع الا انهم الكونها
مئة للشهادة كانت تابعة له من هذا
الوجه فتضمن الشهود ايضا اذا رجعوا
واما عدم لزوم القصاص فلشبهة تخلف
قضاء القاضي وقالا التزكية ثناء ليس
بتعدي ولا ضمان الا بالتعدي ولذا لا ضمان
الا على الشهود عند رجوع الفريقين قلنا
عند الرجوع ظهر انهم اتعدى معنى والاعتبار
للمداني (و) الثالث وهو ان يقتصر الحكم
على وقت الاضافة الحقيقية او التقديرية
وهو المسمى على تشبه السبب (كالايجاب
المضاف الى وقت) فحوادث طالق غدا
فانه على اسماء ومعنى للوضع والتأثير لكن
الحكم مترخ الاضافة الحقيقية ومقتصر
والاقلين يجوز ابو يوسف رحمه الله في النذر
بالصلاة والصوم في وقت بعينه التجهيل
قبيله فان المترخي وجوب الاداء كصوم
المسافر والاخيرين لم يجوز محمد اعتبارا
لايجاب العبد بايجاب الله تعالى وشبهه
بالسبب لان السبب الحقيقي لا بد ان
يتوسط بينه وبين الحكم العلة فالعلة التي
اخر عن الحكم لكن اذا ثبت لا يثبت
من حين العلة تكون مشابهة للسبب
لوقوع تخلف الزمان بينهما وبين الحكم والتي
اذا ثبت حكمها ثبت من اوله او لم يتخلل
بينهما زمان لا لكن كون مشابهة للسبب
(والاجارة كذلك) اي المضافة الى الوقت
فان عقد الاجارة على اسماء ومعنى لوضعه
وتأثيره في ملك المنفعة ولذا صح تجهيل
الاجرة لا حكم التراخي حكمه فان الاجارة

ان الاضافة في جميع الاجارة حتى في نحو قوله في رجب آجرتك الدار من غرة
رمضان تقديرية فالاولى ان يقول والاجارة بدون كذلك (قوله والنصاب قبل
الحول) واعلم ان النصاب قبل تمام الحول على اسماء ومعنى لاحكام وشبهه بالسبب
اما انه على اسماء فلا وضع شرعا لايجاب الزكاة ولهذا يضاف للزكاة ويقال
وجوب الزكاة للنصاب واما انه على معنى فلتأثيره في الحكم اعني وجوب الزكاة
لان الغنى يوجب المواساة والاحسان الى الفقير لقوله تعالى واحسنوا وانفقوا
بما رزقناكم والغنى في النصاب لا في وصفه وهو النماء واما انه لاحكام فلهذا لم يرد
تأثيره بدون النماء بل يتأخر حكمه الى النماء بالحول لان لقوله عليه السلام لا زكاة
في مال حتى يحول عليه الحول واما انه يشبه السبب فبوجهين على ما ذكره من غير
الاسلام احدهما ان الحكم وهو وجوب الاداء تراخي عن اصل النصاب الى
ما ليس بمحدث بالنصاب وهو النماء فان النماء الحقيقي وهو الدوام والنسل في الاسماة
وزيادة المال في التجارة والنماء الحكمي وهو حولان الحول لا يثبتان بالنصاب بل
يسوم السائمة في المرحى وبكثرة رغبات الناس وتغير الاسعار والحادث بخلق الله واذا
لم يكن ما يتعلق بالحكم به وهو النماء حادثا بالنصاب تأكد الانفصال بينه وبين
الحكم من هذا الوجه فتوى شبهه بالسبب وثانها ان الحكم تراخي الى ما هو شبهه
بالعلة وهو النماء فاذا تراخي حكمه الى ما هو شبهه بالعلل كان له شبه بالسبب من
هذا الوجه ثم وجه مشابهة النماء بالعلل انه حقيقة لكن كان او حكميا فضل
على الغنى يوجب الاحسان الى الفقير كاصله اعني الغنى نفسه ويزاد به اليسر
في الواجب فكان له اثر في وجوب الزكاة من هذا الوجه فاشبه العلة والسارح
رحمه الله اشار الى وجه مشابهة النماء بالعلل مع الوجه الثاني من وجهي مشابهة
النصاب بالسبب بقوله ولما اقتصر الوجوب على حصول الوصف وانه مؤثر
كاصله وحصل اليسر اشبه العلة والنصاب السبب ثم بين وجه عدم كون
النماء علة حقيقية بقوله ولو كان النماء علة حقيقية لكان النصاب سببا حقيقيا
لكن الا لازم باطل اذ لو كان حقا لزم عدم جواز الاداء قبل الحول وهو باطل فكذا
المزوم ثم بين جهة العلية في النصاب وجهة ترجيح عليته على سببته حتى قالوا انه
على تشبه السبب ولم يقولوا انه يشبه العلة فقال ولما لم يكن الوصف مستقلا
في الوجود اشبه النصاب العلة كما اشبه السبب يعني ان الحكم لما تراخي الى
وصف لا يستقل بنفسه ويحتاج في وجوده الى النصاب وهو النماء لم يكن النصاب
سببا حقيقيا لان السبب الحقيقي ما تراخي الحكم عنه الى ما هو مستقل بنفسه

وان صححت في الحال باقامة العين مقام
 المنفعة الا انها في حق ملك المنفعة مضافة الى
 زمان وجود المنفعة كانتا متعقدتين وجود
 المنفعة ليعتدرا الانعقاد بالاستيفاء وهذا معنى
 قولهم الاجارة عقود متفرقة بتعدد انعقادها
 بحسب ما يحدث من المنفعة وشبهه بالسبب
 للاضافة التقديرية كما سبق تحقيقه آنفا
 (والنصاب قبل الحول) فانه عليه لو جوب اداء
 الزكاة اسما للوضع له ولذا يضاف اليه ومعنى
 انما اثره فيه لان الغنى يوجب المواصلة لاحكام
 لقرآني حكمه الى وصف النماء بالحولان
 وشبهه بالسبب لاضافة حكمه وهو الوجوب
 الى حصول وصف النماء ولما اقتصر الوجوب
 على حصول الوصف وانه مؤثر كاصله ويحصل
 ليسر شبه العلة والنصاب السبب ولو كان
 النماء علة حقيقية لكان النصاب سببا حقيقيا
 وليس كذلك واللام يجوز الاداء قبل الحول
 ولما لم يكن الوصف مستقلا في الوجود شبه
 النصاب العلة ايضا ولا صالته غلب شبهه
 بالعلة فصار علة تشبه السبب (و) الرابع وهو
 ان يكون التراخي ترتيبا وهو المعنى علة العلة
 (كشراء القريب) علة للعق بواسطة المالك
 اسم لان المضاف الى المضاف الى الشيء مضاف
 الى ذلك الشيء كحكم المقتضى الى المقتضى
 ولا شك ان مطلق الشراء او الملك وان لم يوضع
 للعق لكن شراء القريب او ملكه وضع شرعا
 له ومعنى لان المؤثر في المؤثر مؤثر لاحكام كما
 ظن والا كانت علة حقيقية وليس كذلك اذ
 التوسط بنفي الاضافة الابتدائية (واما)
 علة (معنى وحكا) لاسما (كما يخرج منها)
 اي العلة

كما اذا دل رجل على رجل على مال الغير فسرقة فان الدلالة سبب حقيقي لا يشبه العلة
 اصلا لتراخي حكم القطع الى ما هو مستقل بنفسه اعني سرقة السارق واذا لم يكن
 النصاب سببا حقيقيا شبه العلة كما شبه السبب ثم بين جهة ترجيح علمته على
 سببته بقوله ولا صالته غلب ايعني ان النصاب يشبه العلة من جهة نفسه
 ويشبه السبب من حيث توقف الحكم وهذا وصف تابع فيرجح الشبه الذي له من
 جهة نفسه لصالته على الشبه الذي له من جهة وصفه هذا كله عندنا وقال
 مالك ليس للنصاب قبل تمام الحول حكم العلة اصلا بل كونه تاميا بالحول غزلة
 الوصف الاخير من علة ذات وصفين فلا يجوز تجميل الزكاة قبل الحول عنده
 كما لا يجوز تجميل الكفارة قبل الحنث وتجميل الصلاة قبل الوقت وقال الشافعي
 النصاب قبل الحول علة تامة لوجوب الزكاة لئلا يشبهه الاسباب بل الحول
 اجل آخر المطالبة من صاحب المال تيسيرا كالسفر في حق الصوم ولهذا صح
 التجميل قبله ولو كان وصف كونه حولا من العلة لما صح التجميل كما لو عمل
 قبل تمام النصاب وقبل ان يجعل الابل سائمة واذا كان كذلك وقع المؤدى زكاة
 غير موقوف على حائل الاجل كما المديون اذا اجل الدين وكما سافر اذا صام
 صح فرضا وكما نفيم اذا صلى في اول الوقت واذا وقع المؤدى زكاة لم يكن له ان
 يسترد من الفقير ولا من الامام عنده لانه النصاب قبل الحول او عدم نماءه
 عند الحول كذا في الاسرار وقال في الكشف المذكور في المبسوط وكتب
 اصحاب الشافعي ان النصاب اذا ملك قبل تمام الحول له ان يسترد المجهل الى
 الفقير اذا بين له انه يعطيه مجعلا وان اطلق الاداء لم يكن له ان يرجع عليه وقال
 فعلى هذا يجوز ان يكون المذكور في الاسرار بعض اقواله بقوله واما علة معني
 وحكا لاسما اه) عرفه نحر الاسلام بقوله كل حكم تعلق بعلة ذات وصفين مؤثرين
 فان آخرهما وجودا علة حكما لاضافة الحكم اليه ومعنى لانه مؤثر فيه لاسما
 لان الركن يتم بهما فلا يسمى بذلك احدهما انتهى واعترض عليه بان الحكم
 لا يكون علة ولا صادقا عليها فلا يجوز اخذه في تعريفها واجيب بانه من قبيل
 حذف المضاف اي علة كل حكم تعلق بعلة اه ولهذا عدل عنه المصنف الى
 تمثيله بانها الجزء الاخير من العلة ولم يذكر التعريف الذي ذكره نحر الاسلام

(كالقربة والمالك) فان المجموع علة (للمعتق فأيها متأخر كان علة لذلك) أي معنى لتأثير كل منهما في العتق أما القربة فلا إنها مؤثرة في الصلة والرق يقطعها ولذا صان الله تعالى هذه القربة عن القطع بأدنى الرقين وهو النكاح فباعتلاهما أول وأما المالك

٤٠٥

فلان ملك العتق يستفاد منه وحكما لوجود الحكم

معه وعدم تراخيه عنه لا سيما لأن قدرة العتق

لما كانت من أحدهما ونفسه من الآخر كان

الموضوع للعتق السك لأك واحد فان الموضوع

للعق شرعا ملك القرب لا مطلق الملك كما سبق

أما تأخر المالك فكشراء الشابت قرابته فالمتتري

معتق حتى يصح نيته الكفارة عند الشراء لا بعده

اذ لا يترأخي الحكم عنه وأما تأخر القربة فكعدم عوى

احد الشخصين بقوة عبد مجبول النسب وزياده

اواشترياه فالمدعى معتق وغارم نصيب الآخر

(بخلاف آخر الشاهدين) فان العمل بالقضاء

وهو مجموع الشاهدين بلا اعتبار الترتيب (وأما)

علة (اسما وحكما) لادعى (كاسبب) الداعي

(القائم مقام المسبب) المدعى اليه كالسفر

المطلق والمرض المشق لخصمه والنوم الموجب

لاسترخاء المفاصل للحدث ودواعي الوطئ

لحرمة المصاهرة وفساد الاحرام والاعتكاف

والذي ساج لثبوت النسب والتقاء

الختانين لوجوب الاغتسال والمباشرة الفاحشة

مع الانتشار وعدم الفاصل للحدث الا عند محمد

فان كلا منها علة اسما للوضع والاضافة

الشرعيين وحكما لعدم التراخي لادعى لان

المؤثر هو المشقة وخروج الجنس والوطئ

وخروج النى والحدث (والدليل) أي سبب

العلم (القائم مقام المدلول) كالخبر عن المحبة

والبغض في ان احببتي او ابغضتي فانت

كذا لوقوع الجزاء باخبارها ويقصر

على المجلس لانه بمنزلة تخييرها فان كلا

منهما علة اسما للوضع والاضافة الشرعيين

وحكما لعدم التراخي لادعى لان المؤثر هو المحبة

والبغض (والداعي اليهما) أي السبب المقضي

(قوله كالقربة والمالك) الأولى أو المالك يدل وأوالج لانه مثال للجزء الأخير

وذلك أما القربة أو المالك على ما سيظهر لك (قوله فان المجموع علة) يعني ان

مجموع القربة والحدث علة للعتق في اقرب فان القربة مؤثرة في ايجاب الصلة

حتى وجب عليه نفقة القريب عند الاحتياج والعتق صله لان الرق يوجب

قطع الصلة لاستلزامه ذلك فوجب صيانة القربة عما يوجب القطع الا ترى ان

الله تعالى صان هذه القربة عن ادنى الرقين وهو النكاح احترازا عن القطع

فخرم نكاح القريب فلان يصان عن اعلاها لذلك أولى وأما المالك فلان ملك العتق

مستفاد من الملك لان من لا يملك لا يقدر على الاعتاق كملك الطلاق مستفاد من

النكاح ولانه مؤثر في ايجاب الصلة ايضا يستحق العبد بسبب الملك النفقة على

مولاه ومن المعلوم ان كلا منهما اعلى حدة ليس علة مستقلة في العتق فظهر ان

المجموع علة حقيقة لتحقيق التأثير فبانتفاء احدهما ينشئ الحكم ثم ان ايها متأخر

كان علة معنى وحكما لا اسما معنى فلما ذكرناه من التأثير وأما حكما فترتب الحكم

عليه بلا تراخ وأما انه لا اسما فلان قدرة العتق من الملك ونفس العتق من القربة

فكان الموضوع للعتق هو المجموع لا احدهما وهذا معنى قول فخر الاسلام ان

الركن يتم بهما فلا يسمى بذلك أي بالعلة احدهما ثم بين تأخر كل من الملك

والقربة كما ترى (قوله كالسفر المطلق) على صيغة اسم الفاعل أي الجوز للخص

وكذا لفظ المشق اسم فاعل فان كلا منهما سبب داعي الى المشقة وقائم مقامها

في ايجاب الرخصة شرعا وكذا النوم الداعي الى استرخاء المفاصل قائم مقامه

في ايجاب الحدث وكذا دواعي الوطئ من المسر شهوة قائم مقام الوطئ في ايجاب

حرمة المصاهرة وفساد الاحرام والاعتكاف لكنه بشرط الانزال في افساد

الاعتكاف (قوله وعدم الفاصل) أي الخائل بينهما (قوله وخروج النى والحدث)

لا ينبغي عليك ان ذكر لفظ الحدث مما لا وجه له ههنا لانه ليس بمؤثر بل هو الحكم

على ما ذكرنا آنفا (قوله فان كلا منهما) أي من الخبر عن المحبة وعن البغض

(قوله والداعي اليهما) لما ذكرنا وضع الشيء مقام غيره بطريقتين احدهما اقامة

السبب الداعي مقام المسبب المدعى اليه مثل السفر والمرض والنوم والمسر شهوة

١٠٢ في

لأقامة الداعي مقام المدعى اليه وأقامة الدليل مقام المدلول احدهما ضرورة (أما دفع ضرورة) لتعذر الوقوف على حقيقة العلة مع عدم امكانه كفي النوم والنكاح والانتقاء والخبر عا في القلب (أو دفع حرج) لعدم الوقوف على حقيقة العلة مع عدم امكانه

كفاي السفر والمرض والمباشرة (أو الاحتياط) كفاي العبادات ودواعي الوطئ في الحرمات (وأما) علة (استحاطة كالمعلق بالشرط) على ما يأتي في مباحث الشرط ان وقوع الطلاق بعد دخول الدار ثابت بالتعلق السابق ومضاف اليه فيكون علة له.

٤٠٦

اسم الكنه ليس بمؤثر في وقوع الطلاق قبل دخول الدار بل الحكم متراخ عنه فلا يكون علة بمعنى وحكم (وأما) علة (معنى فقط) ويسمى وصفه شبهة العلة (كما حد وصفين تركبت منهما العلة) كتركيب علة الربا من القدر والجنس عندنا والعقود من الايجاب والقبول فشكل من الجزئين علة بمعنى لان له مدخلا في التأثير لكونه مقومالا لمؤثر الشام لا اسم العدم الاضافة اليه ولا حكم العدم الترتب عليه اذ المراد هو الجز والغير الاخير واحد الجزئين الغير المترتبين كالقدر والجنس فعلى هذا كان لسكل من القدر والجنس شبهة العلة فيثبت به ربا النفسية لانه شبهة الفضل لما في التقدم من الزية فلا يجوز ان يسلم حنطة في شعير وهذا بخلاف ربا الفضل فانه اقوى في الحرمتين فلا يثبت بشبهة العلة بل يتوقف ثبوته على حقيقة العلة اعني القدر والجنس كيف والنص قائم وهو قوله عليه السلام اذ اختلف التوابع فبيعوا كيف شئتم بعد ان يكون يد ابعد وهو عند الامام السر حدى سبب محض لان احد الجزئين طريق يقضى الى المقصود ولا تأثير له مالم ينضم اليه الجزء الاخر وذهب نحر الاسلام الى انه وصف له شبهة العلة لانه مؤثر والسبب المحض غير مؤثر واعترض عليه بانه مخالف لما تقر عندنا من انه لا تأثير لاجزاء العلة في اجزاء المعلول وانما المؤثر هو تمام العلة في تمام المعلول واجيب بان معنى ما تقرر لا تأثير تاما او بلا واسطة ولو سلم ان له تأثيرا لكن ليس في جزء المعلول بل في نفسه فالحق نعم نحر الاسلام اذ كل سبب يتخلل بينه وبين المعلول علة ولا يتخلل عنها لانه بعض العلة (وأما) علة (حكم فقط كشرط في حكم العلة) كما سيحى ما سئلته فان الحكم مترتب عليه من غير وضع ولا تأثير

والنسكاح والثاني اقامة الدليل مقام المدلول مثل الخبر عن المحبة والبغض مقام المحبة والبغض في قول المرأة اوجب أو ابغض جوابا لقول الزوج ان احببتني فانت طالق فيقع الطلاق بقوله الحب وان كانت كاذبة لان قولها دليل على ذلك فاقيم مقامه كالقدر مقام المشقة اراد ان يذكر المعنى الذي يجوز لاجل ذلك اى اقامة الشيء مقام غيره باحد الطرفين وذلك بثلاثة اوجه الاول دفع الضرورة والعجز عن الوقوف على حقيقة العلة كفاي النوم والنسكاح والالتقاء والخبر عما في القلب من المحبة والبغض وغيرهما الثاني دفع المخرج لتعسر الوقوف على حقيقة العلة في امكانه كفاي السفر والمرض والمباشرة والظاهر القائم مقام الحاجة في الطلاق وقد عد نحر الاسلام التقاء الختانين من هذا القبيل على خلاف ما ذكره السارح الثالث الاحتياط كفاي العبادات حيث اقيمت الدعوى مقام الوطئ في العبادات حتى حرم الجماع على المعتكف والحرم وحرم دواعيه للاحتياط واقيت الصلاة بالجماعة مقام الاسلام وان لم يعرف منه تصديق واقيم الاقرار المجرد مقام الاسلام في احكام الدنيا وكفاي دواعي الوطئ في الحرمات فان الزنى حرم صوتا للفراس عن الفساد حفظا للنسل ثم اقيمت الدواعي من المن والقبلة والنظر بشهوة مقامه في الحرمة حتى حرمت هذه الامور (قوله كاحد وصفين) اى مؤثرين لا يند من ذكر هذا الفيد على ما وقع في عبارة نحر الاسلام لان الحكم متى توقف على وصفين احدهما مؤثر دون الاخر فالأثر علة ولا أثر شرط لا دخل له في التأثير وما نحن فيه ليس كذلك بل شكل من الجزئين تأثير توضيحه ان الحكم اذا تعلق بوصفين مؤثرين لا يتم نصاب العلة الا بهما فشكل وصف منهما على حدة ليس علة اسم العدم الوضع والاضافة ولا حكما انتاخر الحكم عن احدهما الى وجود الاخر لان المراد هو الجزء الغير الاخير واحد الجزئين الغير المترتبين كالقدر والجنس وحكم الجزء الاخير قد سبق في العلة معنى وحكم الكنه علة بمعنى لان الفرض ان اسكلى منهما تأثيرا اوله اقلوا ان اسكلى من القدر والجنس شبهة العلية فيثبت به ربا النفسية لما فيه من شبهة الفضل لان في التقدم من الزية فلا يجوز ان يسلم حنطة في شعير

للقدر

(وأما السبب) وهو في اللغة الطريق نحو فانبع سببا والحبل نحو فانبذ سبب والسباب نحو اسباب السموات والكل مشتمل في الاصل فاصطلم المعنيين اشار الى الاقل بقوله (فان يكون طريقا الى الحكم فقط) اى بلا وضع له ولا تأثير فيه وهذا ما تناول ما ليس

تعلق الفعل به يصنع المكلف كالوقت وما هو نصه لكن لا يكون الغرض من وضعه ذلك كالشرائط الملكت المنفعة فانه بالنسبة اليه سبب وان كان بالنسبة الى ملك الرقبة علة ويخرج ما يدرك تأثيره فيما هو الغرض من وضعه كالشرائط الملكت الرقبة فانه علة والى الثاني بقوله

٤٠٧

(وقد يطلق) اي السبب (على) كل (مادل السمع)

على كونه معرفا لحكم شرعي (وهذا اعم لتناول كل ما يدل على الحكم من العلل وغيرها فاستندت من اسباب الشرائع حقيقة بالثاني لا الاول لان كلها او بعضها علة كماله قوبات (وهو) اي السبب اربعة لان افضاء ما في الحال او في المال والثاني سبب مجازي والاو امان ان يضاف اليه العلة المتخللة بينه وبين الحكم فان كل سبب لا بد ان يتخلل بينهما علة او لا والثاني سبب حقيقي والاو ان ثبت الحكم به غير موضوع له والا كان علة او ثبت بعده بلا تراخ فسبب في حكم العلة وان ثبت عنده مع التراخي اوبه غير موضوع لتخلل لم يوضع له فسبب له شبهة العلة فيبين الاقسام اربعة بقوله (اما) سبب (حقيقي) وهو طريق الحكم بالانضياف وجوب او وجود (اليه) اي وجوب الحكم او وجوده (وضعا) متعلق بالانضياف (وبلا تعقل التأثير) في الحكم كما يعقل في سائر اقسام السبب احترز بقوله طريق الحكم عن العلامة واخرج بقوله بلا انضياف وجوب اليه وضعا العلة لوجوب الحكم بها وضعا وبقوله او وجود اليه وضعا الشرط لثبوته عنده وضعا وقيد الوضع ليدخل فيه مثل انضياف ملك المتبعة الى الشرائط فانه سبب لاعلة وبقوله وبلا تعقل التأثير الاقسام الباقية من السبب لتعقل حقيقة التأثير وشبهته فيها اما الحقيقة ففي السبب الذي في حكم العلة والذي له شبهة العلة اما الاول فلا انضياف العلة المتخللة اليه وان لم يوضع له والا كان علة العلة كما ينبغي تحقيقه واما الثاني فلا انضياف العلة ايضا لكنه امتاز عن الاول لتصور معنى العلة في هذا فان في رفع المانع يتراخي وجود العلة ظاهرا

للقدر لان لكل من الجنس والقدر شبهة العلية فيحرم بهما شبهة الفضل في حملهما بخلاف ربا الفضل حقيقة حيث لا يثبت بكل من الجنس والقدر على حدة لان ربا الفضل اقوى لظهوره فلا يثبت بشبهة العلة بل لا بد له من ثبوت حقيقة العلة اعني مجموع القدر والجنس واعلم ان هذا اعني ما سمع المصنف علة معنى لاسما ولا حكما عما اختلف فيه المشايخ فقال الامام القاضي ابو زيد وشيخ الاثمة السرخسي ومن تابعهما ان هذا الوصف سبب محض ليس فيه معنى العلية اصلا مستدلين بان الحكم لا يثبت ما لم تتم العلة فكان المبدأ معتبرا لتمامه وكان كاطر يقى الى الغير وذلك الغير ليس بمضاف اليه فيكون سببا محضا على ما هو شأن السبب وقال نحر الاسلام انه وصف له شبهة العلة لانه مؤثر في الجملة والسبب المحض غير مؤثر واختار المصنف قول نحر الاسلام ورجحه بما ترى وقالوا هذا الخلاف في الحقيقة راجع الى ان العلة اذا تركت كان مجموع الاوصاف علة عند بعض وصفة الاجتماع عند بعض آخر والوصف الزائد المجعول عند بعض حتى قالوا في سفينة لا تغرق بوضع كرو تغرق بزيادة قفيز على الكرو لوضع فيها كرو قفيز ففرقت كان الكرو والقفيز جميعا علة لتلف عند الفريقين الاول وصفة الاجتماع عند الفريق الثاني وقفيز واحد غير عين من الجملة عند الفريق الثالث والقاضي ابو زيد وشيخ الاثمة اختار المذهب الثاني او الثالث فكان الوصف الاول عند وجوده قبل وجود الوصف الآخر خاليا عن صفة الاجتماع وعن كونه واحدا من الجملة غير عين لكونه عينا فلم يكن له اثر في الحكم فكان سببا محضا واختار نحر الاسلام المذهب الاول ولكل وجهة واعترض على ما اختاره نحر الاسلام بانه مخالف لما تقر عندهم من انه لا تأثير لاجزاء العلة في اجزاء المعلول وانما المؤثر هو تمام العلة في تمام المعلول واجيب بما حمله انا لان سلم انه مخالف لما تقر كذا وان معنى ما تقرر انه لا تأثير لاجزاء العلة في اجزاء المعلول تأثيرا تاما او بلا واسطة ونحن لا نذكره بل نقول به لكن لا يلزم من نفي التأثير التام وبلا واسطة نفي التأثير المطلق ولا نفي التأثير الناقص وبواسطة والذي اثبتناه في الاجزاء هو التأثير الناقص فلا مخالفة ولو سلم ان الاجزاء تأثيرا تاما ولكن لا يلزم منه المخالفة

كقصر البئر بخلاف قطع الحبل وشق الرق وفي الفعل المفضي يتوسط عدم الوضع مرتين كارضاع الكبيرة ضررها بخلاف شهادة القود ووضع الحجر وشرع الجناح ونحوها ولذا لا يشترط فيه التبعية دون الاول واما الشبهة في المجازي لان شبهة العلة المالية تقتضي

شبهة التأثير بلاهرية وسياق تحقيق جميع ذلك ان شاء الله تعالى (وحكمه) اي حكم السبب الحقيقي (ان لا يضاف اثر الفعل اليه) بل الى الاله المتوسطة بين الحكم والسبب (فلا يضمن الدال على الضرر او القتل او قطع الطريق ولا يشترط في الغنية الدال على حصن

٤٠٨

بحرني بوصف طريقه) الا اذا ذهب معهم فصار

صاحب علة وذلك لان الدلالة له طريق الوصول وقد تمخلل بينهما وبين الحصول فعل مختار لم يضاف اليها وانما ضمن محرم دل على الصيد لان ازالة الامن جنسية في حقه لا التزامه اياه فدلالته مباشرة لا سبب كمودع دل سارقا على الوديعة لكن لما كانت الدلالة في معرض الزوال لم يضمن بها حتى يستقر بانصال القتل الى الصيد والاصار كما اخذه فارس له اورماه فلم يصبه وانما لم يضمن حلال دل على صيد الحرم لانه كالدال على الاموال المملوكة ومتاع المسجد والاموال المحترمة لله تعالى كالوقوفه وانما اجبوا الضمان على الساعي استعسانا على خلاف التماس لغلبة السعاة (ولا) يضمن (من دفع

الى صبي سلاحا يشككه) اي الدافع (فقتل به نفسه) لان ضربه نفسه صادر باختياره غير مضاف اليه بخلاف ما اذا تم قطع فملاك لانه غير مختار فيضاف الى الدافع لكونه تعديا يمتد الى حكم العلة (ولا) يضمن (من قال له) اي للصبى (اصعد

الشجرة وانقض عمرها التناكل) انت (اولنا كل) نحن (ففعّل فطلب) لان صعوده حينئذ باختياره لمنفعة نفسه من كل وجه في الاول ومن وجه في الثاني فلا ينقطع الحكم عن علة بالشك لان الاصل الاضافة الى العلة دون السبب بخلاف ما اذا قال لاكل فيضمن عاقبته لانه صار مستملا له بمنزلة الاله فتلفه يضاف اليه وعلى هذا خيل قيد العبد وفتح باب التقصير والاصطبل ونحو ذلك (وانما) سبب (في حكم العلة وهو ما يضاف

اليه العلة المتخلة) بينه وبين الحكم (بلا وضع ملكهما) اي من غير ان يكون ذلك السبب موضوعا للحكم تلك العلة والا كان علة لاسبابا

المذكورة وانما يلزم ان لو كان تأثيرها في اجزاء المعلول وائس كذلك بل انما يؤثر في نفس المعلول اقول لا نسلم ان الاجزاء تأثيرا تاما في المعلول نفسه والا لزم توارد العلتين المستقتاتين في التأثير على معلول واحد لان الجزء على الفرض مستقل في التأثير مثل الكل وان لم يستقل في الوجود فالاولى في الجواب القصير على الاول (قوله وما هو بصنعه) كلمة ما عبارة عن السبب والضمير المرفوع راجع الى تعلق الفعل بذلك السبب اي يتناول ما يكون تعلق الفعل بالسبب بصنع المكلف في ذلك السبب (قوله ويخرج ما يدرك تأثيره) وهذا بناء على ان لفظة فقط قيد للطريق المذكور في التعريف لا الحكم تأمل (قوله اي السبب اربعة) اي ما يطلق عليه اسمه اذ لو كان مورد القسمة حقيقة السبب لم يصح هذا التقسيم على ما قدمناه في تقسيم العلة (قوله لا بد ان يتخلل بينهما) اي لا بد ان يتخلل العلة بين السبب والحكم (قوله والا) اي وان كان موضوعا له (قوله فسبب في حكم العلة) خبر للاول (قوله احتراز بقوله طريق الحكم) اي احتراز عن دخولها لانه بمنزلة جنس التعريف فيصلح قيدها احترازا عن دخول الاغيار وان لم يصلح قيدها بخارجا لما دخل فيه من الاغيار (قوله مثل انضيا فملك المتعة الى اشراء) قال ملك المتعة احترازا عن انضيا فملك الرقبة الى الشراء لانه علة له لاسبب على ما سبق من قبل (قوله الاقسام الساقية من السبب) اعني السبب المجازي والسبب الذي في حكم العلة بكلا شقيه والسبب الذي له شبهة العلة بكلا شقيه ايضا على ما تقدم واخرج بعضهم السبب المجازي بقوله هو طريق الحكم تخصيصا للطريق بطريق الانضاء الخالي لان السبب المجازي هو الطريق المقضي ما لا (قوله اما الحقيقة) اي التي يعقل قيم حقيقة التأثير (قوله وان لم يوضع له) والذي يقتضيه سياق عبارته وسياقه ارجاع الضمير المجزور الى العلة المتخلة بتأويل كونها وصفا لا الى الحكم لكن المصريح قياسيا في ارجاعه الى الحكم اما سباقه فلانه في صدد بيان اضافة العلة المتخلة الى السبب وعدم وضعه لها لا في صدد عدم وضعه للحكم لتقدم ذكره وانما سباقه فلانه قال والا كان علة العلة ولو كان المقصود عدم وضع السبب للحكم

لكن

(وحكمه ان يضاف اثر الفعل اليه) لاضافة العلة اليه فان المضاف الى المضاف مضاف (كسوق الدابة وقودها) فانما انشئ على طبع السائق والقائد فيضاف فعلها اليها بالضرورة لكن السوق والقود لم يوضعا للتلقي فيضاف ما تلقي اليهما في بدل الحمل

لأنه حكم النسب لا في جزاء المباشرة كالنكاح والکفارة ونحوهما الميراث (وقطع حبل القنديل ونحوها) كشي الرق وفيه مانع
وأشباع الخناج إلى الطريق ووضع الحجر فيه وتزلة الحائط المائل بعد التقدم إليه وادخال الدابة في زرع الغير حتى اكتمته والشهادة بالقود

٤٠٩

فلاضافته إليها صارت في حكم العلة ولعدم
وضعها لم تكن علة فلم يلزم القصاص وغيره من

أجزية الأفعال كالکفارة وحرمان الارث (وأما)

سبب (له شبهة العلة وهو ما يضاف للحكم إليه

ثبوتنا عنده على صحة التراخي) ككونه إيجادا

لشرط العلة (أو ثبت) الحكم (به) حال

كونه (غير موضوع لمختل لم يوضع) ذلك المختل

(الحكم) وسيأتي توضيحه في مثاله (وحكمه

ان يضاف أثر الفعل إليه) لا مطلقا بل (بالتعدي)

لأنه لما انتقص فيه معنى العلة للأوجهين السابقين

اشتراط فيه ذلك مثال ما يضاف الحكم إليه ثبوتنا

عنده على صحة التراخي (كأن البئر في ملك الغير) فإنه

سبب للقتل لأنه طريق للوقوع فيها وليس

بعلة له بل العلة ثقلة الماشي والسبب مشيه

فيه فاما الحفر فهو إيجاد بشرط الوقوع لكن له

شبهة العلة من حيث ان الحكم يضاف إليه

وجودا عنده لا ثبوتنا به ولهذا لم يكن موجبا

للكفارة ولا حرمان الارث لان ذلك جزء

المباشرة ولم توجد لكن تجب الدية لان ذلك بدل

المتلف لاجزاء الفعل وقد حصل التلف مضافا

إلى حفره وجودا عنده بطريق التعدي حتى

لو اعترض على فعله ما يمكن اضافة الحكم إليه

نحو الاتقاء يكون الضمان على الملقى لا الحافر

(و) مثال ما ثبت الحكم به غير موضوع لمختل

لم يوضع الحكم (ارضاع الكبيرة ضررتها الصغيرة

بالتعمد) رجل تروج صغيرة وكبيرة فارضعت

الكبيرة ضررتها الصغيرة حتى حرمتا عليه فان

الزوج يغرم للصغيرة نصف صداقها ثم يرجع

على الكبيرة ان تعمدت الفساد بعد علمها

بالنكاح وان لم تعمد فلا يرجع والارضاع

ثبت به افساد النكاح ولم يوضع له بل لثبوت

لنكاح المناسب ان يقول والالكان علة كما قال كذلك فيما سبق اكن قوله كما سيحيي

تحقيقه لا يناسب هذا لان ما سيحيي كونه علة على تقدير وضعه له لا علة العلة

كما يصرح (قوله كحفر البئر) فان الحافر رفع المانع بحفره اعنى مسكة الارض

اكن العلة اعنى سقوط الثقل بترأخي عنه اذا لا يتحقق عقيب الرفع كما يتحقق البتة

في قطع الحبل وشق الرق فكان هذا سببا في حكم العلة وذلك سببها شبهة

العلة (قوله وفي الفعل المنقضي) عطف على قوله في رفع المانع (قوله كارضاع

الكبيرة ضررتها) فان الارضاع ثبت به افساد النكاح ولم يوضع له بل وضع

لثبوت الوجود وفساد النكاح مختل بينهما ثبت به لزوم المهر ولم يوضع بخلاف

نحو شهادة القود ووضع الحجر فان عدم الوضع فيه يتوسط مرة كما سيحيي (قوله

لا التزامه اياه) لانه التزم بعقد الاحرام ان لا يزال امن الصيد وقد ازاله بالدلالة

وكان ينبغي ان يضمن بمجرد الدلالة لانه حصل ازالة الامن بمجرد الدلالة

وايكنه انما يضمن بازالة الامن اذا تقررت الدلالة بكونها مفضية الى

القتل اذ قبل الافضاء اليه في معرض الزوال فلا يتقرر الهلاك (قوله لان

الدلالة له طريق الوصول اه) اعترض عليه بطريق المعارضة بان ما ذكرتم وان دل

على ان العلة غير مضافة الى الدلالة وايكن عندنا ما يشبه وهو ان الاختيار

لم ينشأ الا من الدلالة فكان الدلالة باعثا مستعملا له كما في الامر باباق

عبد الغير فانه اذا ابقى ضمن الامر بالاتفاق بل هذا الاولى لان الدلالة اقوى تأثرا

في السركة من الامر باباق واجيب باننا لانسلم ان الاختيار نشأ من الدلالة بل

هو بخلاف الله تعالى كسائر الافعال وانما الناشئ منها حصول العلم بالمال

ومحلله وقد يفرض ذلك الى المقصود فصار سببا لم يكن فيه معنى العلة قلت كون

الاختيار محلولا لله تعالى مخالف فلذلك ههنا لانه امر اعتباري غير مخلوق على ما بين

في الكلام (قوله وانما اوجبوا الضمان على الساعي) دفع لما يقال ان الساعي

الى اهل العسف بغير حق ضامن مع انه صاحب سبب محض كالذال ووجه

الدفع انه استحسن على خلاف القياس لغلبة السعة في هذا الزمان

والقياس عدم الضمان فيه ايضا قال ابو اليسر في اصوله بعض من لا يختصا بفتون

١٠٣ ز في

وافساد النكاح مختل ثبت به لزوم المهر ولم يوضع له لما تقرران البضع غير متقوم حالة الخروج كذا قالوا واعترض بان ما ذكرتم
اقسام الشروط التي في حكم العلة واجيب بانه لا امتناع في كون الواحد شرطا وسببا باعتبار رفع المانع والا فضاء كما في كونه سببا

وعلة بالاعتبارين او بشرط او علامة او ببداوة وشروطا بالاعتبارات نعم الفرق بين هذا القسم وبين الثاني غير واضح فانه وان امكن في الحفر ان لا يكون كشي الرق حيث تقال في الحفر سبب آخر اختياري مباح هو المشي دونه في الرق لكن ارضاع الكبيرة كشهادة

٤١٠

القتل في ان الحكم مضاف اليه ولم يوضع بل اولى لان ارتضاع الصغيرة غير معتبر فهو كالطبيعي وان اذا قتل صغير مورثه لا يحرم من الميراث الا ان يفرق باعتبار ان التسبب هنا في موضعين اذ ليس الارضاع موضوعا لافساد النكاح بل للتربية ولا افساد لارام المهر لما عرف ان البضع حال خروجه غير منقوض واما الشهادة في موضوع الحكم القاضى بالقود وان لم يوضع ذلك الحكم للقود لا احتمال ان لا يباينه الرق باختباره وما يقال ان الشهادة لم يوضع للقود انما هو بوجوب الاعتبار (واما) سبب (مجازي وهو طارىء) الحكم (بفضي اليه) لاقى الحال بل (في المال) وخص باسم المجاز وان كان السبب مع التأثير كافي القسمين السابقين مجازا ايضا لان التجوزية قصان الحقيقة اول من التجوز بل زيادة المكمل عليها (كالتطبيق والاعتان والنذر المتعلقة) صفة الكل فان كل واحد اذا علق بشرط ليراد او يراد (للبجزاء) يكون سببا مجازيا للجزاء (و) نحو (اليقين بالله) انما ايضا سبب مجازي (للكفارة) لا يبقى اما التعليلات فليعدم الاضاء فيها الى الاجزئية لاعتماد وجود الشرط فعند وجوده تكون التعليلات اسبابا مفضية بالفعل فان وضعها لتلويح الجزاء الاعند الشرط المنافع عن وقوعه قبله واما اليقين فليعدم الاضاء فيها ايضا الى الكفارة الاعلى تقدير الحث فعنده يكون اليقين سببا مفضيا بالفعل فان وضعها لتبر المنافع عن الحث وان سلم ان المعاق ونفس الحث يكون عللا حينئذ كان تجوزا من تسمية الشيء بما يؤول اليه على ان قول المشايخ سبب الكفارة امر دأبوا به في الحظر

بالضمان في الساعي بغير حق مطلقا وبعضهم قال ان كان السلطان معروفا بالظلم وتغريم من سعى به البتة يضمن والا لا ونحن لا نقتي به فانه خلاف اصول اصحابنا ولكن لو رأى القاضي قضين الساعي له ذلك لان الموضع موضع اجتهاد فكل الى رأيه لينجز السعاة وهذه المسئلة مبسوطة في الفروع (قوله بخلاف ما اذا سقط) اي سقط السكين من يد الصبي فجرحه فهلك (قوله بخلاف ما اذا قال) اي للصبي لا لكل بصيغة المتكلم وحده فتضمن عاقبته لانه حينئذ صار مستعمدا لصبي لنفسه بمنزلة الآلة (قوله وعلى هذا حل قيد العبد وفتح باب القفص والاصطبل) واعلم انهم اختلفوا في هذه المسائل قال بعضهم انه يضمن وقال بعضهم لا يضمن ففي العمادية كل ما كان الغالب فيه ان يلبث فانه لا يضمن كفتح باب القفص وحل قيد العبد وما كان الغالب فيه ان لا يلبث كشي الرق وحل قيد القنديل فانه لا يضمن وكان ابو القاسم الصغار يقول يضمن في الكل وفي مختلفات المشايخ القديس قال ابو حنيفة اذا فتح باب القفص او الاصطبل حتى طار الصبي او خرج الحمار او حل قيد العبد فهو رب فانه لا يضمن وقف اولم يفت وقال محمد يضمن وقال الشافعي ان وقف ساعة ثم ذهب لا يضمن وان ذهب من ساعته يضمن ولو فتح باب دار فسرق آخر منها شاة لا يضمن الفاقح وآء مرق عقيب الفتح او بعده وكذا اذا حل رباط دابة فسرقتها انما ان اوفتح باب القفص فاخذ الطير انسان آخر لاضمان على الذي حل وفتح بالاناء والمودع اذا فعل هذه الافعال من الحل والفتح يضمن لانه التزم الحفظ فمعدى بذاته كالودع عليها اذا عرفت هذا فكلام الشارح يحتمل الحل على المذهبين (قوله تمتد على طبع السائق والقائد) فتكون بمنزلة المكر من المكره فيضاف فعلها الى فعل الدابة اليهما كإضافة فعل المكره الى المكره (قوله فيضاف ما تلف) اي ما تلف بفعل الدابة (قوله في بدل الحل) اعنى اتلف من المال او النفس (قوله لانه) اي بدل الحل (قوله فلاضافته) اي لاضافة الاثر الى التلف (قوله على صحة التراخي) اي تراخي وجود العلة كما صرح به سابقا في بيان السبب الحقيقي ويجوز اضافة التراخي الى وجود الحكم لان تراخي العلة يستلزم تراخي

الحكم

والاباحة كاليمين المنعقدة بخلاف الغموس ظاهر في ان السبب نفس اليمين لكن يشترط فوات البر وعلى هذا تحتمل عبارة المشايخ (وله) اي لهذا السبب المجازي (شبهة الحقيقة) عندنا الوجهين الاول ان اليمين بالله وبغيره شرعت لتأكيد البر وذلك بان يكون مضمونا بالبر

الكفارة في الأول والخلاف في الثاني وكل شيء يكون ثابتاً بتسليمه مضموناً بذلك الشيء عند فواته ذلك الثابت يكون له شبهة الثبوت قبل فوات ذلك الثابت فكذلك سببه كالغصب يوجب رد عين المغصوب مضموناً بالقيمة عند فواته وله شبهة الثبوت قبله حتى يصح الإبراء عن

٤١١

القيمة والعين والكفالة والرهن حال قيام العين ولذا يتم كدباضمان من وقت الغصب الذي ان وجوب البرطوف لزوم الكفارة او الجزاء وكل واجب غيره يكون ثابتاً من وجه دون آخر واذا كان له عرضية القوات حيث لم يثبت من وجه كان له معارضة الثبوت فكذلك السببية ليكون السبب ثابتاً على قدر سببه وشبهه الشيء معتبرة بحقيقته فلا يستغنى عن المحل لحقيقته اذ كل حكم عائد الى المحل فشبهته كالحقيقة وبقاؤه كالاتداء في استدعاء المحل ولذا لا يثبت شبهة النكاح في المحارم وشبهه البيع في الحر لان معنى الشبهة قيام الدليل مع تخلف المدلول لما منع فيمنع في غير المحل فاذا فاق المحل بزوال الحل بطل البين (فتجيز الثلاث يبطل التعليق) اي تعلية مهادنة ملحق ما دونها (قال زفر) هذا القسم من السبب (مجازي محض) ليس فيه شبهة الحقيقة لانه فرض للتعليق مثلاً وفرض الشيء غيره فلا يستدعي محلاً ولا حلاً (فلا يبطله) اي تخينه لا يبطل تجيز الثلاث للتعليق ولعدم استدعائه شيئاً منهم صاحب تعليق طلاق المطلقة الثلاث بتزوجها فيقع لورتوجها بعد التحليل فلم يستدع ابتدائه المحل فبقاؤه وهو اسهل اولى واشترط الملك عند ابتداء التعليق بغيره ليكون الجزاء الموقوف على الملك غالب الوجود بالاستصحاب فيحصل تأكيد البراءة المقصود من البين ولا حاجة للتعليق بالملك الى ذلك لتيقن وجوده عند فوات البر بالتزوج مثلاً ومع هذا لا يشترط عند بقائه فلا يبطل التعليق بزوال الملك اتصافاً بان يطلقها ما دون الثلاث فكذلك بزوال الحل بان يطلقها ثلاثاً ثلثاً بعد ما مر ان شبهة العلوية تستدعي المحل كل من قياس

الطبعكم (قوله كذا كونه ايجادا لشرط العلة) تمثيل للسبب المذكور واشارته الى جواز كون هذا القسم شرطاً باعتبار وسبباً باعتبار كحفر البئر كما سيصرح به (قوله والسبب مشبه) اي السبب المحض لا سبب له شبهة العلة تأمل (قوله فاما الحفر) لا يخفى عليك ان الظاهر منه بيان كون الحفر شرطاً فيه شبهة العلوية والمقصود بيان كونه سبباً فيه شبهة العلوية لكنه لا يضر فيه لجواز اجتماعهما فيه باعتبار بن كاسياتي مصرحاً (قوله بطريق التعدى) وهو الحفر في ملك الغير وكذا في طريق العامة (قوله حتى حرمتا عليه) اي جمعاً وانفراداً ما جمعاً فلانه جمع بين الام والبنت واما انفراداً فلان الام صارت ام زوجته الصغيرة المدخول بها ونكاح ام زوجته حرام والبنت صارت بنته الرضاعية (قوله باعتبار رفع المانع والافضاء) فحفر البئر شرط التلف باعتبار كونه رفعاً للمانع اعنى مسكة الارض وسبب باعتبار انتهاء الى التلف اي كونه طريقاً اليه وارضاع الكبيرة شرط الحرمة باعتبار رفع المانع اعنى النكاح وسبب باعتبار الافضاء (قوله لان ارضاع الصغيرة غير معتبر) بخلاف حكم القاضي بالنسبة الى الشهادة فانه وان كان امراً لازماً بعد الشهادة لكنه لا يصح ان يقال انه غير معتبر فهو كالطبيعي للقاضي (قوله وخص باسم المجاز) البناء داخله على المقصور (قوله لان التجوز بقصان الحقيقة) وذلك لان حقيقة السبب هو الافضاء محلاً والماتقى هذا المجموع بانتفاء الجزء الاخير اعنى الحال انتقصت الحقيقة (قوله بالزيادة المكمل) وهو التأثير الزائد على الافضاء محلاً (قوله يكون سبباً مجازياً للجزء) اشارة الى ان قوله للجزء حال من التعليق وما عطف عليه (قوله اسباباً مفضية بالفعل) اي تكون اسباباً حقيقية (قوله وان سلم) كلمة ان وصلية لاشراطية يعنى ان التعليقات المذكورة واليمين بالله اسباب مجازية قبل وجود الشرط والحث وعند وجودهما تكون اسباباً حقيقية واقفاً للشرط والحث شرط لكون تلك التعليقات واليمين اسباباً حقيقية لا سبب ولا علل ولو سلم انهم ما علل عند وجودهما لكن لا يضر كون التعليقات واليمين

التعليق بغير التزوج على التعليق بالتزوج ج. يلزم من عدم اقتضاء الثاني الحل عدم اقتضاء الاول اياه وقياس الحل على الملك في ان لا يشترط عند البقاء فاسداً ما الاول فلان شبهة الثبوت للعلق بالنكاح متمنعة لان ملك النكاح عند الملك الطلاق وحيثه وليس الشيء قبل علة

محمته حقيقة الثبوت فكذلك شبهته فلم يشترط للمعلق بالنسكاح قيام المحل بخلاف المعلق بغيره وأما الثاني فلأن ملك الطلاق مستفاد من ملك
النسكاح ولما استدعي صحة ملك النسكاح المحل لا الملك استدعي صحة ملك الطلاق إياه أيضا فالمتأني لها زال المحل لا الملك (وقال الشافعي)

٤١٢

أسبابا مجازية قبل وجود الشرط والخش وهو المطلوب لكن في كونه من قبيل
تسمية الشيء بما يؤول إليه على تسليم كونه عللا نظرا وعلم أنهم اختلفوا في أن
السبب المجازي ههنا هل هو التعليل أعني أن دخلت الدار فانت طالق أو المعلق
أعني فانت طالق فذهب صاحب المنتخب إلى الأول وهو الظاهر من قول الشارح
أما التعليلات أو ذهب صاحب الكشف إلى الثاني معللا بأن احتمال السببية
عند وجود الشرط للمعلق لا للتعليل وهو الظاهر من قوله رحمه الله كالتطبيق
والاعتناء والنذر المعلقة ومن قوله أيضا وإن سلم أن المعلق ونفس الخش لكن
قوله ونفس الخش خطأ والصواب أن يقول واليمين بدله (قوله وعلى هذا
تحمل عبارة المشايخ) لو قال فيحمل عليه بعبارة تهم لكان أولى واخصر
إذا كان قول المشايخ ظاهرا فيما ذكرنا فيحمل عليه لأن محل العبارة على الظاهر
منها أولى (قوله وله شبهة الحقيقة) أي حقيقة السبب ما يقابل الافتضاء
(قوله وكل شيء) المراد بالشيء ههنا هو الكفارة في اليمين بالله والخزاء في اليمين
بغيره والمراد بالسبب هو اليمين والثابت بالسبب هو البر في اليمين بالله والمنع عن
الدخول مثلاً في نحو أن دخلت الدار فانت كذا (قوله يكون له) أي لذلك
الشيء (قوله فكذا سببه) أقول هذا مما لا حاجة إليه في إثبات المقصود بل
يكفي بيان أن يكون لذلك الثابت سبب شبهة الثبوت تأمل (قوله حق
يصح الإبراء عن القيمة والعين) معنى الإبراء عن العين هو الإبراء عن الضمان
والإفلا الإبراء عن الاعيان لا يصح (قوله ولما) أي للقيمة (قوله قبله)
أي قبل فوات العين (قوله حال قيام العين) قيد لكل من إبراء القيمة والعين
والكفالة والرهن بمعنى لو لم تكن للقيمة شبهة الثبوت حال قيام عين المغصوب لما
صح الإبراء عن القيمة والقيمة ككفالة والرهن عنها حال قيام العين لأن الإبراء
والكفالة والرهن من المعلوم المحض لا يجوز فصحة هذه العتود حال قيام العين
صار دليلا على شبهة ثبوتها (قوله يكون ثابتا من وجه) أي من جهة
الغير (قوله دون وجه) أي من جهة نفسه (قوله كان لهما) أي للكفارة
والخزاء لأنهما سببان يترتب عن فوات البر اليقظة فإذا كان للبر عزيمة القوات

هذا القسم من السبب (سبب بمعنى العلة) لأنه
الموجب في المال (لاهي) لتأخير الحكم إليه
فاستدعي المحل (فلم يجوزاته معلق) للطلاق
والعتاق (بالمالك) بأن قال أن تزوجتك فانت
طالق أو قال أن ملكتك فانت حرة فانه باطل
عنده لعدم الملك عند وجود العلة (وجوز
التكفير بالمالك) (قبل الخش) لجواز التعجيل قبل
وجود الشرط إذا وجد السبب كالكافة يجوز
إذا فها قبل الحول إذا وجد النصاب قلنا
أولاً أن المعلق قبل وجود الشرط بمنزلة جزء
السبب لأن مجموع الشرط والجزء كلام واحد
دال على ربط الشيء بشئ وثبوته على تقدير
ثبوته من غير دلالة على الانتفاء عند الانتفاء
وكل من الشرط والجزء جزء من الكلام بمنزلة
المبتدأ والخبر وجزء السبب لا يكون سببا
واعترض عليه بأن الإضافة أيضا ينبغي أن
تكون مانعة مثل أنت طالق عند واجب بأن
التعليل يمين وهي لتحقيق البر وفيه إعدام موجب
المعلق لا وجوده فلا يكون المعلق مفضيا إلى
وجود الحكم بخلاف الإضافة فانها تثبت
الحكم بالإيجاب في وقته لا يمنع الحكم فيتحقق
السبب لوجوده حقيقة من غير مانع إذا الزمان من
لوازم الوقوع وثانياً أن التعليل مانع للمعلق من
الوصول إلى المحل والأسباب الشرعية لا تصرف
أسبابا قبل الوصول إلى المحل لأنها عبارة
عما يكون طريقا إلى الشيء ومفضيا إليه
واعترض عليه بأنه لما يصل إلى المحل كان ينبغي
أن يلغو كما إذا قال لأجنبيبة أنت طالق
واجيب بأنه لما كان مرجو الوصول لوجود
الشرط والحال التعليل يجعل كلاما صحيحا له
صلاحية أن يصير سببا كشرط البيع حتى لو علق

بشرط لا يرجي الوقوف على وجوده لغا مثل أنت طالق إن شاء الله تعالى (أعلم أن لكل من الأحكام) لماذا كرميا بحث الأسباب وأورد هذا
لبحث بعدهما مصدر بكلمة أعلم تبيها على جلالة قدره هذا الباب في فن الأصول وأنه يجب ضبطه وعلمه لا يكفر عنهم بعضهم من أنه لا عبرة

بالاسباب احصا والاحكام اثباتا ثبت بايجاب اليه تعالى ضرورة ان لا دلالة بنصب الادلة والعلم لنا بانما حصل من الادلة وذلك لانه لا كلام في ان شارع الشرع اتع هو الله تعالى وحده وانه المنفرد بايجاب الاحكام الا انما يضيف ذلك الى ما هو سبب في الظاهر يجعل الله تعالى وجعل الاحكام مرتبة علمية سببية وانسبها على

٤١٣

العباد ليتوصلوا بذلك الى معرفة الاحكام بمنزلة الاسباب الظاهرة على انها علامات وامارات لا مؤثرات وبعض ذلك قد ثبت بالنص والاجماع كالبيع للمالك والقتل للقصاص والربى للحد الى غير ذلك والى ذلك اشار بقوله (سبب ظاهرا) يرتب عليه الحكم على ما مر في مباحث الامر (فلايمان) اي قال بسبب التصديق والاقرار بوجوده ووجدانيته وسائر صفاته على ما ورد به النقل وشهد به العقل هو (حدوث العالم) اي كونه جميع ما سوى الله تعالى من الجواهر والاعراض مسبوقا بعدم وانما يسمى عالما لانه علم على وجود الصانع به يعلم ذلك ولا شك ان وجوب الايمان بايجاب الله تعالى الا انه نسب الى سبب ظاهر تيسر للعباد وقطعا للحجج اهل العباد ان لا يكون لهم تثبيت بعدم ظهور السبب ومعنى سببته للايمان سببته لتبين وجوب الايمان الذي هو فعل العبد لا لوجود الصانع او وحدانيته او غير ذلك مما هو اولى ومؤمن به فان الحادث يدل على ان له محله ما صانع ما قد يعارضها ما هو واجب لذاته قطعاً للتأمل ثم وجوب الوجود ينفي عن جميع السمات وينفي جميع النقص (قبح) الايمان (من الصبي) المميز لتحقيق سببه وهو الافاق والانفس ووجود ركنه وهو التصديق والاقرار الصادر عن النظر والتأمل اذ الكلام في الصبي العاقل وهو اهل لذلك بدليل ان الايمان قد يتحقق في حقه تبعاً لادبوين فلو امتنع صحته لم يكن الا بغير شرعي وذلك في الايمان شمال لانا لا يتحمل عدم مشروعيته احصا (وان لم يتطابق) الصبي (به) اي بالايمان

لعدم التكليف في حقه فيسقط عنه الاداء الذي يحتمل السقوط في بعض الاحوال كما اذا اراد الكافر ان يؤمن فأكرم على السكوت عن كلمة الاسلام (و) السبب (للصلاة الوقت) وقد سبق تحقيقه في مباحث الامر (و) السبب (لنكاح النصاب) لاضاقتها

من وجه اى من جهة نفسه يكون ليكل من الكفارة والجزاء عرضية الثبوت حتى لو تحقق فوات البر فحقق ثبوتها واذا كان اكل منهما عرضية الثبوت ثبت المطلوب وهو اثبات كون اليقين والتعليقات سبباً له شبهة الحقيقة وقوله فكذلك السببية اهـ حدسوز آتد لاحاجة اليه كما مر مثله فان قيل عرضية فوات البر من جهة نفسه مسلم لكن لانسلم لزوم عرضية الثبوت للكفارة والجزاء بهذه العرضية لان ثبوت الجزاء والكفارة متعلق بفوات البر بعد الثبوت لا بالعدم الاصلى بل انما لا يجب الكفارة في الغموس لان عدم البرهنة اصلي بخلاف المنعقدة وعرضية الفوات لا يبرلو ثبتت انما ثبتت من الاصل لان كون البر غير واجب لعينه يقتضي ان تكون عرضية لعدم له من الاصل لا بعد الوجود اجيب عنه بان ذلك مسلم في اليقين بالله تعالى وانكته في التعليق قد ثبت الجزاء عند عدم البر من الاصل كما ثبت عند فوات البر بعد الوجود فانه لو قال ان فعلت امس كذا فامر أنه او عيده كذا وقد كان فعل وقع الطلاق وما نحن بصدده من هذا القليل فعرضية عدم البر على اى وجه كان توجب عرضية ثبوت الجزاء بقدرها ورد بان في هذا الجواب تخصص بعض افراد هذا الجواز بشبهة الحقيقة وهو المتعلق بالشرط لا محض بل الصحيح في الجواب عنه ان كون ثبوت الجزاء آتد متعلقا بفوات البر لا بالعدم الاصلى مسلم لكن كلامنا ليس في ثبوت بل في عرضية ثبوت ولا بعد في ان يكون ثبوت شئ متعلقا بما وعرضية ثبوت به امر آخر ما مسئله الغموس فلانما الاصل للسببية للكفارة والسببية وشبهتها تستلزم الصلاحية (قوله وشبهة الشئ معتبر في حقيقة اهـ) كلام مبتدأ لا يتعلق له بما قبله بل بوطئة المتفرع قوله الا تاتي فتبين الثلاث (قوله ولذا لا تثبت شبهة النكاح في الحرام) وكذا لا تثبت في الرجال والهائم لعدم ثبوت حقيقة (قوله فاذا فات الحمل يزوال الحمل) والمراد بالحمل المالك اي اذلفاته المالك بتخيير الثلاث بطل اليقين اى التعليق لان بطلان اللازم يستلزم بطلان اللازم (قوله يجوز محض ليس فيه شبهة الحقيقة) يعنى ان التعليق ليس تظليفا ولا سببا للطلاق في الطال بالاتفاق بل هو فرض للتطابق والاعتاق مثلا وفرض الشئ غيره وليس له شبهة الحقيقة

١٠٤ ز ن في

اليه مثل قوله عليه السلام ها توارى عشرين اموالكم ولتضاعف الوجوب بشضاعف الذنب في وقت واحد واعتبر الغنى لانه لا صدقة
الا عن ظهر غنى واحوال الناس في الغنى مختلفة فقدرة الشارع بالنصاب الا ان تكامل الغنى يكون بالنماء لينصرف الى الحاجات

٤١٤

المستجدة فيبقى اصل المال فيحصل الغنى ويتيسر

الاداء (والنماء) على هذا التقدير (شرط لوجوب

الاداء) تحقيقا للغنى واليسر لانه امر باطن

فائق مقامه السبب المؤدى اليه وهو الحول

المستجمع للصول الاربعة التي لها تأثير في النماء

بالدر والنسل وزيادة القيمة بتنازل الرغبات

في كل فصل الى ما يناسبه فصارا لحول شرطيا

وتجده تجدد النماء وتجدد النماء تجدد المال

الذي هو السبب فيكون تكرير الوجوب بتكرير

الحول تكرير الحكم بتكرير السبب لا بتكرير

الشرط (و) السبب (لصوم قيل اليوم) اى كل

يوم سبب لصومه (وقيل اليهود) اى شهود

الشهر و قد سبق تحقيقه في مسأله المقيد بالوقت

(و) السبب (لصدقة الفطر رأس مونه) اى يحتمل

مؤونه ونفقته (ويلى عليه) اى يتقدم عليه قوله

شاء او ابنى لقوله عليه السلام ادوا عن قومون

فان عن الانتراعية هم ناداخله اما على السبب

او على محل يكون الوجوب عليه ثم يسرى منه

الى غيره كسرارية الدية من القاتل الى العاقلة

والشأن في محال لان العبد لا مال له فلا يكلف

بوجوب مالى والكافر ليس من اهل الفرية

والفريه ممن يجب له فلا يجب عليه اذ لاخراج على

الخراب واعتراض بان العبد من حيث انه انسان

مخاطب وهذه صدقة فالظاهر انها عليه كالنفقة

والمولى يتوب عنه ولكن في الحقيقة لا وجوب

عليه لانه التحق بالبهمة فيما يملك عليه فعلى

اصل الخلفة الوجوب على العبد وعلى اعتبار

عارض الملوكية الوجوب على المولى ف وقعت

كلمة عن اشارة الى المعنى الاصلى وهكذا نقول

في الصبي والكافر (والفطر شرط) لان وصف

المؤونه في قوله عليه السلام ادوا عن قومون اى

تحمّلوا هذه المؤونه عن وجبت مؤونه عليكم دال على اعتبار الرأس

سبب بقائه يقال مانه مؤونه اذا قام بكفايته والرأس هو الموصوف بالبقاء دون الوقت فعرفنا ان الرأس هو سبب الوجوب كما هو سبب

ايضا لما ذكر من انه فرض محض فلا يستدعى محلا اى ملكا ولا حلا بل انما يقوم

بذمة الخائف ويبقى ببقائها لانها محله فلا يبطل بفوات الملك والحل بتخيير الثلاث

فان قيل انه وان لم يكن سببا في الحال لكن يحتمل ان يكون سببا في المال

بوجود الشرط فينبغي ان يشترط المحل في الحال اى الملك قلنا هذا الاحتمال

لا يوجب اشتراط المحل في الحال بل يكفي به احتمال حدوث الحولية بعده بان يملكه

بوجه وهذا الاحتمال قائم (قوله صح تعليق طلاق المطلقة الثلاث) وكذا

صح تعليق طلاق الاجنبية بان قال لاجنبية ان تزوجتك فانت طالق ثلاثا فانه

يصح هذا التعليق بالاتفاق كما صح للمطلقة الثلاث ان تزوجتك فانت طالق

ثلاثا مع فوات المحل والحل فيهما حتى لو تزوجا بعد التحليل يقع الثلاث فاذا صح

كل من هذين التعليقين ظهر ان تعليق الطلاق بالتزوج ونحوه من سبب الملك لا

يستدعى المحل اى الملك في ابتداءه واذ لم يستدع ذلك في الابتداء فعدم استدعائه

في حال البقاء اولى لانه اهمل من الابتداء ففي قوله لاجنبية او المطلقة الثلاث

ان تزوجتك فانت طالق ثلاثا كما انعقد التعليق ابتداءه حتى مستمر الى زمان التزوج

مع عدم الملك في الحالين (قوله واشترط الملك) جواب لمقدروا تقديره

ظاهر (قوله بغيره) اى بغير التزوج كدخول الدار مثلا يعنى انه اشترط

في تعليق الطلاق بدخول الدار ونحوه بما ليس سببا للملك وجود الملك عند

التعليق حتى لو قال لاجنبية ان دخلت الدار فانت طالق لا يستعبد بل يلغوا وانما

اشترط الملك هنا عند ابتداء التعليق لاحتياج التعليق الى الملك لانه لا بد من

الملك عند وجود الشرط وذلك غير معلوم فلا بد من وجود الملك في حال الابتداء

ليستدل بوجوده في الحال على وجوده حال وجود الشرط بالاستصحاب

اذ الظاهر في كل ثابت بقاؤه وهذا لان الجزء لا بد ان يكون محققا وذلك بان يكون

متيقن الوجود عند وجود الشرط او غالب الوجود وذلك بان يكون في الملك

او معلقا بالملك ولذا لم يحتج الى الملك حال ابتداء التعليق في المعلق بالملك لتيقن

وجوده عند وجود الملك (قوله ومع هذا) اى مع اشتراط الملك حال تعليق الطلاق

بغير التزوج لا يشترط الملك عند بقائه حتى لو قال لامرأته ان دخلت الدار فانت

طالق

طالق

طالق

طالق

طالق

طالق

طالق

طالق

طالق

طالق

طالق

وجوب النفقة والوقت شرطه والحكم قد يضاف الى الشرط مجازا (و) السبب (للعج البيت) اي الكعبة شرفها الله تعالى بدليل الاضافة في قوله تعالى والله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا فلم يجب الامر (و) الوقت والاستطاعة) اي

٤١٥

سببين اذ لا اضافة اليهما ولا تكرر بتكرار الوقت مع صحة الاداء بدون الاستطاعة كما في الفقير بل الوقت (شرط الجواز) اي جواز الاداء (و) الاستطاعة شرط (الوجوب) اي وجوب الاداء اذ لا جواز بدون الوقت ولا وجوب بدون الاستطاعة (و) السبب (للعشر والخراج الارض النامية تحقيقا) في العشر (وتقديرا) في الخراج يعني ان سبب كل منهما هو الارض النامية لانها سبب للعشر بالنماء الحقيقي وللخراج بالنماء التقديري وهو يتمكن من الزراعة والانتفاع وذلك لان العشر مقدور بحسن الخراج فلا بد من حقيقة منه والخراج مقدور بالدرهم فيكفي النماء التقديري (وادول) اي العشر (مؤونة فيهما معنى العباداة والثاني) اي الخراج (مؤونة) ايضا لكن (فيها معنى العقوبة) يعني ان كلاهما مؤونة الارض حتى لا تعتبر فيهما الاهلية الكاملة لان الله تعالى حكم بقاء العالم الى الحين الموعود وذلك بالارض وما يخرج منها فيجب عمارتها والنفقة عليها كالعبيد والدور والدواب وعمارتها بجماعة المسلمين فان المقاتلة مبرورون مظاهرا لانهم يذبون عن الدار ويصونونها من الاعداء الكفار فوجب الخراج لهم ليتكفوا من اقامة النصره والفقراء يعمرونها باطنانهم الذين بهم يستنزل النصر على الاعداء فوجب العشر لهم كفاية لهم فيكون الاتفاق على الفريقين اتفاقا على الارض تقدير او هو معنى المؤونة ثم في العشر باعتبار النماء الحقيقي معنى العباداة لانه يصرف الى الفقراء ولان الواجب جزء من النماء قليل من كثير بمنزلة الزكاة وفي الخراج باعتبار النماء التقديري معنى العقوبة حيث اكتفي

طابقا ثلاثا ثم طلقها ثلاثا يكون التعليق الاول باقيا بعينه حتى لو عادت اليه بعد زوج آخر ثم دخلت الدار يقع الثلاث عنده لا عندنا (قوله بزوال الملك اتفاقا) يعني لو قيل لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق ثلاثا ثم طلقها واحدة او اثنين قبل الدخول وخرجت من العدة وبانت بواحدة او اثنين لم يبطل التعليق السابق حتى لو تزوجها ثم دخلت الدار نزل التعليق السابق وعلق بثلاث واما لو دخلت الدار بعد انقضاء العدة قبل تزوجها التحلت اليين بوجود الشرط ثم لو تزوجها ودخلت الدار لا يقع الثلاث لعدم بقاء التعليق السابق باخلاله بوجود الشرط والملاك ليس بشرط في انحلال اليين (قوله كل من قياس التعليق بغير التزوج اه) وحاصل الجواب ان كلا من القياسين مع القارق وفيه نظر وهو ان زفر لم يثبت عدم انقضاء التعليق بغير التزوج المحل بالقياس على التعليق بالتزوج بل جعل عدم انقضاء كل من هذين التعليقين المحل من فروع كور التعليق سببا مجازيا محض بلا شبهة الحقيقة معلا بان التعليق مطلقا فرض للتطليق مثلا وفرض الشيء غيره ثم اجاب عما يرد عليه بان الملك شرط عندك ايضا في ابتداء التعليق بغير التزوج وان لم يكن شرطا في التعليق بالتزوج فلا يصح قولك ان التعليق مطلقا لا يستدعي المحل بقوله واشترط الملك اه وحاصله ان اشترط الملك عند ابتداء التعليق بغير الملك ليس لاحتمال التعليق الى المحل بل ليستدل به على وجود الملك عند وجود الشرط بطريق الاستصحاب وعلى تقدير ثبوت هذا القياس توضح قوله اما الاول اذ ان تعليق الطلاق بالتزوج او النكاح او الملك انما يصح وان عدم المحل في المحال لان ذلك الشرط اعني التزوج ونحوه في حكم العلة لان ملك الطلاق مستفاد من التزوج فكان التزوج علة العلة وكان له شبهة العلية له وتعليق الحكم بحقيقة العلة يبطل الايجاب لعدم القائمة حتى لو قال لعبد ما ان اعتقتك فانت حر وزوجته ان طلقتك فانت طالق كان لغوا فاذا كان التعليق بحقيقة العلة يبطل الايجاب فكان التعليق بشبهة العلة يبطل شبهة الايجاب اعتبارا للشبهة بالحقيقة ولا يبطل اصل التعليق لان الشبهة لا تقاوم الحقيقة فصار كونه معلقا بشبهة

بمجرد يتمكن لما فيه من الاشتغال بالزراعة والاعراض عن الجهاد الا الصغير والكبير والاقبال على المبعوض المذموم بلسان الشرع والدنو من رأس الخطيئات وهذا امر يصلح سببا للذلة والصغيار وضرب مما هو بمنزلة الجزية كذا قالوا اقول فيه بحث اما اولافلان

الخراج لا يجب ان يكون بالزراعة واما ثانيا فلان سبب العقوبة مشتركة بينه وبين العشر فوجه تخصيصها بالخراج اعلم ان الارض اصل
والنماء وصف وتنع فيكون كل منهما باعتبار الاصل مؤثمة وباعتبار الوصف العشر عبادة والخراج عقوبة ولذلك حكم بكون سبب العشر

٤١٦

الارض النامية دون الحاصل النامي كما في الزكاة
(ولذا) اي لاشتغال العشر على معنى العبادة
والخراج على معنى العقوبة (لم يجمعها) اي العشر
والخراج في سبب واحد هو الارض النامية
وعند الشافعي يجب العشر من الارض
الخراجية وان لم يجب الخراج من الارض
العشرية وذلك لان سبب الخراج عنده الارض
وسبب العشر الخراج من الارض (في السبب
لإظهار ارادة الصلاة) لترتيبها عليها في قوله
تعالى اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا اي اذا اردتم
القيام اليها ومثل هذا مشعر بالسببية (والحدث
شرط) لوجوب الطهارة لان الغرض من الطهارة
ان يكون الوقوف بين يدي الرب بصفة الطهارة
فلا يجب تحصيلها الا على تقدير عدمها وذلك
بالحدث فيوقوف وجوب الطهارة على الحدث
فيكون شرطاً وهذا لو تراضى من غير وجوب
كما لو تراضى قبل الصلاة واستدام الى الوقت
تجاوزت الصلاة بها لان المعتبر في الشرط هو
الوجود عند اول يقصد وليس الحدث سبباً
لان سبب الشئ ما يقضى اليه ويلازمه والحدث
يزيل الطهارة عيناً فيها (و) السبب (للمعروف
واقعوبات والكفارات مما ينسب اليه من
سرقة وقتل وامرأ ثنتين الخطر والاباحة)
يعني ان السبب يكون على وفق الحكم فاسباب
الحدود والعقوبات المحضة محظورات محضة
مكافئة والسرقة والقتل واسباب الكفارات
لما في سبب معنى العبادة والعقوبة تكون امراً
داً ثرايين الخطر والاباحة مثل القطر في رصقان
من حيث كونه يلاقي فعل نفسه الذي هو ملوك
للمصباح ومن حيث انه اجتناباً على العبادة
محظور وكذا الظهار والقتل الخطأ وصعيد الحرم

العلة مانعاً بطريق المعارضة عن ثبوت شبهة وقوع الجزاء وبوت شبهة السببية
قبل وجود الشرط ويبان المعارضة ان التعليق باعتبار كونه سبباً مجازياً شيئاً
بالحقيقة يقتضي ثبوت شبهة وقوع الجزاء في الحال قبل وجود الشرط وثبوت
شبهة وقوع الجزاء في الحال يقتضي المحل في الحال وكون الشرط اي التزويج
في معنى العلة يقتضي عدم المحل وعدم ثبوت شبهة وقوع الجزاء في الحال لانه
يقتضي بطلانه لكونه معقلاً بما هو عليه وقوع الطلاق فاذا تعارضوا امتنع ثبوت
شبهة وقوع الجزاء في الحال بطريق المعارضة لم يشترط قيام محل الجزاء في الحال
لزوال المعنى الموجب له اعني ثبوت شبهة الوقوع في الحال ففي التعليق مجرّد اعني
الشبهة ومحل ذمة الخالف فيبقى سبباً ما اذا وجد الشرط المحل الجزاء أو بطل
اليين بخلاف الماء بقية النكاح نحو دخول الدار فانه ليس له شبهة العلة للطلاق
فلا يبطل بطريق المعارضة ومقتضى التعليق اعني ثبوت شبهة وقوع الجزاء
في الحال فيعمل التعليق على اعني ثبوت شبهة وقوع الجزاء في الحال ويلزمه المحل
في الحال (قوله ولما استدعي ملك النكاح المحل) اي محل المحل للنكاح
ولهذا حرم نكاح المحارم واليهائم والرجال (قوله اياه) اي المحل (قوله ايها)
اي لجهة الطلاق (قوله سبب بمعنى العلة) اي سبب في الحال على ما هو
مذهبه وقوله لانه الموجب في المآل لانه لكونه بمعنى العلة لان الايجاب من لوازم
العلة تلازم لوازم السبب لان السبب هو المنفصل لا الموجب وفيه نظر لان المعتبر
في العلة هو الايجاب الحالى لا المآل في فلا يصح علة لكونه بمعنى العلة ثم الظاهر منه
ان محل النزاع بين الشافعي والشافعي هو التعليق اي فانت ظالم في ان دخلت الدار
فانت طالق مثلاً لا التعليق وبه صرح صاحب الكشاف لكن المختار عند
المحققين ان محل النزاع هو التعليق ومن جوابنا الا في ذكره (قوله لتأخر الحكم
اليه) لوترك قوله اليه لسكان اولي لعدم سبق مرجع الضمير اعني وجود الشرط
الانهم الا ان يرجع الى السبب او الى المآل بتكلف (قوله فاستدعي المحل)
اي اذا كان سبباً في الحال بمعنى العلة استدعي المحل (قوله قلنا الاولاه) لا يخفى
عليك ان الظاهر منه ان محل النزاع عند الشافعي هو التعليق لا التعليق والظاهر من

الجواب

ونحو ذلك فان في كل كلمة وجه من الخطر والاباحة بخلاف مثل الشرب والزنى فانه يلاقي حراماً محضاً (و) السبب (شريعة المعاملات
البقاء المأثور) يعني ان ارادة الله تعالى بقاء المعالم الى حين علمه ومنه ما قد رده سبب الشريعة البيع والنكاح ونحو ذلك توضيحه ان الله تعالى

قد راعى هذا النظام المنوط بشيوع الانسان بشياع الى قيام الساعة وهو مبني على حفظ الاشخاص اذ بهما شياع النوع والانسان الشرط
اعتدال من اجبه يفتقر في البقاء الى امور صناعية في الغذاء والملابس والسكن وذلك يفتقر الى مساواة ومشاركة بين افراد النوع

٤١٧

تم يحتاج للتواصل والتواصل الى ازدواج بين
الذكور والاناث وقيام بالمصالح وكل ذلك
يفتقر الى اصول كلية مقررة من عند الشارع
بها يحفظ العدل والنظام بينهم في باب
المساكنات المتعلقة ببقاء النوع والمساكنات
المتعلقة ببقاء الشخص اذ كل واحد يستحق
بما يلائمه ويغضب على من يراجه فيقع الجور
ويختل امر النظام فلهذا السبب شرعت
المعاملات (و) السبب (الاختصاصات
الشرعية التصرفات المشروعة كالبيع
والنكاح ونحوهما) قد سبق ان من الاحكام
ما هو اثر فعل العبد كالمالك في البيع والمحل
في النكاح والحُرمة في الطلاق وهذه تسمى
الاختصاصات الشرعية فسيبها الافعال التي
هي آثارها وهي التصرفات المشروعة
كالايجاب والقبول مثلاً فالخامس ان الفقه
هو العلم بالاحكام الشرعية العملية على
ما سبق فهي امان تعلق بامر الآخرة وهي
العبادات او بامر الدنيا وهي امان تعلق ببقاء
الشخص وهي المعاملات او ببقاء النوع
باعتبار المنزل وهي المساكنات او باعتبار
التأدين وهي العقوبات (واما الشرط فهو)
لغة العلامة اللازمة ومنه اشراط الساعة
والشروط للصكولة وشرها (ما يتوقف عليه
الوجود) معناه ان شرط الشيء ما يتوقف
عليه ثبوته وحصوله لا وجوبه فحينئذ لا يرد
ان الشرط قد يكون شرطاً للوجوب فان
الموقوف ثمة ثبوت الوجوب ايضا لنفسه
(بلا تأثير) في ذلك الشيء خرج به العلة (ولا) انقضاء
اليه (خرج به السبب) (وهو) اي الشرط (اما)
شرط (محض وهو ما لا يلاحظ فيه صحة الاضافة)

الجواب من قبلنا هو العكس فينزح الى كون النزاع نقضاً في هذا الجواب تحقيق
لا الزام لان الشافعي لم يقل ان الحكم في مجموع الشرط والجزاء بل الحكم عنده
في الجزاء والشرع قيد خارج عن الكلام تأمل (قوله بان الاضافة ايضا)
اي مثل التعليق حاصل الاعتراض ان التعليق لما كان مانعاً عن انعقاد العلة حالاً
كان ينبغي ان تكون الاضافة ايضا مانعة عن انعقاد العلة (قوله
لا وجوده) عطف على اعدام (قوله من لوازم الوقوع) اي لامن
لوازم الايقاع (قوله يجعل الله تعالى) اشارة الى ان اسباب الشرائع
جعلية لا استقلالية (قوله ونجعل الاحكام) عطف على قوله اضيف
(قوله مسبوقاً بالعدم) اي سبباً زمانياً لا ذاتياً وتحقيق هذا البحث مذكور
في شرحنا على ما رتبناه في الكلام (قوله سببية لنفس وجود الايمان)
هكذا وقع في النسخة التي عندنا وقد وقع في اكثر النسخ وجوب الايمان قات
النسب ما في النسخة التي عندنا لان حدوث العالم انما يكون سبباً لوجود
الايمان اعني التصديق بوجود الباري ووحدايته وسائر ما يجب التصديق به
لا لوجوبه كما لا يكون سبباً لوجود الباري ووحدايته وغير ذلك من المؤمن به وانما
السبب لوجوب الايمان هو الامر به وذلك لان الحدوث انما يقضي الى التصديق
بوجود المحدث لا الى وجوب التصديق به ويدل على صحة هذه النسخة قوله
السابق فالسبب للتصديق والاقراء بوجوده ام حيث لم يقل لوجوب التصديق
فان قيل ان المقصود بيان اسباب الاحكام الشرعية والحكم الشرعي هو الوجوب
لا الوجود قلنا نعم الا ان وجود الايمان ~~حكم~~ من احكام الشرع كوجوبه
(قوله قطعاً للتسلسل) حاصل الدليل ان كل حادث لا بد له من محدث فلا يخلو
ان يكون ذلك المحدث نفسه او جزءاً او امر خارجاً عنه والاول والثاني باطل
والا لزم كون الشيء الواحد له معلول وهو باطل لازوم تقدم الشيء على نفسه
فتعين الثالث وذلك الامر الخارج لا يجوز ان يكون حادثاً والانتقل الكلام
اليه فيلزم الدور او التسلسل ثبت انه قديم واجب بالذات (قوله وقد سبق تحقيقه
في مباحث الامر) اي في اول تقسيم الامر المقيّد بالوقت (قوله لانه

في

ز

١٠٥

اي اضافة الحكم اليه كما في الاله (او الافضاء) اي افضائه الى الحكم كما في السبب فيخرج به السبب (بل مجرد توقيفه) اي توقف الحكم
كافي الشرط الحقيقي (او توقفه) (اي افضاءه) اي افضائه الى الحكم (عليه) كافي الشرط الجعلي (وهو) اي الشرط المحض فبمعان الاقول

(حقيق) بتوقف عليه الشيء في الواقع او يحكم الشرع حتى لا يصح الحكم بدونه اما اصلا (كالشهود) للشكاح (او) الاعداء تعذر مثل
الظنارة للصلاة (الشأن) (جهلي) يعتبره المكاتب ويدل على عليه تصرفاته (كالكلمة) اي كلمة الشرط (ويسمى الشرط صيغة) فهو

٤١٨

لا صدقة (اه) هذا على السببية بخلاف الوجهين السابقين فانهما على العلم
بالسببية (قوله فصار الحول شرطا) اي شرطا لازكا لان سبب الشرط
شرط لذلك المشروط ايضا تأمل (قوله وتجدد النماء تجدد المال الذي
هو السبب) لان السبب هو المال بوصف النماء والمال بهذا النماء غيره بذلك النماء
فيكون تكرر الوجوب بتكرر الحول تكرر الحكم بتكرر السبب لا بتكرر الشرط
فلا يرد النقض على الوجه الثاني من الدليلين المذكورين بانه قد يتكرر الوجوب
بتكرر الشرط ايضا (قوله فان عن الانتزاعية اه) والذي ظهر منه ان كلمة
عن الانتزاع سواء دخلت على السبب او على المحل وليس كذلك بل هي للانتزاع
اي للانتزاع الحكم فيما اذا دخلت على السبب وللدلالة على وجوب حكم على
محل فيما اذا دخلت على محل على ما هو الفاسد من التلويح حيث قال وعن اما
الانتزاع الحكم عن السبب اولان يجب عليه فيؤدي عنه كافي العاقلة انتهى
واوضحه في التلويح بان كلمة عن تدل على انتزاع الشيء وانفصاله عنه لانها لا بعد
والجواز فاذا وقعت صلة فلا دأفهي بحكم الاستقراء اما ان تكون الانتزاع الحكم
عن السبب كما يقال ادى الزكاة عن ماله والخراج عن ارضه او كونه للدلالة
على ان ما وجب على محل قد اداء عنه غيره كانه نائب عنه كما يقال ادى العاقلة
الدية عن القاتل (قوله والثاني محال لان العبد اه) يعني ان محل الحديث على
المعنى الثاني محال لانه يقتضي الوجوب على العبد والكافر والفقير الذين يكونون
في مؤونة المكلف ضرورة دخولهم فيمن يكونون وهذا باطل لان العبد لا مال له
والكافر ليس من اهل القرية والفقير من يجب له فلا يجب عليه (قوله فيما
يالك عليه) بصيغة التمجيد والمراد بما يالك عليه رقبته لانها مملوكة للمولى
كالهائم (قوله فوقع كلمة عن اشارة الى المعنى الاصل) فيلزم ان تكون
داخله على المحل فلا يكون الثاني محالا (قوله في الصبي والكافر) قال
في التلويح واما الكافر فخارج عقلا لانه ليس من اهل القرب انتهى فعلى هذا
عطف الكافر على الصبي ايسر كما ينبغي بل فاسد لانه يقتضي الوجوب على الكافر
وعلى ما ذكره في التلويح يكون اشارة الى مذهب الشافعي من انه لا تجب صدقة

القطر

ان تزوجتك فانت طالق (او لا تنها) اي
كلمته بان يدل الكلام على التعليق دلالة كلمة
الشرط عليه مثل المرأة التي اترججها كذا لانه
في معنى ان تزوجت امرأة فهي كذا باعتبار
ان ترتيب الحكم على الوصف تعليق له
كالشرط (ويسمى الشرط دلالة وهذا) اي
الشرط دلالة (يختص بغير المعين) لان معنى
الشرط انما يستفاد من الابهام بخلاف
الشرط صيغة فانه يجري في المعين وغيره
(واما) شرط (في حكم العلة وهو ما لا يعارضه
علة تصلح لاضافة الحكم اليها) فيضاف اليه
(كقوله البئر) في الطريق او في ملك الغير (وشق
الرق) اذا كان فيه مانع (وقطع جبل القنديل)
فان كلاهما شرط لانه رفع المانع وليس فيها
علة صالحة للحكم لان السقوط والسيلان
والثقل طبع لا اختيار فيه بخلاف ابقاعه نفسه
فانه صالح لاضافته الى الاختيار والشيء سبب
اقرب من الشرط لكنه مباح لا يصلح ترتيب
ضمان العبد وان عليه مع انه غير واجب (واما وضع
الجو واشراع الجناح وترك الحائط المائل بعد
التقدم) الى صاحبه فان ذلك كاف والاشهاد
لاحتياط الاثبات ان اكرر كافي الشفعة (فاسباب
ملحقة بالمال) لان شيئا منها ليس يرفع المانع
بل امور ربوتية منفية فان عدم الجريس بمانع
من الملاك بالسقوط في ذلك الموضع لجوازه
بسبب آخر بخلاف عدم البئر فانه مانع من
السقوط في قعرها وكذا غيرها واما شرط
في حكم السبب (وهو سابق) احتراز عن
الشرط التعليق (اعتراض بينه وبين الحكم فعل)
فاعل (مختار) خرج به نحو سيلان المائع اذ لا
اختيار فيه (غير متسبب اليه) خرج به ما اذا فتح

باب القفص على وجه نظر الطائر فخرج فانه ليس في معنى السبب بل في معنى العلة ولهذا يضمن (كل قيد العبد) حتى ابقى حيث
لا يضمن اصاحبه لانه في حكم السبب لان الشرط المحض متأخر عن صورة العلة والسبب يتقدمها لان العلة متوسطة بينهما

وبين الحكم فيكون متقدما لاحالة نقل القيد لما كان متقدما على الابق الذي هو علة التلّف كان شرطا في معنى السبب لافي
معنى العلة لان العلة هي متقدمة غير ضافة الى السبب ولا حادثة به بخلاف سوق الدابة واما اذا امر عبد الغير بالابق فابق فانه
يضمن شاء على ان امره اسنة عمال للعبد وهو

٤١٩

غصب بمنزلة الاستخدام (وقح) باب (قصص)
(او) باب (اصطبل) حتى خرج الطير او الدابة حيث
لا يضمن لان كلاهما في حكم السبب ايضا لما
سبق كذا قيل وفيه بحث وهو ان وجوب
تأخر الشرط عن صورة العلة انما هو في التعليق
لا التحقيق كالشهادة في النكاح والطهارة
في الصلاة والعقل في التصرفات فالاول ان
يقال ان كلاهما شرط في حكم السبب امانه
شرط فلانه دفع المانع واما انه في حكم السبب
فلوجوده معنى الافضاء فيه بالانقل التاخير (واما
شرط استأجر) اي صورة التوقف عليه في الجملة
(لاحكام) اي لا معنى لعدم اضافة الحكم اليه
ثبوتاً عنده (كأول شرطين علق بهما الحكم)
شعوان دخلت هذه الدار وهذه الدار فانت
طالقي فاقول الشرطين بحسب الوجود بشرط استأجر
التوقف الحكم عليه في الجملة لاحكام عدم تحقق
الحكم عنده فان دخلت الدارين وهي
في نكاحه طلقت اتفاقا وان ابانها فدخلت
الدارين او دخلت احدهما فابانها فدخلت
الاخرى لم تطلق اتفاقا وان ابانها فدخلت
احدهما ثم تزوجت فدخلت الاخرى فطلق
عندنا لان اشتراط الملاك حال وجود الشرط
انما هو لصحة وجود الجزاء لا لصحة وجود
الشرط بدليل انها لو دخلت الدارين في غير الملاك
المحلت اليدين والابقاء اليدين لان محلاها
الدسة فمبني بقائها فلا يشترط الاعداد الشرط
الثاني لانه حال نزول الجزاء المقترن الى الملاك
(واما) شرط هو علامة وهو ما يظهر ويدين
(فحق نفس العلة مع خفاها) او يظهر فحق
(صحتها) اي العلة (معها) اي مع خفاها لان

الاعتراف عن عبده النكاح عنده (قوله والوقت شرطه) بالنصب عطف
على الرئيس (قوله والحكم قديضاف الى الشرط مجازا) جواب عن سؤال
مقدرة تقريره ان الحكم قديضاف الى القطر كالمال صدقة القطر والاضافة من
امارات السببية فيكون القطر سببا لشرط فاجاب بانها مجاز (قوله اي
وجوب الاداء) انما اضاف الوجوب الى الاداء دون الحج لانه لو كانت
الاستطاعة شرطا لوجوب الحج نفسه لزم ان لا يقع حج من لا يستطيع عن الغرض
يشاء على انه لا يجوز الاداء قبل اهل الوجوب فاضاف الى الاداء دفعها لهذا
(قوله والخارج مقدّر بالدرهم) والمراد به الخارج الموظف لان خراج المقابلة
يتعلق بالخارج كالمسح (قوله حتى لا يعتبر فيه ما الاهلية الكاملة) وانما
وجب العشر والخارج في ارض الصبي بالاتفاق (قوله لان الله تعالى) شروع
في بيان كون الارض السامية سببا للعشر والخارج (قوله والنفقة عليها)
اي على الارض وقوله كالعبيد اذ قيل انه تميل لنفقة الارض اقول الظاهر من
قوله وعما رتبها بجماعة المسلمين الى آخره انه تشبيه للوجوب المستفاد من قوله
فتجب عمارتها والنفقة عليها لا تميل كما ذكره ذلك القائل وذلك لانه بيان لعمارتها
ونفقتها (قوله يذوبون عن الدار) قال في المصباح ذب عن حرمة ذباحي ودفع انتهى
فعلى هذا الوقال يذوبون الدار ويصونونها من الاعداء اسكان اولي (قوله لانه يصرف
الى الفقراء) من قبيل الاستدلال بالاثرة على المؤثر لان الصرف الى الفقراء
يؤثر في كونه عبادة وقوله ولان الواجب دليل ثاب لكونه عبادة وقوله بمنزلة
الزكاة الظاهر من كلامه انه متعلق بالدليل الثاني قلت انه متعلق بكل من الدليلين
كل في الكشف حاصله ان في العشر معنى العبادة بوجهين احدهما انه بمنزلة الزكاة
في كون مصرفه الفقراء والثاني في كون الواجب جزءا من المال الخارج الموجود
قليلا من الكثير (قوله لما فيه من الاشتغال بالزراعة والاعراض ام)
لو قال لما في الاشتغال بالزراعة من الاعراض ام اسكان صوابا على ما وقع في
التلويح وغيره توضيحه ان سبب وجوب الخراج هو الارض كما تقدم وسبب وضعه
على الارض هو الاشتغال بالزراعة فان الامام اذا فتح بلدة غنوة واقراها لها

اضافة توضيحه ان علامة الشيء معرفة وانما يحتاج الى المعرف ما فيه نوع خفاء كما جعل التكبير علامة قصد الانتقال في الاركان
لشرط الحكم اذا كان مظهرها لتحقيق نفس العلة مع خفاها لان الواجبة صفتها للخفاء فيها يسمى شرطا وهو علامة اما كونه شرطا

فتوقف تحقق الحكم على تحقق العلة الموصوفة الموقوفة عليه والموقوف على الموقوف موقوف وأما كونه علامة فلا نه في الحقيقة بشرط تحقق العلة لا الحكم مع انه مظهر مثال ما كان مظهرا لنفس العلة (كالولادة) المظهرة للعلق الذي هو علة (لأنه عندهما حق

٤٢٠

ولم يسألوا واشتغلوا بالزراعة وضع على رؤسهم الجزية وعلى أراضيهم الخراج فكان سبب وضعه الاشتغال بالزراعة وهو سبب الدل في الشرع لما في الاشتغال بالزراعة من عمارة الدنيا والاعراض عن الجهاد وهما من عادة الكفار كذا في الكشف (قوله أما الولاء) والجواب عنه ان الكلام في حال ابتداء وضع الجزية على أراضي الكفار وهم في أكثر احوالهم واقعاتهم مشغولون بالزراعة والحكم مبني على الأكثر (قوله فما وجه تخصيصها) اعلم وجهه ان سبب الخراج هو الزراعة مع الاعراض عن الجهاد الاكبر لا مطلق الزراعة فلا يشترط سبب العقوبة بينهما لان زراعة المسلم ليست كذلك (قوله ولذلك حكم) اي وان يكون الارض أصلا وانما اي المال النامي وعفا وتبع احكم يكون سبب العشر والخراج الارض النامية لا المال النامي كما كان السبب في الزكاة المال النامي (قوله والسبب للظاهرة ارادة الصلاة) قيل هو القيام الى الصلاة اظاهرها الآية وقيل هو الحدث وقيل هو الصلاة وقيل وجوب الصلاة والحق انه ارادة الصلاة بشرط الحدث المذكور الشارح ومعنى الآية ان اردتم القيام الى الصلاة محدثين (قوله لما فيها) اي في الكفارات (قوله او باعتبار التمدن) اي التجمع والتخاذ المدينة والمدينة هو الجامع (قوله لغة العلامة اللازمة) قال في القاموس الشرط الزام الشيء والزامه في البيع وشحوه كالشرطة بجمع على شروط وبالتحريك العلامة بجمعه اشراط انتهى وقال في المصباح وجمع الشرط بالسكون شروط مثل فلس وفلس والشرط بفتحين العلامة والجمع اشراط مثل سبب واسباب ومنه اشراط الساعة انتهى ومنه ظهر الخلل في كلام الشارح فان قوله العلامة اللازمة ومنه اشراط الساعة يقتضي ان يكون الشرط ههنا بفتحين وقوله وللشروط للسكون يقتضي ان يكون بالسكون على مظهر من كلام القاموس والمصباح حيث جعل الاشرط جمع الشرط بفتحين بمعنى العلامة والشروط جمع الشرط بالسكون ثم اظاهر من كلامهم ان المراد بالشرط ههنا ما هو بالسكون بمعنى الالزام لا ما هو بالفتح بمعنى العلامة (قوله قد يكون شرطا للوجوب) كالوقت فانه شرط

لوجوب

فلان العلم بوجوب الرجوع توقف على العلم بصفة علته الموقوفة على العلم بالاحصان واما انه علامة فلا نه معرف لصفة العلة واما ان المراد بالاحصان شرطا هو علامة لا شرطا محضا (فلا يصح من رده) اي الاحصان (انما هو مطلقا) اي سواء

الابتداء) اي النسب (بشهادة اقبالة بها) اي بالولادة (مطلقا) اي سواء وجد حبل ظاهر او فراس قائم او اقرار من الزوج بالحبل او لا فانها قالا المعتدة اذا جاءت بولد فانكر الزوج الولادة فنهدت القابلة بالولادة ان النسب يثبت بشهادتها وان اتفقت الامور الثلاثة لان الولادة شرط بمعنى العلامة فان بها ينظم ما كان موجودا في الرحم فكان ثابت النسب منه من حين وجد فلم يكن النسب مضافا اليها وجوبا ولا وجردا قبل شهادة النساء عليها كما في غير هذه الحالة قال (ادمام) ابو حنيفة الولادة (شرط محض) للنسب في حقنا لاننا نبني الحكم على الظاهر وان كانت بمنزلة العلامة في حق من يعرف الباطن فما كان باطنا يجعل كالمعذور الى ان يظهر بالولادة كالخطاب النازل جعل كالمعذور في حق من لم يولم واذا صار النسب مضافا الى الولادة في حقنا (فلا تثبت) الولادة (الابحجة كاملة) كما ان النسب كذلك وهي رجلان اورجل وامرأتان بخلاف ما لو كان الفراس قائما لانه سبب للنسب قبل الولادة وكانت الولادة معرفة محضة وكذا اذا كان الحبل ظاهرا او اقرار الزوج بالحبل لانه قد وجد دليل قيام النسب وكانت الولادة معرفة محضة (و) مثال ما كان مظهرا لصفة العلة (كالاحصان) المظهر لصفة الزنى التي هو بها علة (للرجم) وهي كونه بين مسلمين مستوفيين للذة الجماع بعد ان حصل ايضا الدخول بنكاح صحيح فان تلك الصفة هي الداعية الى استحقاق مثل هذه العلة المعقوبة الفضيحة بعد كمال اهليتها والاحصان ملزم فيستدل به على ثبوتها اما انه شرط

ربعة واسم شهود الزنى او وحدهم قبل القضاء او بعده لان العلامة لا يضاف الحكم اليها الا وجوباً ولا وجوداً فلا يجوز خلقتها عن
 العلة اصلاً (واما العلامة) وهي لغة الامارة كالميل والمثارة واماً شرعاً (هاهنا عرف الحكم به بالاتفاق وجوب ووجوده وهي اما محض)
 اى خالص عن شوب الاقسام الباقية دال على

٤٢١

لوجوب الاداء (قوله لا نفسه) والالزام ان يكون للوجوب وجوب فان الوقت
 مثلاً لو كان شرطاً للوجوب نفسه لزم ان يكون لوجوب الاداء وجوب آخر
 (قوله او توقف انعقاد علقته) اشارة الى ان التعليق بالشرط يمنع انعقاد
 العلة بالذات عندنا لا الحكم نفسه كما هو مذهب الشافعي على ما تقدم بيانه
 في آخر بحث الاستثناء (قوله اى الشرط) اى ما يطاق عليه اسم
 الشرط لما عرف الشرط لغة وشرعاً شرع في تقسيمه وهو خمسة بالاستقراء على
 ما سيأتى مصرحاً الاول شرط محض وهو على ما عرفت المصنف ما لا يلاحظ فيه
 صحة اضافة الحكم ولا افضاؤه بل مجرد توقفه او توقف انعقاد علقته عليه فقد
 عرفه بتعريف يشمل الشرط المحض الحقيقي والجعلى ثم ذكر كلا منهما بما به
 وجعل الحقيقي اعم من الحقيقي النفسى الامرى وما كان بحكم الشرع ثم
 مثل ما كان بحكم الشرع بمذاهب وقد جعل بعض الفقهاء ما كان بحكم الشرع
 من الشرط الجعلى ولم يفرق بينه وبين ما كان يجعل العبد ولو كان يصطلح على
 ما يشاء ثم الشرط الجعلى على اصطلاح المصنف قد يعرف بصيغة الشرط
 كدخول حرف الشرط وقد يعرف بدلالة كلمة الشرط كالوصف في غير المعين
 كما مثلها الشارح واختلفوا في ان صيغة الشرط هل تنفك عن معناها ولا تنفك
 قال شمس الاثمة السرخسى ونحو الاسلام وصاحب المغنى لا تنفك اذ الحقيقة
 لا تنفك عن معناها وقال القاضى الامام ابو زيد وغيرهما انها قد تنفك عن معناها
 اذا خرج من خرج العادة والعرف لا يخرج الشرط كقوله تعالى وكانوا هم ان علمتم
 فيهم خير افانه مذكور على العادة دون الشرط اذ الغالب ان الانسان انما يكتب
 عبده اذا علم فيه خيراً الا ان علم الخير فيه شرط على سبيل الحقيقة لجواز الكتابة
 ولهذا تجوز الكتابة بدون علم الخير فيه ولو كان شرطاً لما جازت بدونه قال فخر
 الاسلام وكذا لا تنفك دلالة الشرط عن مدلوله كما لا تنفك صيغة الشرط عن
 معناها اذ الدلالة كالمهارة في حق اثبات الحكم فتعتبر بصريح الشرط وعلم
 به جواز انفسكاكها عن مدلولها عند من يجوز انفسكاك صيغة الشرط
 عن مدلولها (قوله حتى لا يصح الحكم) اى الشرط لان المشروط

١٠٦ ر ن

المذكور في الآية الكريمة التعذيب الاخرى المعترف في مفهوم الواجب لم لا يجوز ان يراد به التعذيب الذموى بطريق الاستئصال
 (ولو سلم ارادة التعذيب الاخرى فذميه لا ينافى استحقاته) المعترف في مفهوم الواجب فانه كما عرفت فيما سبق ما يستحق

تاركه التعذيب لا ما يعذب تاركه بل واز العذر كما هو طاق (وايضاً اولاً) اي لولا كون الحاكم بهما هو الشرع بل كان العدل وكانا اثنين في كل من الافعال المتصفة بهما (لما تخلفنا) اي الحسن والقبح فانهما اذا كانا عقليين كانا لازمين للفعل غير منفكين عنه واللازم وهو

٤٢٢

عدم التخلّف بالحسن لان الفعل الواحد قد

يحسن تارة باعتراف روقد يقيح اخرى باعتبار آخر ولو كانا لازمين لما اختلفا (كقافي) صورة

(الكذب انقاذ والصدق اهلاكا) فان الكذب

من حيث هو هو قبيح لكنه اذا تضمن انقاذ ذي

من ظالم كان حسناً وصدق من حيث هو هو

حسن لكنه اذا تضمن اهلاكا لذي كان قبيحاً فظهر

انهم جالس من لوازم الافعال وكذا كل فعل يجب

تارة ويحرم اخرى كالقتل والضرب حدا وظلما

قلنا ما ذكرتم ليس بتمام لان هذا الكذب لما تعين

سبباً وطرقتا الى الانجباء الواجب كان واجباً

فكان حسناً وكذا الصدق لما تعين سبباً الى الاهلاك

الحرام كان حراماً فكان قبيحاً واما القتل

والضرب فامرهم الظاهر (ولو تم) ما ذكرتم

(فلا يفيد السلب الكلي) وهو ان لا شيء منهم ما يذاتي

كما هو مدعى الاشاعرة وان كان رداعلى المعتزلة

حيث يقولون بالايجاب الكلي (و) الحاكم

بالحسن والقبح هو (العقل عند المعتزلة) لا بمعنى

ان لا فائدة للشرع فانه ربما يظهر انه مقتضى

العقل الحاكم عند خفاء الاقتضاء وان لم يظهر

وجه اقتضائه كافي وظائف العبادات بل بمعنى انه

يقضى المأمورية والمنعوية شرعاً في الكل

وان لم يرد الشرع كما انه يحكم على الله تعالى عنه

وجوب الاصل وحرمة تركه عندهم وليس له

ان يرد كس القضية فالعقل مثبت في الكل

(والشرع مبين في البعض) الذي يخفى فيه

الاقتضاء ثم المعتزلة في اقيان مطلوبهم طريقان

حقة يقيان وطريقان الزاميان اما الحقيقية ان فقد

اشاروا الى احدهما بقوله (لان حسن الاحسان

وقبح العدوان مذكور في الازهان) سقى الذين

لا يدينون بدين ولا يشولون بشرع كالبراهمة

بحكم الشرع حكم من احكام الشرع (قوله او لا عنسده تعذره) هكذا وقع

في التاويل ولا يخفى عليك انه لو قال واما عند عدم تعذره لحسن مقابله بقوله

اما اصلاً (قوله مثل الطهارة للصلاة) فان الصلاة لا تصح بدون الطهارة

عند امكانها بالماء او بالتيمم ولا يخفى عليك ان المفهوم منسباً اليها تصح عند تعذر

الطهارة وقد اختلفوا فيه قيل انه لو قعد الماء والتراب يجب عليه ان يصلي ويعيد

بعد وجدان احدهما وقيل لا يجب عليه ان يصلي بل يستحب ويجب عليه القضاء

صلى اوله يصلي وقيل يجب عليه ان يصلي ولا تجب عليه الاعادة وقال ابو حنيفة

تحرم عليه الصلاة وتجب الاعادة لفافهم من كلامه انما يستقيم على القول الثالث

فقط (قوله لان معنى الشرط انما يستفاد من الابهام) حتى لو وقع الوصف

في المعين بان اشار الى امرأة وقال هذه المرأة التي اترقحها او هذه المرأة التي تدخل

الدار لا امرأة نه فكذا لم يصلح دلالة على الشرط لان الشرط في المعين لغو فبقى قوله

هذه المرأة التي في لغو في الاجنبية وينجز في المنكوحه (قوله في المعين وغيره)

نحو ان ترقحت هذه المرأة وامرأة فهي طالق (قوله واما شرط في حكم العلة)

لما فرغ من بيان الشرط المحض شرع في بيان الشرط في حكم العلة اي بمعناها

اعلم ان كل شرط لم يعارضه علة يصلح ان يضاف الحكم اليها فموسم شرط بمعنى

العلة فيضاف الحكم اليه خلفاً عن العلة وان لم يكن له تأثير الى العلة ولا الى السبب

كقوله البئر فانه شرط لثقف وسقوط الجسم الثقيل علة له والمشي سبب محض

لا فضائه اليه وليس بعلة بدليل انه لو حفر تحت موضع نام فيه انسان يحصل

السقوط بدون المشي فعلم انه سبب لا علة والحكم اعني التاف المقتضى للضمان

يضاف الى الشرط لا الى العلة لعدم صلاحيتها لاضافة الحكم اليها لانها امر

طبيعي حاصل بخلاف الله تعالى بلا صنع العبد فلا تعدى فيه فلا يصلح لاضافة التاف

المقتضى للضمان العدم وان اليه ولا الى السبب ايضاً لان المشي على الارض امر

مباح فلا يصلح ايضاً لاضافة ضمان العدم وان اليه لعدم التعدى والجناية فتعدين

اضافته الى الشرط وهو الحفر الموصوف بالتعدى اعني الحفر في الطريق

او في ملك الغير وقد كان الاصل في اضافة الاحكام العليل اكونها مؤثرات فكان

ينبغي

والدهرية وغيرهم بل ربما بالغ فيه غير المسلمين حتى يستجوزون ذبح الحيوانات وذلك مع اختلاف اغراضهم وعاداتهم ورسومهم

ومراسمهم فلو لا انه تعالى لم يعلم بالعقل لما كان كذلك (قلنا لا يمتنع فيه) اي ليس الاتفاق فيما ذكر على الحسن والقبح

بأنه في المتنازع فيه له ما ذكر غير مرة بل بمعنى ملائمة غرض العامة وطبائعهم وهذه ما مشاع في المدح والذم في مجاري العقول
والعادات ولا نزاع في ذلك فيبطل قواهم بأنهم في الحسن ما ليس لغيره مدخل في استحقاق الذم وبالقبح خلافه وأما قولهم بأنه لما ثبت
المدح والذم واستحقاق الثواب والعقاب

في الشاهد فكذلك في الغائب قياسا فلا يحق خضوعه
كيف وغير المتشرع ربما لا يقول بدار الآخرة
والثواب والعقاب وإلى آخر بقوله (ولأن
من) كان له غرض من الأغراض (استوى في)
تحصيل (غرضه الصدق والكذب ومن قدر على
الانقضاء) أي انقضاء شخص اشرف على الهلاك
وتخليصه (و) من قدر (على الاهلاك بختان)
الاول (الصدق) بختان الثاني (الانقضاء
وما هو) أي اختيارهما ذلك (الاحسنهما) أي
الصدق والانقضاء (عقلا قلنا) لانسلم انه ليس
الاحسنهما عقلا (بل اكون الاول) أي اختيار
الصدق (اصح) أي انسب لمصلحة العالم وأوفق
لغرض العامة والاشياء المفروضة انما هو في
تحصيل غرض ذلك الشخص وان دفع حاجته
لاعلى الاطلاق كيف والصدق مدوح والكذب
مذموم عند العقلاء وعلى مذهبيكم عند الله
تعالى ايضا بجهكم العقل ولو فرضنا الاستواء
بين كل وجه فلا نسلم ان اثار الصدق قطعا وانما
القطع بذلك عند الفرض والتقدير فيتوهم انه
قطع عند وقوع انقضاء المفروض (و) كون
(الثاني) وهو اختيار الانقضاء (التي برقة
الجنسية) المجبولة في الطبيعة وسببها انه يتصور
مثل تلك الخدعة لنفسه فيجوز استحسان ذلك العقل
من غيره في حق نفسه الى استحسانه من نفسه في
حق غيره وبالحكمة لانسلم ان اثار الصدق والانقضاء
يحتمل من لم يعلم استقرار الشرائع على حسنهما
انما هو احسنهما عند الله على ما هو المتنازع
فيه بل لا هو آخرهما والالزاميان قد اشار الى
احدهما بقوله (ولانه لولا) أي لولا كون العقل
جائزا بالحسن والتبع بل كانا شرعين **ر** **ح** **ان**

ينبغي ان لا يضاف الحكم الى الشرط اصلا لعدم التأثير كما لا يضاف اليه
في العمل العقلية لكن العمل الشرعية لما لم تكن عملا بذواتها بل هي
في الحقيقة امارات على الاحكام كالشروط والشرط شبهة لها من حيث
انه يتعلق به ان وجود كناية على العلة الوجوب استقام ان يختلف الشرط العلة
فانهم مقامها في ضمان النفس والاموال عند تعذر الاضافة الى العمل اذا
وصف بالتعدي كما في حفر البئر في الطريق اوفي ملك الغير وشق الزق اذا كان
فيه مانع وقطع جبل القنديل فان كلا منهما شرط لصحة ما هو المانع
ولا يعارضها علة صالحة لاضافة الحكم اليها فان سقوط الجسم
الثقل وسيلان المانع علة للتلف لكن لا تصلح لاضافة التلف اليها لكونها امرا
طبيعيا فلا تعارض الشرط فيضمن صاحب الشرط حتى لو وجدت العلة
الصالحة لاضافة الحكم اليها لا عبرة بالسبب حينئذ بل يضاف الحكم الى العلة
كالشاهد قوم بان رجلا علق طلاق امرأته الغير المدخول بها بدخول الدار
وآخرون بانها دخلت الدار ورضي القاضي بوقوع الطلاق ونصف المهر فاذا
رجع شهود دخول الدار وشهود التعليق جميعا فضمن ما اداه الزوج الى المرأة
من نصف المهر على شهود التعليق لانهم شهود العلة اما باعتبار ما يؤول اليه
او باعتبار انه بعد شهادة الفريقين وقضاء القاضي انصل الحكم بالعلة فكملت
العلة ومع وجود العلة الصالحة لاضافة الحكم اليها لا اعتبار للشرط بخلاف
ما اذا رجع شهود الشرط فقط حيث ضمنوا ما اداه الزوج وحدهم على ما ذكره
نحو الاسلام وصاحب التقيج لانهم شهود الشرط السالم عن معارضة العلة
الصالحة لاضافة الحكم اليها اما على ما ذكره في اصول شمس الائمة وابي اليسر فهم
لا يضمنون شيئا والحاصل ان الشرط في اضافة الحكم الى الشرط ان لا يعارضه
علة صالحة لاضافة الحكم اليها فلا بد لنا من امثلة ثلاثة الاول مثال ما ليس فيه
معارضة العلة اصلا وهو ما اذا رجع شهود الشرط فقط على ما ذكرناه واختمناه
في وجوب الضمان عليهم فواجبه نفي الاسلام ومن تبعه ومنعه شمس الائمة
وابو اليسر والثاني مثال ما يخالف الاول اعني ما يوجد فيه معارضة العلة

التكليف) ايضا (شرعا فإزم انعام الرسل) فلا يفيد البعثة ولان المكلف لو قال في جواب انظر في مجهول كى تعلم صدق لا انظر حتى
يجوب على لان تركه غير الواجب حيا لا يجب ما لم يثبت الشرع انه لا وجوب الا بالشرع ولا يثبت الشرع ما لم يثبت ان ثبوته نظري

لا ضروري لم يكن للرسول الزامه النظر وهو المعنى بالانقسام واجاب الاشاعرة عنه بجوابين احدهما جدي والاخر حلي اشار الى الجدي بقوله (واجيب بانه مشترك الالزام) وحقيقة الحال ان الخصم الى الاعتراف بنسب دليله اجمالا حيث دل على اني ما هو الحق عنده

٤٢٤

في صورة النزاع وتقريره ان المكلف ان يقول لا انظر مالم يجب ولا يجب مالم انظر لان وجوبه نظري ينتهي الى ترتيب التبعات وتحقيق ان النظر يفيد معلوما وفي الالهييات سيما اذا كان ظريفي الاستدلال ما سبق من انه مقدمة للمعرفة الواجبة مطلقا فان قيل بل هي من النظر يات الحلية التي يتنبه لها العاقل بادي التفات واصغاء الى ما يذكره الشارع من المقدمات فلما لمسلم فله ان لا يلتفت ولا يصح ويلزم الانقسام واشار الى الخلق بقوله (وان الوجوب على المكلف) في نفس الامر (لا يتوقف على العلم به) اي بالوجوب فان صحة الزم النظر انما تتوقف على وجوب النظر وثبوت الشرع في نفس الامر لا على علمه بذلك والمتوقف على النظر هو علمه بذلك لا صحة فهمه في نفس الامر فالكلف ان اراد نفس الوجوب والاثبات لم يصح قوله لا يثبت الشرع مالم انظر وان اراد العلم بهما لم يصح قوله لا انظر مالم يجب وان اراد في الوجوب التحقق وفي الثبوت العلم به لم يصح قوله لا يجب على مالم يثبت الشرع لان الوجوب عليه لا يتوقف على العلم بالوجوب ليلزم توقفه على العلم بثبوت الشرع بل العلم بالوجوب يتوقف على الوجوب لئلا يكون جهلا وان خص ارادة العلم بقوله لا يثبت الشرع مالم انظر وارادة التحقق بقوله لا انظر مالم يجب صح جميع المقدمات لكن تحتل صورة القياس لعدم تكرار الوسط فهذا قياس صحت مادته في فساد صورته (و) اقول (هذا) الجواب الذي سمعوه حلا (لا يرفع لزوم الانقسام) على رأى الاشاعرة لان المكلف لو قال لا اصدق ولا انظر في معجزتك حتى اعلم بوجوبه مسا على ولا اعلم به حتى يثبت الشرع عندي ولا يثبت عندي حتى انظر

الصالحه لاضافة الحكم اليها وهو ما اذا رجع شروط التعليق بجمعها او شروط التعليق فقط والثالث مثال ما يوجد فيه معارضة العلة الغير الصالحة لاضافة الحكم اليها وهو ما اذا قال رجل ان كان قيد عبده عشرة اربال فعبده حر ثم قال وان حل احد قيد العبد فهو حر فشهد شاهدان بان القيد عشرة اربال وتفتي القاضي بعق العبد فحل المولى قيد العبد فاذا هو ثمانية اربال فعنده اى حنيفة يضمن الشاهدان قيمة العبد لان قضاء القسائي ينفذ ظاهرا وباطنا لا يثبت على دليل شرعي واجب العمل به فلا بد من صيانته عن البطلان باثبات التصرف المشهود به مقدم بطريق الافتضاء واذا نفذ القضاء ظاهرا وباطنا تحقق العتق قبل الحل فلم يكن اضافة اليه والعلة اعنى التعليق غير صالحة للاضافة اليه لانه تصرف من المالك في ملكه من غير عدى ولا جناية كما اذا باع مال نفسه او اكل طعام نفسه فتعين الاضافة الى الشرط وهو كون القيد عشرة اربال والشهود قد نعدوا وبالكذب المحض فيجب الضمان عليهم بسبب تعديهم وقال لا ينفذ القضاء ظاهرا لا باطنا لانه بني على الخجة الا ان العدالة الظاهرة دليل الصدق ظاهرا فتعتبر صحة وجوب العمل واذا لم ينفذ باطنا كان العبد رقيقا بعد القضاء ويعتق بحل المولى قيده فلا يضمن الشهود (قوله بخلاف ايقاعه نفسه) اي ايقاعه في النار بعدوان اعنى في الطريق اوفى ذلك الغير (قوله لاضافته) تامل اقله صالح لاصله وصلمته بخذوفة اى صالح لاضافة الحكم اليه لاضافته الى الاختيار (قوله احتراز عن الشرط التعليق) مثل ان دخلت الدار فانت طالق فان الفعل المختار فيه وهو التعليق لم يعترض على الشرط بل هو بالعكس فلم يكن سابقا (قوله لكنه مباح) اعترض بانه مشعر بانه لو كان الماشي متعديا كما اذا كان الحفر في ملك الغير فسقط الماشي غير اذن المالك لم يكن الضمان على الحافر ولا رواية في ذلك بل الرواية مطلقة في ضمان الحافر المتعدي واجيب بان مراده الماشي مباح في نفسه وان حرم بالغير في بعض الصور كما اذا كان في ملك الغير ورد بان الحفر ايضا كذلك والظاهر ان تقييد الماشي بالاباحة احتراز عن محل الخلاف ففي بعض الوجوه عن اصحاب الشافعي انه

لا ضمان

لا يمكن الزامه بمجرد ان يقال الوجوب عليك لا يتوقف على علمك به كما لا يخفى وهذا لا يرد على ما لا نقول قوله لا اعلم به حتى يثبت الشرع عندي مردود لان النبي حينئذ ان يقول علمك به لا يتوقف على ثبوت الشرع عندك بل عقلك يكفي لادراكه فانك اذا اتممت

ان دعوى وان كانت خبرا يحتمل الصدق والكذب لكن ان كانت صادقة فكذبها حسرت خيرا من ان يميننا في العاجل والآجل وكذا ان كانت كاذبة فصدقتها فلا بد من التمييز بينهما ولا يحصل الا بالنظر في المجزئة وهو امر لا ضرر فيه لا عاجلا ولا آجلا ولا دافع للضرر المظنون لرجحان طرف الصدق وكل ما يدفع الضرر المظنون بل المشكوك واجب عقلا بمعنى ان العقل يدركه لانه يحكم به فاذا سمع المكلف هذا لم يبق له بعد ذلك عذرا ولا فكيف الاثام وشار الى الطريق الثاني من النظر يقين الازاميين بقوله (ولانه لولا) اي لولا كون العقل حاكما لهم ابل كتابا شرعيين (لزم) محال ان الاول في حق الله تعالى وهو (ان لا يقع منه تعالى شيء قبل السمع فلم يجز كذبه) تعالى عنه علوا كبيرا (و) جواز (اظهار المجزئة على يد الكاذب) وفي كل منهما باطل البعثة والشرائع والنبى بالمتنبى وغير ذلك من المقاسد (فلا يقع) شيء من الكذب واظهار المجزئة على يده (بعده) اي بعد السمع (ايضا للدور) فان حجية السمع موقوفة على صدقه فيلزم الدور (و) الثاني في العبد وهو (ان لا يقع الكفر من التمكن منه ومن العلم بحاله) اي حال الكفر مما يترب عليه عاجلا وآجلا (قبل السمع) وان قبح بعده نعدم الدور (واجب) عن الاول من قبل الاشاعة (بانا لانسلم الامتناع العقلي) في الكذب وخاف المجزئة (وان جزمنا بعدمهما) فانهما من المهمات وقد رتبته شاملة لجميعها فلا امتناع عقليا (ولوسلم) امتناعهما عقلا (فلا نسلم انه) اي امتناعهما عقلا (لشئ عقلا لجواز كونه) اي امتناعهما (لامر آخر) كاستلزامهما الالتباس النبي بالمتنبى وكاستغناء لازم الدليل الذي هو العجز لان وجه الدلالة لازم لكل دليل وهو منتف في المجزئة في يد الكاذب والا لكان الكاذب صادقا وانفقاء اللازم ملزوم انتفاء

الملازم (و) اجيب عن الثاني من قبلهم ايضا (بان)

وجود المعنى (المتنازع فيه) وهو التصريح الشرعي (قبل الشرع ممنوع) فيما ذكرتم من الصورة وغيره

لا يضر) لانه خارج عن البحث (ونحن) معاشرون

الحنفية (نقول شي منها) اي من ادلة المعتزلة

على تقدير صحتها وقام مقدما لها (لم يقد الحاكمية)

للعقل والموجبة له كما هو مقصودهم وانما يفيد

ان حسن بعض الافعال وقبحه معلوم بالعقل ورد

الشرع ام لا ونحن لا نسكروه (والمتنازع) عند

علمائنا الحنفية وهو الحق المتوسط بين الافراط

والتفريط (ان الحاكم في السلك) اي فيما ادرك

جنته حسنه قبل الشرع اولم يدرك (هو ان شرع)

اي الشارع لا العقل لوجهين اشار الى الاول

بقوله (لان العقل آلة) لانه نور في بدن الانسان

مثل الشمس في مكنوت الارض يعني به الطريق

الذي صباه من حيث ينتهي اليه اثر الخواص

(عاجزة) بنفسه الان لا لانه لا يعمل بدون الفاعل

فكيف يكون حاكما على الاطلاق قال ابن سينا

العقل آلة اعطيت لدرك العبودية لا للتصرف

في امر الربوبية والعجب ان رئيس من قصارى

امرهم التمسك بالعقل وعدم الاعتماد بالنقل لا يجعل العقل الآلة للادراك والمعتزلة الذين يعدون انفسهم اصحاب عدل

وتوحيد يعطون العقل حاكما على الاطلاق وما هو الا ظلم وقرىب من الاشرار وشار الى الثاني بقوله (ولا ينفك) العقل (عن الهوى)

٤٢٥

لا ضمان على الحافر عند تعدى الماشي كذا في التلويح (قوله مع انه غير

واجب) كما اذا نام انسان في موضع وحفر الحافر تحته يحصل السقوط بدون

الشيء مع تحقق الضمان فيه فيضاف الى الحفر (قوله على وجه نقر الطائر)

من التنفير من باب التفعيل وبهذا التيسر حصل الفرق بين هذه الصورة وبين

ما سيأتى في الكتاب من قوله وفتح باب قصص حيث جعل هذه الصورة في معنى

العله حتى لزمه الضمان بالاتفاق وجعل الصورة الالية في معنى السبب حتى

لم يلزمه الضمان (قوله عن صورة العلة) وانما قال عن صورة العلة لان

الشرط المحض يتقدم على انعقادها علة لما تقر في محله ان التعليق يمنع العلية الى

وجود الشرط فلا بد ان يثبت الشرط حتى تثبت العلة ثم في تأخره عن صورة

العله نظر اذ قد تقدم عليها ايضا في مثل ان دخلت الدار فانت طالق فان صورة

العله هي قوله انت طالق والجواب ان المراد بالشرط المحض ليس قوله ان دخلت

الدار بل دخولها الدار وهو متأخر في الوجود عن قوله انت طالق (قوله بخلاف

سوق الدابة) لان السوق معنى حامل للدابة على الذهاب على طبع السائق

كرها فينتقل الفعل الى المصكروه (قوله وفتح باب قصص) اي لاعلى وجه

التنفير والافهو شرط في معنى العلة على ما تقدم (قوله حيث لا يضمن) اي

فان العقل الذي هو مشاط التكليف غير موجود في قول الفطرة وهو النفس محالة لكثرة الدواعي فاذا حدث العقل حدث مغلوب بالالمان
 شاء الله تعالى من الخواص والمغلوب فمقابلته الغالب كالعدم لجعله ساجداً لله اعماله الغالب في مقابلة الغالب فان قيل لولم يكن العقل
 موجبا بنفسه لما جاز نسبة الاحكام الى العمل واللازم باطل اما الملازمة فلان العمل ثابتة بالعقل فلو لم يعتبر بحكم العقل لم يعتبر بالعقل فلم
 تجز نسبة الاحكام اليها واما بطلان اللازم فاصحة القياس بالاتفاق فلما تلك النسبة ليست لكون العقل علة موجبة بل الموجب هو الله
 تعالى الان ايجابه غيب عنا في الوقوف عليه حرج عظيم فاضاف الاحكام الى العمل وجعل العقل آلة لمعرفة ذلك تيسيرا علينا (وان كان)
 العقل (مبيناً) للحسن والتفجع ومدركا له ما يخلق الله تعالى العلم بعد توحيده بلا كسب او معه وان لم يرد الشرع (في البعض) الذي يتوقف
 عليه ان شرع لمعرفة الله تعالى والنظر فيها وتصديق النبي في اول اقواله والنظر في معجزاته فان معرفته الله تعالى واجبة بالاجماع بمعنى
 استحقاق فاعلم الثواب وتاركها العقاب ووجوبها مدرلة بالعقل اذ لو كان بالشرع لكان بنص موجب والنص انما يوجب عند
 المكاف اذا ثبت صدق ناقلة عنده وهو ان ثبت بالعقل ثبت المطلوب وان ثبت بالنص لزم توقف الشيء على نفسه لان الاعتداد بالنص
 يتوقف على صدق الناقل فاذا وجبت المعرفة بالعقل وجب النظر فيها ايضا بالعقل لانه امر مقصور يتوقف عليه الواجب
 المطلق العقلي الذي هو المعرفة وكل ما هو كذلك فهو واجب علة لا ما يكون النظر مقصورا وظاهرا واما توقف المعرفة عليه فلا ينافي
 ليست بضرورية بل نظرية ولا معنى للنظري الا ما يتوقف على النظر ويتحصل به واما وجوبه فلا يلزم التكليف بالمحال واما عقليته
 فلا تنبغي وكذا تصديق النبي في اول اقواله

٤٦٦

تداني حنيفة وابي يوسف خلافا فلما كان عنده يضمن الفاسق شيء على ان فعل
 الطير والدابة هدر شرعا فلا يصلح لاضافة الحكم اى التلف اليه ولا نهما لا يصبران
 عن الخروج عادة ففعلهما يلحق بالافعال الطبيعية بمنزلة سبلان الماشع فبضاف
 الحكم الى الشرط بالضرورة فيضمن الشرط قلنا انه ان اريد ان فعل الطير والدابة
 هدر في اضافة الحكم اليه فهو مسلم لكنه لا ينافي اعتباره في قطع الحكم عن
 الشرط وان اريد انه هدر مطلقا حتى لا يعتبر في قطع الحكم عن الغير ممنوع
 كما اذا ارسل شخص كلبه على صيد فمال عن سنن الصيد ثم اتبعه فاخذته لا يجل لان
 فعله وهو الميل عن السنن هدر في اضافة الحكم اليه لكونه بهيمة لكنه معتبر في منع
 اضافة الفعل عن المرسل (قوله كقول شرطيين) اعلم ان المراد بالشرطين
 ههنا الفعلان اللذان يتعلق بهما الجزاء كالطلاق مثلا ولا يقع الا بهما لا باحدهما
 سواء كانا متغايرين حقيقة او لا بل يكون فعلا واحدا متعلقا بشيئين متغايرين
 في تغاير باعتبارهما وانما في كذا ذكره الشارح نحو ان دخلت هذه الدار وهذه
 الدار فانت طالق فانه شرط واحد في الحقيقة متغاير باعتبار متعلقه اعني الدار
 ولا بد من وجودهما للوقوع الجزاء الان ينوي الوقوع باحدهما فانه يصدق لانه
 نوى ما يمكن تصحيحه باضمار حرف الشرط وتقديم الجزاء على الشرط وفيه تغليب

واجب بالعقل اذ لو كان بالشرع لكان بالنص
 وهو انما يوجب عند المكاف اذا ثبت صدق
 قائلة عنده فيلزم اما الدور او التسلسل او ثبوت
 المدعي وكذا النظر في المجزأة واجب بالعقل
 اذ لو كان بالشرع لزم ثبوت الشرع عند المكاف
 قبل ثبوته عنده لانه انما يثبت عنده بعد دلالة
 المجزأة على صدق النبي فلو وجب النظر فيها بالشرع
 لزم ما ذكرنا فاذا ثبت وجوب كل ما ذكرنا عقلا ثبت
 جرمة اضداده عقلا ايضا فثبت الحسن والتفجع
 العقلان لان الوجوب والحرمة اخص منهما

وثبوت الاخص يستلزم ثبوت الاعم (فهو) اى
 اذا ثبت ان العقل ليس بجاهل بل مبين في البعض
 ثبت ان العقل (غير معتبر كل الاعتبار) في مواجب
 التكليف (فلا يكلف بالايان انصبى العاقل)
 تجرد العقل وعليه مشايخنا من اهل السنة
 كابي زيد ونحو الاسلام وشمس الائمة
 وقال الشيخ ابو منصور يكلف به ويجب عليه وهو
 قول كثير من مشايخ العراق والفرق بين هذا وبين

على

قول المعتزلة انهم يجعلون العقل موجبا بنفسه وهو لا يقولون العقل معرف لا يجاب الله تعالى كالخطاب قالوا الصحيح ما ذهب اليه
 مشايخنا لان لا يجاب عليه مخالف اظهرا النص وظاهرا الرواية (ولا) يكلف ايضا بالايان (من لم يبلغه الدعوة)

شواء كان في شاطئ الجبل اوفى دار الحرب او نحو ذلك حتى اذا لم يعتقد ككفر او لايمان لا يبعد بان فان الوجوب اذا سقط عن الصبي سقط عن هذا الان الجمل قد يلحق بالصبي في سقوط العبادات عن اسلم في دار الحرب ولم يهاجر كما سقطت عن الصبي فيجوز ان يلحق به ايضا في سقوط وجوب الاستدلال (قبل) ادوال زمان (التجربة) وهو مدة يتمكن فيها العاقل من الاستدلال على معرفة الله ودركه العواقب وليس لتحديد هذا الزمان وبيان مقداره دليل فاطع بل في علم الله تعالى ان تحتق يعذبه والا فلا لانه متفاوت بحسب تفاوت الأشخاص وان روى عن النبي عليه السلام العمر الذي اعذر الله فيه الى ابن آدم ستون سنة وعن مجاهد ما بين العشر من الى الستين وقيل ثمانى عشرة وسبع عشرة وسبأى زيادة تحته يقه ان شاء الله تعالى فذا لم يكف الصبي العاقل بالايمان فلا ترتد مراهقة غافلة عن الاعتقاد بالايمان والكفر (لم تصف) اى لم تعبر عن ايمان وكفر (تحت) زوج (مسلم بين) ابوين (مسلمين) فاذا لم ترتد لم تبين من زوجها واما اذا بلغت كذلك كانت مرتدة وبانت من زوجها وكذا لو غفلت وهي مراهقة فوصفت الكفر كذا في الجامع الكبير وكذا من في الشاهق ونحوه وصرح به في نفي الاسلام (ولا يدر كل الاهدار) عطف على قوله غير معتبر كل الاعتبار اى العقل غير تروك كل الترك لانه وان لم يكن ما كمالا لحسن والتقي منه مدر لهما كما سبق (فيعتبر ايمان صبي عاقل وكفره اذا اعتقد) ما يوجبهما سواء (وصف) كلامهما وعبر عنهما (اولا وترتد مراهقة ووصفت) الكفر لان التوجه اليه دليل ادوال زمان التجربة (فستين من زوجها) بلا مهر قبل الدخول ومعه بعده كما هو سائر المرتدات (وهذا) الذى ذكرنا من كون العقل مدر كالحسن بعض الاشياء التى ذكرنا وقيح اضدادها

٤٢٧

(هو المحمل لقول الامام) ابى حنيفة (لا عذر لاحد في الجمل بانفاق لقيام الافاق والانفس) الدالة قطعا على وجود الصانع القادر العالم المريد (وتعذر في الشرائع) اى المشروعة الموقوفة على الشرع (الى قيام الحجة) من قبل الشارع (و) اقول (اعل الاصل) الذى قبله الامام في هذا المقام (قوله تعالى اولم نعمركم ما ينذركم فيه من تذروا حكم التذير) اعلم ان احصاينا رحيمهم الله تعالى نقولوا في كتبهم عن الامام مسائل تخالف رأى الفريقين ولم يذكر والهاستنداء قول عليه وقد ادى نظرى القاصر وفكرى القاصر الى انها مستنبطة من الآية الكريمة لكننى لما لم اظفر فى كلام احد بالتصريح به ولا بالاشارة اليه قلت اعلى الاصل قوله ولم اجزم به فلنعد المسائل اولان تبين وجه الثالثة واستنباطها منها فاقول وبالله التوفيق ويبدده مقابلا لتحقيق المسئلة الاولى ان العقل ليس بجاكم في الحسن والتقي الثانية ان العقل مدر كالحسن بعض الاشياء وتقي بعض قبل ورود الشرع الثالثة ان مجرد العقل لا يكفي

على نفسه ولا بد من قيام الملك عند آخرهما لانه حال نزول الجزاء المقتدر الى الملك والاول قد يكون يعطف احدهما على الآخر والجزاء مؤخر عنهم اوحرف الشرط مكرر نحو ان كملت زيدا وان كملت عمر فان طالق فحينئذ لا يقع الطلاق حتى يكملهما على قول محمد ويقع باحدهما على ما روى عن ابى يوسف والخوارق قول محمد لانه عطف شرطا محض على آخر مثله ولا حكم ثم ذكر الجزاء فيتمتع بهما فصارا شرطا واحدا فلا يقع الوجود لهما والملك شرط عند آخرهما وتضع النية باخدهما لما تقدم وقد يكون يعطف مع تكرر وحرف الشرط والجزاء مؤخر نحو ان اكلت ان لبست فان طالق فحينئذ تقدم المؤخر ويؤخر المقدم ولا يقع الطلاق ما لم تلبس ثم تاكل وكذا اذا كان الجزاء مقدما على ما في الفتاوى فيكون الاخر شرطا لان العقد والاول شرط الانحلال فكانه قال لم اعند التلبس ان اكلت فان طالق فشرط قيام الملك عند التلبس لان التلبس لا تتم الا بالملك او مضافة اليه فان كانت في ملكه عند التلبس ينعقد ايمن المعلق على الاكل والا فلا وقال الاسبيجاني ان هذا في العربية واما في الفارسية فيقدم المقدم ويؤخر المؤخر وعمله الامام الزاهدي بانهم لا يريدون به الانعلاق بل جزاء عجمتها او بكل واحد منها وهو الاظهر لانهم يريدون به التغليب على انفسهم بايمان كثيرة لكن يذكرون

لهذا الادوال كما ذهب اليه المعتزلة بل لا بد من زمان التجربة الرابعة ان هذا الزمان غير مقدور تقديره من انطباعه ان العقل لا يكفي في ادراك حسن الشرائع بل لا بد فيه من بيان الشارح واما وجه استنباطها من افتقوفى على بيان معناها

وهو ان الكفرة تركوا الايمان والعمل الصالح لما قالوا في جهنم ربنا اخرجنا من هذا الذي كنا نعمل قال الله تعالى في جوابهم
 تعالى سبيل التوب بغير ان يحرمكم الاية دعوى لم يبق لكم عذر في ترك الايمان والعمل الصالح في الدنيا حتى تعتذروا وافاناد عمرنا كم فيها
 مدة يتمكن العاقل فيها من التفكير في الافاق والانفس والتذكر للايمان والمعرفة وارسلنا اليكم نذيرا بين لكم الاحكام والنشر آتبع
 فوجه استنباط الاولى ان اهل التفسير صرحوا بان ما يذكرون فيه متناول كل عمر فكل المسالك فيه من التفكير والتذكر ولا يشك ان
 القول بحسب الاشخاص متفاوتة فرب شخص يتأق منه الاستدلال بعد اربعين سنة ورب شخص يستدل بعد البلوغ بل قبله ولو كان
 العقل حاكما لوجب الايمان على الصبي العاقل مطلقا كاذهاب اليه المعتزلة والاية تنافيه ووجه استنباط الثانية ان العاقل لو لم يذكرهما
 لما نصح على تارك الاستدلال بتعميرهم مدة يتمكنون فيها منه ووجه الثالثة ظاهر فان ما عبارة عن ذلك الزمان وكذا الرابعة فان ما بهم
 لم يلحقه بيان شاف وما بوجه الخامسة فهو ان اول الاية لما افاد ادراك العقل لحسن الايمان قبل الشرع افاد آخرها معنى قوله
 وجاءكم النذير ما ذكرنا لان الافادة خير من الاعادة والتأسيس اولى من التأكيذ (الركن الثالث) من المقصد الثاني
 (في بيان المحكوم به) وهو العمل الذي يعلق به خطاب الشارع (وهو) انواع (اربعة) الاول (حقوق الله تعالى
 خاصة) وهو ما يعلق به النفع العام للعالم من غير اختصاص باحد فينسب الى الله تعالى لعظم خطره وشمول نفعه والاف اعتبار
 الخلق الكل سواء في الاضافة الى الله تعالى ولله مافي السموات والارض وباعتبار التضرر والانتفاع هو متعمال عن الكل

٤٢٨

ابن اربعة اقسام لا يخفى عليك ان هذا فيما اذا لم يكن الشرط الثاني مرتبا
 على الاول عادة فان كان كذلك كان كل شرط في موضعه بلا تقديم ولا تأخير فهو
 ان اكلت ان شربت فانت طالق فان اكل ثم شرب يقع الطلاق وان عكس
 لا ولو قال ان شربت ان اكلت يؤخر الاول ويقدم الثاني والاصل فيه انه متى كانا
 مرتبين عرفا اضمرت كلمة ثم واذا لم يكونا مرتبين عرفا لم يثبت العطف بينهما
 لا عرفا ولا ذكرا فقي اقر كل شرط في موضعه لا يتصل الجزاء بالحد الشرطين
 وقد يكون بتوسط الجزاء بين الشرطين مع تكرر حرف الشرط نحو ان دخلت الدار
 فانت طالق ان اكلت فلا يقر كل شرط في موضعه ويكون الاول شرط الانعقاد
 والثاني شرط الانحلال فلو دخلت ثم اكلت طلقته وان عكست لا على ما صرح به
 الامام الزاهد وقد يكتفى بالانكسار من الشرط والجزاء مقدم فحو انت
 ان اكلت كذا وشربت كذا واكلت كذا فانه لا يقع الطلاق حتى يجتمع الكل
 الا ان ينوي الوقوع بكل واحد منهما وكذا لو اخرج الجزاء عنهما على ما روى عن
 ابي القاسم الصافي والحاصل انه اذا كرر اداة الشرط بلا عطف فالوقوع يتوقف
 على وجودهما سواء قدم الجزاء او اخر عنهما او وسط بينهما لكان الاول شرط
 الانعقاد والثاني شرط الانحلال ولا بد من الملك عندهما وان كرر بالعطف

فان

وسيا في بيان انواعها (و) النوع الثاني حقوق
 (العباد خاصة) وهو ما يعلق به مصلحة خاصة
 كحرمة مال الغير (كبدل المثلقات) ونحوه من
 بدل الغصوب والدية وملك المبيع والتمن وملك
 السكاح والطلاق وما شبهها (و) النوع الثالث
 (ما اجتبه عليه) اي حق الله تعالى وحق العبد
 (والاخر غالب كذا القذف) فانه مشتمل على حقين
 بالاجماع فان شرعه لدفع عار الزنى عن المقدوف
 دليل على ان فيه حق العبد وشرعه حد اذ اجد دليل
 على ان فيه حق الله تعالى الا ان هذا راجع عندنا
 حتى لا يجري فيه الارث ولا يسقط بالعفو والاف رواية
 عن ابي يوسف ويجرى فيه التداخل عند الاجماع
 حتى لو قذف جماعة في كلمة واحدة او في كلمات
 متفرقة لا يقيم عليه الا حد واحد وعند الشافعي
 حق العبد فيه غالب فيجوز فيه العفو والارث
 ولا يجري فيه التداخل (و) النوع الرابع (العكس)
 وهو ما اجتبه عليه والثاني غالب (كالنكاح)
 فان فيه حق الله تعالى لانه يسقط بالشبهات
 كالحدود الخاصة وانه يجب جزاء للفعل حتى
 تقتل الجماعة بالواحد وجزية الافعال فوجب حقا

لله تعالى ولكن حق العبد راجح لما ان وجوبه بطريق المساواة وفيه معنى المقابلة بالمثل من هذا الوجه فعمل ان حق العبد فيه راجح اليه
 اشار قوله تعالى ولكم في القصاص حياة ولم يذكر يستوفيه الولي ويجرى فيه الارث ويصح الاعتياض والعفو عنه

بالاجماع ولم يوجد قسم اخر اجمع فيه حق الله تعالى وحق العبد على التساوى في اعتبار الشارع (وحقوقي الله تعالى) انواع (ثمانية)
 بهم الاستقراء النوع الاول (عبادات خالصة كالايان وفروعه) وهي سائر العبادات لا يقتضيها على الايمان واحتمل اجمع اليه
 ضرورة ان من لم يصدق بالله تعالى لم يتصور منه التقرب اليه (وفيها) اي في الايمان وفروعه (اصول وفروع وزوائد) بمعنى ان في جملة
 الفروع اصولا ملحقاته وزوائد لا بمعنى ان كل واحد من الفروع يشتمل على ثلاثة وكون الطاعات من فروع الايمان وزوائد لا ينافي
 كونها في نفس اماله اصل وملحق به وزوائد (فالايان اصله التصديق) بمعنى اذعان القلب وقبوله بوجود الصانع ووجوده ايته
 وسائر صفاته وبوقوعه صلى الله تعالى عليه وسلم وجميع ما علم بحجته به بالضرورة على ما هو معنى الايمان في اللغة الا انه قيد باشياء
 مخصوصة ولم يذاع بالنبى عليه السلام الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله الحديث فذبه على ان المراد بالايمان معناه
 اللغوي واتا الاختصاص في المؤمن به فعنى التصديق هو الذي يعبر عنه بالغارسية بكرويدن وراست كوى داشتن
 وهو المراد بالتصديق الذي جعله المنطقيون احد قسمي العلم كما مر سرح به ابن سينا ولم يفسره السلف بالاعتقاد والمعرفة مع اتفاقهم
 على ان بعض الكفار كانوا يعرفون النبي كما يعرفون انفسهم ويستيقنون امره الا انهم استكبروا ولم يذعنوا فلم يكونوا مصدقين به
 (ولاحقه الاقرار) باللسان لكونه ترجحة عما في الضمير ودليلا على تصديق القلب وليس بامل لان معدن التصديق هو القلب ولم يذ
 بسقط الاقرار عند نعدره كفى الاخر من اوقعه كفى بالمرء هذا عند بعض العلماء كشتمس الأئمة ونظر الاسلام
 وكثير من الفقهاء وعند بعضهم الايمان هو التصديق وحده والاقرار شرط لاجراء الاحكام في الدنيا حتى لو صدق بالقلب
 ولم يقر باللسان مع تمكنه منه بكون مؤمنا عند الله تعالى وهذا اوفق باللغة والعرف الا ان في عمل القلب خفاء فتمطت
 الاحكام بدليله الذي هو الاقرار

٤٢٩

(وزوائد الاعمال) لما ورد في الحديث انه لا ايمان
 بدون الاعمال فبما الصفة السكال بناء على انها
 من متمات الايمان ومكملاته الزائدة عليه
 (والفروع اصلها الصلاة) لانها عماد الدين
 وتالية الايمان شرعت شكرا للنعم الظاهرة
 والباطنة لما فيها من اعمال الجوارح وافعال
 القلب لتكميل الماصات قربية بواسطة الكعبة التي
 عظمها الله تعالى كانت دون الايمان الذي صار
 قربية بلا واسطة فلذا صار من فروع الايمان
 (ولاحقه الزكاة) المتعلقة بأحد جزئي نعمة الدنيا
 فانها ضربان نعمة البدن ونعمة المال وهي ادنى من
 الصلاة لان نعمة البدن اصل ونعمة المال فرع
 اذ المال وقاية النفس (ثم الصوم) فانه وان كان عبادة
 بدنية لكنه شرع رياضة وقهر للنفس فلا يصير
 ذرية الا بواسطة النفس المسألة الى الشهوات وهي
 صفة قبح فيها ولا تبيح في صفة الفقر فكانت النفس
 اقوى في كونها واسطة (ثم الحج) الذي هو زيارة
 البيت العظيم بافعال واوقات وامكنة مخصوصات
 وهي عبادة هجرة من الاوطان والحلان فكان دون

فان قدم الجزاء او وسط فالوقوع يتوقف على احدهما وان اخر عنهما فالوقوع
 يتوقف عليهما وان لم يكر شرط فلا يقع حتى يوجد الكل سواء قدم
 الجزاء او اخر ولو عطف باوفا لشرط احدهما كفي الخلاصة حلف لا يكتم فلان
 او فلانا فكل واحد منهما يحنث (قوله بحسب الوجود) اي لا بحسب التكلم تأمل
 (قوله طلقت اتفاقا) وانحلت اليمين ايضا لوجود الشرط حتى لو دخلت مرة
 اخرى لا يقع الطلاق لان اللفظ لا يدل على التكرار (قوله وان اياها
 قد خلت الدارين) اي بعد انقضاء العدة (قوله لم تطلق اتفاقا) لاختلال اليمين
 بالدخول لا الى جزاء في صورتين اما في الصورة الاولى فظاهر واما في الثانية
 فلان الجزاء لا ينزل الا عند الشرط الثاني ولم يوجد الملك عنده وهو شرط لنزول
 الجزاء (قوله عندنا) احتراز عن قول زفر حيث قال لا تطلق في هذه
 الصورة ايضا مستدلا بان الشرطين في حكم الطلاق كشي واحد من حيث
 لا يقع الطلاق الا بهما ولو كان الشرط واحد الما وقع الطلاق بدون الملك فكذا هذا
 فلان الملك انما اشترط في وقت التعاقب وفي وقت حدوث الشرط اما في وقت
 التعليق فلكون الجزاء محال الوجود استعجابا بالي وقت حدوث الشرط فان الملك
 اذا كان موجودا وقت التعليق فالظاهر بقاءه الى حدوث الشرط واما في وقت

في

ز

١٠٨

الصوم بل كانه وسيلة اليه فانه لما هجر الاوطان وجانب الاهل والاولاد انقطع عنه مواد الشهوات وضعفت نفسه وقدر على قهرها بالصوم
 (ثم الحجاب) لانه من فروض الكفاية وما تقدم من فروض الاعيان (وزوائد الحسن والادب) فانها ليست بواجبة بل شرعت كمكملات
 لافرائض زيادة عليها فلم تكن مفصودة (و) النوع الثاني من حقوق الله تعالى (عبادة فيها مؤونة كصلاة الغفل) فان جماعات العبادات

فيها كثيرة مثل تسميتها صدقة وكونها طهيرة للصائم واشتراط النية في ادائها ونحو ذلك مما هو من امارات العبادات ولما فيها من معنى المؤونة لم يشترط لها كمال الاهلية المشروطة في العبادات المالية فوجب في مال الصبي والمجنون الغنمين باعتبار الجانب المؤونة خلافا لحد فانه اعتبر بجانب العبادات لكونها الرجع (و) النوع الثالث منها (مؤونة فيها عبادات كالعشر) وقد سبق تحقيقه فلا يندأ على الكافر لكن يبقى عند محمد كالنراج على المسلم وبضا عتف عند ابى يوسف ويقلب خراجا عند ابى حنيفة (و) الرابع (مؤونة فيها عقوبة كالنراج) وقد سبق تحقيقه ايضا فلا يندأ على المسلم لكن يبقى لانه لا ترد بين المؤونة والعقوبة لم يفعل بالشك (و) الخامس (حقوق دائرة بينهم) اي بين العبادات والعقوبة (كالكفارات) فان في ادائها معنى العبادات لانها تؤدي بها هو محض العبادات وهو الصوم والتجبر والاطعام وتجب بطريق الفتوى ويؤمر من هي عليه بالاداء بنفسه من غير ان يستوفي منه كرها في العبادات وان شرع لم يفرض الى المكاتب اقامة شيء من العقوبات على نفسه بل الى الاثمة يستوفون بطريق التجبر وفي وجوبها معنى العقوبة لانها لم تجب الا اجرة للفعال المحذور الذي يوجد من العبادات ولذلك سميت كفارات لانها استتارات للذنوب (فلم تجب) الكفارات (على المسبب) ككافر البئر لان الكفارة جزاء المباشرة وهي ان ينصل فعله بغيره يحدث معه الثابت لا التسبب وهو ان ينصل اثر فعله بغيره لاحقيقة فعله (و) لا على (الصبي) لان فعله من حيث هو فعله لا يوجب الجزاء لانه لا يوصف بالتقصير (والغالب) من جهة العبادات والعقوبة في الكفارة (هو العبادات) لان الكفارة صوم واعتاق وصدقة ويؤمر بها بطريق الفتوى دون التجبر ولانها تجب على اصحاب الاعذار مثل الخاطي والذامى والكره ولو كانت جهة العقوبة فيها راجحة لامتنع وجوبها بسبب العذر اذا العذر لا يستحق العقوبة وكذا لو كانت مساوية فان جهة العبادات لم تمنع الوجوب على هؤلاء ووجه العقوبة تمنع والاصل عدم الوجوب فلا يثبت بالشك (فيما سوى) كفارة (الغفار) فان جهة العقوبة فيها راجحة بدليل انما لا تجب على الخاطي والذامى وتسقط في كل موضع تحققت فيه شبهة الاباحة كالحدود فان من جامع على ظن ان التجبر لم يطلع او على ظن ان الشمس قد غربت وقد تبين خلافه لا تجب الكفارة بالاجماع فعلم انما المحقة بالعقوبات المحضة وان كانت فيها جهة العبادات ايضا (و) السادس (حق قائم بنفسه) اي ثابت بذاته من غير ان يعلق بذمة عبد يؤديه بطريق المضاعة (كتمس الغنائم والمعادن) فان الجرم ساد حق الله تعالى اعزانا لدهيته واعلاء كلمته فالمصاحب به كله حق الله تعالى الا انه جعل اربعة اجناسه للغنائم استثناء واستبقى الجنس حق الله لاحقا لزمانها اذاؤه طاعة وكذا المعادن ولعدم الوجوب عليها جاز صرف خمس المقغم الى الغنائمين والى آباءهم واولادهم وخمس المعدن الى الواجد عند الحياجة (و) السابع (عقوبة كاملة) اي محضة لا يشوبها معنى آخر (كالحدود) مثل حد قطعاع الطريق فانه خالص حق الله تعالى قطعا كان او قتلا لان سببه محاربة الله تعالى ورسوله وقد سماه الله تعالى جزاء والجزاء المطلق ما يجب حقا لله تعالى بمقابلة الفعل وكذا الزنى والسرقه والشرب فانها شرعت لعيانة الانسان والاموال والعقول وانما كانت كاملة لانها وجبت بجانبات كاملة لا يشوبها معنى الاباحة فكان الجزاء المرتب عليها عقوبة كاملة (الاحد القذف) فانه ليس من حقوق الله تعالى بل ما غلب عليه جهته على حق العبد كما سبق (و) الثامن عقوبة (قاصرة كحرمان

٤٣٠

حدوث الشرط فاحقة نزول الجزاء لاحقة وجود الشرط بدليل انها لو دخلت الدارين في غير الملك انحلت اليدين ولو كان الملك شرطا لاحقة وجود الشرط وحده لانه لما انحلت اليدين بوجودهما في غير الملك ولا لبقاء اليدين لان محلهما ذمة الحساب فتبقى يقاتها فلا يشترط الملك الا عند الشرط الثاني بعد وقت التعليق لانه حال نزول الجزاء المقتضى الى الملك لانه لا ينزل في غير الملك والحاصل ان الملك انما يشترط حال التعليق لانه حال الابتداء فثبت شرطه فيكون الجزاء غالب الوجود استصحابا وحال وجود الشرط الثاني لانه حال نزول الجزاء المحتاج الى الملك واما حال وجود الشرط الاول فلا يشترط فيه الملك لانه حال البقاء فلا يحتاج فيه الى الملك لبقائها بقاء ذمة الخالف (قوله ويبين تحقيق نفس العلة مع خفاها) وذلك بان يزول خفاها (قوله الموقوف عليه) صفة للتحقق (قوله عليه) اي على الشرط (قوله او فراش قائم) اي النكاح ثابت في الحال (قوله) فاللا الممتدة اه) توضيحها اذا اولدت الممتدة من طلاق بان ارجعي او موت ثبت نسبه منه بشهادة القسالة عندهما سواء كان معها حبل ظاهر او لم يكن او اعتراف من الزوج والورثة او لم يكن بل قد انكر الزوج والورثة لما رواه ابن شيبه عن الزهري من سلام مضت السنة ان تجوز شهادة النساء فيما لا يطاع

عليه

الله تعالى جزاء والجزاء المطلق ما يجب حقا لله تعالى بمقابلة الفعل وكذا الزنى والسرقه والشرب فانها شرعت لعيانة الانسان والاموال والعقول وانما كانت كاملة لانها وجبت بجانبات كاملة لا يشوبها معنى الاباحة فكان الجزاء المرتب عليها عقوبة كاملة (الاحد القذف) فانه ليس من حقوق الله تعالى بل ما غلب عليه جهته على حق العبد كما سبق (و) الثامن عقوبة (قاصرة كحرمان

الميراث بالقتل) فإنه حق الله تعالى إذا نفع فيه للمقتول ثم انه عقوبة للقاتل لا لغيره غرما لحقه بجنائنه حيث حرم مع ذلك الاستحقاق وهي القرابة لكنها مقصورة من جهة أن القاتل لم يلحقه ألم في يده ولا نقصان في ماله بل امتنع ثبوت ملك له في تركه المقتول ولما كان الحرمان عقوبة وجزاء لمباشرة الفعل بنفسه لم يثبت في حق الصبي إذا قتل مورثه عمدا أو خطأ لأن فعله لا يوصف بالخظر التبعي لعدم الخطاب والجزاء يستدعي ارتكاب مجذور ولا في القتل بالسبب بان حقن دمه في غير ملكه فوقع فيه ما مورثه وهلك أو شهد على مورثه بالقتل فقتل ثم رجع فان قيل قد يثبت الحرمان بدون التقصير كمن قتل مورثه خطأ قلنا البالغ الخطأ يوصف بالتقصير لكونه محل الخطاب إلا أن الله تعالى رفع حكم الخطأ في بعض المواضع تفضلا منه ولم يرفع في القتل لعظم خطر الدم (ثم لها) أي لحق وق الله تعالى (قد يكون أصل وخلف فالأيمان أصله التصديق والافراق صار الافرار) الجوز (خلفا) أي قائما مقام الأصل (في) اجراء (أحكام الدنيا) لأن المطلاع على السر أمره والله تعالى علام الغيوب (ثم) صار (إداء أحد ابوي الصغير) خلفا (عن أدائه) أي الصغير (ثم) صار (تبعية الدار أو الغائبين) خلفا عنه (إذا دعما) أي الابوان مثلا إذا سبي صبي فان أسلم هو بنفسه مع كونه جاتا فهو الأصل والافان أسلم أحد ابويه فهو تبع له والافان أخرج إلى دار الإسلام فهو مسلم بتبعية الدار وان لم يخرج بل قسرا أو بيع من مسلم في دار الحرب فهو تبع لمن سباه في الإسلام فلو مات بصل عليه ويدفن في مقابر المسلمين (وكذا الطهارة بالماء) والتيمم فإنه خاف عنها (لكنه) أي التيمم (خلف مطلقا) يرتفع به الحدث إلى غاية وجود الماء (بالنص) وهو قوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا غفر الله عنكم إنه كان خافعا (مطلقا عند إرادة الصلاة فيكون حكمه حكم الماء في جواز تقديمه على الوقت وتأدية الفرائض بتيمم واحد ولذا قال) فيجوز قبل الوقت وإداء الفرائض بتيمم واحد) حقيقة أنه ان جعل التراب خلفا عن الماء في حكم الأصل أفاد الطهارة وإزالة

الحدث فكذلك حكم الخلف والامكان وان جعل التيمم خلفا عن التوضي فحكم التوضي بإباحة المدخول في الصلاة بواسطة رفع الحدث بطهارة حصلت به لامع الحدث فكذلك التيمم اذ لو كان خلفا في حق الإباحة مع الحدث لم يكن خلفا (خلفا) للشاذي) فإنه يقول هو خلف ضروري بمعنى أنه يثبت خلفيته ضرورة الحاجة إلى إسقاط الفرض عن الذمة مع قيام الحدث كطهارة المستحاضة حتى لم يجوز تقديمه على الوقت ولإدائه فرضين بتيمم واحد أما قبل الوقت فلا تنفاه الضرورة المبيحة وأما بعد أدائه فرض واحد فإزالة الضرورة (ثم الخلافية بين الماء والتراب) أي بعدما اتفق أصحابنا على كون الخلف مطلقا اختلفوا في تعيين الخلف قال أبو حنيفة وأبو يوسف الخلافية في الآلة بمعنى أن التراب خلف عن الماء لأنه تعالى نص عند النقل إلى التيمم على عدم الماء وكون التراب ملونا في نفسه لا يوجب العدول عن ظاهر النص لأن نجاسة المحل حكمية فيجوز أن يكون تطهيرا لا آلة أيضا كذلك وقوله

عليه غيرهن وقول الراوي مضت السنة حكمه الرفع ولان الفراش وهو تبع المرأة للماء الزوج قائم بقيام العدة وقيامه يستلزم النسب فلا حاجة إلى اثباته وإنما الحاجة بعد ذلك إلى تعيين الولد وإثبات الولادة من ذلك ثبت بشهادة امرأة واحدة عدلة كما في حال قيام النكاح أو ظهور الحمل أو إقرار الزوج أو الورثة ولا يشترط أغلظة الشهادة على قول الخراسانيين ويشترط على قول العراقيين قال أبو حنيفة رحمه الله لا تثبت الولادة بشهادة القابلة ولا النسب ما لم يشهد بولادته رجلان أو رجل وامرأتان إلا أن يكون هنالك حمل ظاهرا وإقرارا من الزوج أو من الورثة لان النكاح قائم في الحال لانها شرط محض للنسب في حقها لا شرط بمعنى العلامة وإذا كانت شرطاً محضاً يضاف إليها الوجود فلا بد لتبوعها من الحجية السكاملة بخلاف الأحوال الثلاثة المذكورة فإن الولادة في كل من هذه علامة محضة فلا يقبل قولها الوجود ثبت بشهادة القابلة وقولها ما ان الفراش قائم بقيام العدة مسلم لكن قيام العدة هنا ممنوع لانها منقضية بإقرارها بوضع الحمل والمنقضي لا يصلح حجة (قوله فكان ثابت النسب منه) أي ما كان موجودا في الرحم يعرف بالإثبات منه (قوله مضافا إليها) أي إلى الولادة بل يكون مضافا إلى الفراش القائم عند العلق فيكون انفصال

عليه السلام التراب ظهورا للمسلم ولو إلى عشر حجج ما لم يجد الماء يؤيد ذلك فان قيل لو كانت الخلافية في الآلة لا تقتصر إلى الإصابة كالماء اذ من شرط الخلاف أن لا يزيد على الأصل وقد جوزوا التيمم على الجرا الممسح أجيب بأنه ليس من الزيادة لان معناها الزيادة في الحكم وترتيب الآثار لا يرى أن استغناء التيمم عن مسح الرأس والرجل لا يوجب زيادة على الوضوء (فتجوز) عندهما (إمامة التيمم

بالمشروط (أذا لم يجد المتوضي ماء لأن شرط الصلاة في حق كل من لم يجد ماء فليجوز ثبأ واحدة مما على الآخر كالغسل على الماسح
 لمع أن الخلف يدل من الرجل في قبول الحدث ورفعها وأما إذا وجد ماء فكان في زعمه أن شرط الصلاة لم يوجد في حق الإمام ففسدت
 فلا يصح اقتداء به كما إذا اعتقد أن إمامه مخطئ في جهة القبلة (خلافا لعمد وزفر) فأنهما قالوا الخلطية في الفعل بمعنى أن التيمم خلفت
 عن التوضي لأن الله تعالى أمر بالتيمم عند العجز فلا يجوز اقتداء المتوضي بالتيمم كاعتقاد المتيمم بالموضي وكونه مع صحيح
 يوافق ما ذكره الأسبجاني في شرح المبسوط وفي عامة الكتب أنه يجوز اقتداء المتوضي بالتيمم عند زفر وأن وجد المتوضي ماء (وشرطها)
 أي شرط الخلطية (أمكان الأصل) لينة السبب للأصل (ثم عدمه) أي عدم الأصل في الحال (لعارض) أي لا معنى للمصير إلى الخلف
 مع وجود الأصل مثلاً إرادة الصلاة انعقدت سبباً للوضوء لا مكان حصول الماء بطريق الكرامة ثم انظر العجز ينتقل الحكم إلى
 التيمم وهذا كما إذا حلف ليش السماء فإن اليقين قد انعقدت موجبة للبر لا مكان مس السماء في الجملة لأنه معدوم عرفاً وعادة فانتقل الحكم
 إلى الخلف وهو الكفارة بخلاف ما إذا حلف على نفي ما كان أو ثبت ما لم يكن في الماضي فإنه لا يوجب الكفارة لعدم إمكان البر (الركن
 الرابع) من المقصد الثاني (في المحكوم عليه وهو المكلف) أي الذي تعلق الخطاب به وهو الإنسان المركب من الروح والبدن
 (التكليف موقوف على الإلهية) في المكلف (الموقوفة على العقل بالملكة) العقل يطلق على معان كثيرة والخمارة قوة للنفس بها
 تكسب العلوم والقوة ما به بصير الشيء فاعلا أو منفعلا والنفس هي النفس الناطقة المسماة بالروح والمراد بالعلوم النظريات واكتسابها
 تحصيلها من الضروريات ومن النظريات المنتهية إليها قوتان أحدهما مبدأ الإدراك وهو باعتبار تأثيرها أعماق فوقها مستكملة
 في ذاتها وتسمى عقلاً نظرياً أو أخرى مبدأ الفعل وهي باعتبار تأثيرها في البدن مكتملة له وتسمى عقلاً عملياً وللقوة النظرية

٤٣٢

في تصرفها في الضروريات وترتيبها لاكتساب
 الكالات أربع مراتب فإن النفس في مبدأ
 الفطرة شالية عن العلوم قابلة لها وتسمى هذه
 المرتبة أو النفس فيها عقلاً هيولانياً تشبهها
 بالهيولى الأولى الشالية في نفسها عن جميع
 الصور القابلة لها وهو بمنزلة استعداد الطفل
 للكتابة مثلاً ثم إذا أدركت الضروريات
 واستعدت لتحصيل النظريات سميت هذه المرتبة
 أو العقل فيها عقلاً بالملكة لحصول ملكة الانتقار
 كاستعداد الأعمى لتعلم الكتابة ثم إذا أدركت
 النظريات وحصل لها القدرة على استحضارها
 متى شاءت من غير تحشم كسب جديد سميت
 هذه المرتبة أو العقل فيها عقلاً بالفعل أشد قربه
 من الفعل كاستعداد القادر على الكتابة الذي
 لا يكتب وله أن يكتب متى شاء وإذا كانت
 النظريات حاضرة عندها مشاهدة لها سميت
 هذه المرتبة أو العقل في هذه المرتبة عقلاً مستفاداً
 لاستفادة هذه القوة من الفياض وجعلها المرتبة
 الثانية نشاط التكليف اذ بهارتفع الإنسان
 عن درجة البهائم ويشرق عليه نور العقل بحيث

المتخلف

يتجاوز أدران المحسوسات (وهو) أي العقل بالملكة (متفاوت) في أفراد الإنسان حدوثاً وبقاءً إما حدوثاً فلان النفوس
 متفاوتة بحسب الفطرة في الكمال والنقصان باعتبار تفاوت اعتدال أمزجة الأبدان فكما كان البدن أعدل وبالأواحد
 الحقيقي النسب ~~كان~~ النفس الفاضلة عليها كل وإلى الخيرات أميل والكالات أقبل وهذا معنى صفاتها وأطاعتها بمنزلة المرأة

في قبول النور وان كان بالعكس فبالعكس وهذا معنى كدورها وكذا انها بمنزلة الحجر في عدم قبول النور ولا خفاء في ان النفس كلما كانت اكمل واقبل كان النور الفاضل عليها من الفيض اكثر وامابقا فلان النفس كلما ازدادت في كثرة العلوم بتكميل القوة النظرية ازدادت تناسبها بالمبدأ الفياض الكامل من كل وجه فازدادت افاضة نوره عليها لازدياد الافاضة بازدياد المناسبة ولما تفاوتت العقول في الاشخاص تعذر العلم بان عقل كل شخص هل بلغ المرتبة التي هي مناط التكليف ام لا فقد رخص الشرع تلك المرتبة (فاقيم المبلغ مقامه) اي العقل بالملكة افادة للسبب الظاهر مقام حكمه كما في السفر والمشقة وذلك لحصول شرائط كمال العقل واسبابه في ذلك الوقت بناء على تمام التجارب الحاصلة بالا احساسات الجزئية والادواكات الضرورية وتكامل القوى الجسمانية من المدركة والمحركة التي هي مراكب للقوة العقلية بمعنى انها بواسطتها تستفيد العلوم ابتداء وتصل المقاصد ويصونها نظما و آتارا لادراك وهي مسخرة مطيعة للقوة العقلية باذن الله تعالى كذلك اقبل ولا يخفى ان بعض ما ذكرنا كان مأخوذا من كلام المتفلسفين لكنه ليس مما يخالف عقائد اهل السنة من المتكلمين (وهو) اي العقل وحده (كاف للحكم) اي لان يكون محكوما عليه ولا حاجة الى خطاب الشارع (عند المعتزلة) كما سبق تحقيقه (فالمصلي العاقل ومن) نشأ (في الشاهق) وهو رأس الجبل (مكلفان بالايمان) حتى ان لم يعتقدوا كذرا ولا ايمانا لم يذنبان في الآخرة (و) مكلفان باتيان (فروعة تفصيلا فيما يدرك لجهته) قالوا ما يدرك جهة حسنه او قبحه بالعقل من الافعال التي ليست اضطرارية ينقسم الى الاقسام الخمسة لانه ان اشتمل تركه على مقسدة فواجب او فعله فخرام والا فان اشتمل فعلة على مصلحة

لما تخلف عنه في شيء من الصور ضرورة واللازم باطل فيما اذا تضمن الكذب انقاذي من الهلاك فانه يجب قطعها فيحسن وكذلك اكل فعل يجب تارة ويحرم اخرى كاقْتل والضرب حدا وظلما واعتراض بان الكذب في الصورة المذكورة باق على ما قبحه الا ان ترك النجاء الذي عليه السلام اقيح منه فيلزم ارتكاب اقل القبحين تخلصا عن ارتكاب الاقيح فالواجب الحسن هو الانجاء لا الكذب والجواب ان هذا الكذب لما تعين سببا وطريقا الى الانجاء الواجب كان واجبا فكان حسنا انتهى بعبارة فعمل من المعتز ان لفظ نبي بتقديم النون على الباء لا العكس لكن يجوز عكسه ايضا وعلم منه ايضا ما في كلام المصنف من الخلل حيث جعل ما جعله في شرح المقاصد جوابا عن الاعتراض المذكور من قبلنا بجوابين اصل الدليل مع عدم صلاحية جوابين ذلك (قوله وان كان رداعلى المعتزلة) يعني انه يفيد الرد على المعتزلة القائلين بالاجباب الكلّي فانه يفيد رفع الاجباب الكلّي محصل الرد على المعتزلة لكن لا يفيد مدعاهم وهو الساب الكلّي (قوله وليس له) اي للشرع (قوله وهو ما ذكره غير مرة) وهو كونه متعلق المدح والذم عند الله تعالى واستحقاق الثواب والعقاب في حكمه (قوله فيبطل قولهم) لانه ليس بالمتنازع فيه ايضا على ان تفسير الحسن والقبح بالمعنى المذكور ليس كما ينبغي

فندوب او تركه فذكره والا فان لم يشتمل شيء من طرفيه على مقسدة ولا مصلحة فباح (واجبالا فيما لا تدرك) قالوا ما لا يدرك جهة ما العقل لا في حسنه ولا في قبحه فلا يحكم فيه قبل الشرع بحكم خاص تفصيلي في فعل اذ لم يعرف فيه جهة تقضيه واما على سبيل الاجمال في جميع تلك الافعال فقبل بالخطر لانه تصرف في ملك الغير بدون اذنه لان الكلام فيما قبل الشرع فيحرم كما في الشاهد اجيب بالفرق لتصرف الشاهد دون الغائب وايضا حرمة التصرف في ملك الشاهد مستفادة من الشرع وقيل بالاباحة لانه تصرف لا يضر المالك فيباح كالا سطلال بجدار الغير والاقباس من ناره والنظر في مرآته واجيب بان حكم الاصل ثبت بالشرع وحكم العقل فيه بالمعنى المتنازع فيه ممنوع بل انما يحكم فيه بمعنى الملازمة وموافقة الغرض والمصلحة وقيل بالتوقف فيفسر تارة بعدم الحكم ومرجعه الاباحة اذ لا منع فيه فباح الا ان يشترط في الاباحة الاذن فيرجع الى كونه حكما شرعيا

لاعتدلا وكلامنا فيه وهذا اذا اشترط اذن الشارع لا اذن العقل وربما يقال هذا التفسير جزم بعدم الحكم لا توقف الا ان يراد توقف للعقل عن الحكم ويفسر تارة بعدم العلم ان هناك حظرا وابطاحة قيل هذا المثل من التفسير الاول المشتمل على نوع تكلف في معنى التوقف كما عرفت لكن عدم العلم لا تعارض الادلة اذ قد تبين بطلانها بل اهدم الدليل على احدهما من الحكمين بعينه (ولا حكم) على العبد

(قوله) (وورد) (السمع عند الامم) (في عذر ان) (اي الصبي ومن في الشاهق) (قد اعتبر ايمان اول) (وهو الصبي العاقل) (ولا كفر الثاني) (وهو من في الشاهق) (لانتماء الخطاب وعدم الاعتداد بالعقل) (فيضمن قائله) (اي الثاني لان اباحه دمه بسبب الكفر منتفية فيكون كالمسلم في الغنائم) (والتخيار) (عندنا) (هو التوسط) (بين قولي الاشاعرة والمعتزلة كما هو المختار بين الجبر والقدر) (كما سبق) (تحقيقه) (بالامزيد عليه فلا حاجة الى الاعادة) (ثم الاهلية) (يعني بعد ما ثبت انه لا بد في المحكوم عليه من اهليته للحكم وانما لا تثبت الا بالعقل يجب ان يعلم ان الاهلية) (نوعان) (احدهما) (اهلية الوجوب) (اي صلاحيتها لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه) (و) (الثاني) (اهلية الاداء) (اي صلاحيتها لحدوث الفعل منه على وجه يعتد به شرعا) (اما) (الاهلية الاولى) (وهي اهلية الوجوب بنفسه) (فبالذمة وهي) (في اللغة العهد وفي الشرع) (وصف يصير به الانسان اهلا لله وعليه) (توضيحه ان الذمة في اللغة العهد كما عرفت فاذا خلق الله تعالى الانسان محل امانته اكرمه بالعقل والذمة حتى صار اهلا لوجوب الحقوق له وعليه وثبت له حقوق العصمة والحريه والمالكية كما اذا عاهدنا الكفار واعطيناهم الذمة بثبوتهم وعالمهم حقوق المسلمين في الدنيا وهذا هو العهد الذي جرى بين الله تعالى وعباده يوم الميثاق وبالجملة قد خص الانسان من بين سائر الحيوان بوجوب اشياء له وعليه فلا بد من خصوصية به يصير اهلا لذلك وهو المراد بالذمة فان قيل هذا صادق على العقل كمن يشير اليه ظاهر كلام ابي زيد غايته ان لا يشتمل العقل الهوي ولا في قلنا العقل ليس عين ابل له مدخل فيها قانها عبارة عن خصوصية الانسان المعتبر فيها تركيب العقل وسائر القوى والمشاعر لا كالمالك العساري عن قوى ولا كسائر الحيوان العارية عن العقل وبها اختص لقبول

٤٣٤

لانهم اوجوديان والمعنى المذموم ورعدي (قوله في الشاهد) اي في حقا (قوله فكذا في الغائب) اي في حق الله وهو المدي (قوله قلنا لا فلم انه ليس الا الحسن ما عقلا) توضيحه ما ذكره الشارح المحقق في شرح اصول ابن الحاجب حيث قال لا استواء بينهم في نفس الامر لان لكل واحد منهم ما لوازم متنافية فاذا تقدير تساويهم ما تقدير امر مستحيل فتمنع ايشار الصدق على ذلك التقدير وان كان ما يورث في الواقع وانما يستبعد ذلك لانه لا يلزم من فرض التساوي وقوعه وانما يتبادر للذهن الى الجزم بايشار الصدق على ذلك التقدير في غلط ويظن انه جزم بايشاره عند وقوع المقتدر والفرق بينهم ما واضح فان قيل ايشار الصدق عند وقوع التساوي مما يكاد يميز به العقل ويستبعد منعه فكيف يصح منعه فالجواب انه انما يميز به لانه يلائم حال وقوع التساوي بحال فرضه وتقديره فيظن ان جزئه بايشار الصدق عند فرض التساوي وتقديره جزم بايشاره عند وقوع التساوي وكما يستبعد منعه عند فرض التساوي وتقديره يستبعد منعه ايضا عند وقوعه والفرق بينهم ما واضح لان الجزم مع فرضه وتقديره جزم في حال عدم التساوي بل في حال ترجيح الصدق والجزم عند وقوع المقتدر جزم في حال التساوي وعدم الترجيح فالإشارة في الاول ارجح وفي الثاني لا مرجح

الامانة المعروضة وكان هذا الوصف بمنزلة السبب لكونه اهلا للوجوبين والعقل بمنزلة الشرط فان قيل فعلى هذا لا يبقى اقوالهم وجب او ثبت في ذمته كذامه معني كما لا يخفى اجيب بان معناه الوجوب على نفسه باعتبار ذلك الوصف فلما كان الوجوب متعلقا به جعلوه بمنزلة ظرف يستقر فيه الوجوب دلالة على كمال التعلق واشارة الى ان هذا الوجوب انما هو باعتبار العهد والميثاق الماضي كما يقال وجب في العهد والمروءة ان يكون كذا وكذا (وله) اي للانسان (قبل الولادة) يعني ان الجنين قبل الانفصال عن الام جزء منها من جهة انه ينتقل بانقضاءها ويقرر قرارها ومستقل بنفسه من جهة النقر بالحياة والتميز الانفصال فيكون له (ذمة صالحة للوجوب) اي لوجوب الحقوق (له) كالارث والوصية والنسب (لا) لوجوبها (عليه) حتى لو اشترى الولي له شيئا لا يجب عليه الثمن (وله بعدها) اي بعد الولادة (ذمة) مطلقة (صالحة لهم) اي للوجوب له

والوجوب عليه اصبورته نفسها مستقلة من كل وجه فيصير

قوله

اهلا له ما حتى كان ينبغي ان يجب عليه كل حق يجب على البالغ (لكن لما) لم يكن اهلا للاداء اضعف بغيره وكان الوجوب غير مقصود بنفسه بل (كان المقصود) من الوجوب (هو الاداء اخص واجبا به يمكن الاداء عنه) اي كان كل ما يمكن ادائه عنه واجبا عليه وما لا فلا (فيجب عليه) اي على الصبي (من حقوق العباد الحرم) كضمان ما اتلفه ولو بالانقلاب عليه فان العذر لا ينافي عصمة الجمل

(و) يجب عليه ايضاً منها (العوض) فهو الثمن والاجرة فان المقصود هو المال واداءه يحل اليابسة (و) يجب عليه ايضاً (صلة) تشبه المؤن والاعواض كنفقة القريب نظير صلة تشبه المؤن (و) نفقة (الزوجة) نظير صلة تشبه الاعواض فان الاولى صلة تشبه المؤن من جهة انها تجب على الغنى كفاية لما يحتاج اليه اقاربه بمنزلة النفقة على نفسه بخلاف النفقة على الزوجة فانها تشبه الاعواض من جهة انها وجبت جرأة لاحتباس الواجب عليها عند الرجل وانما جهات صلة الاعواض مضاف لانها لا تجب بعدد المعاوضة بطريق التسمية على ما هو المعتبر في الاعواض فلكنها صلة تسقط بمضي المدة اذ لم يوجد التزام كنفقة الاقارب ولشبهها بالاعواض تصير ديناً بالالتزام (لا) صلة تشبه (الاجزية) فانها لا تجب على الصبي (فلا يحصل) الصبي (الدية) لانها وان كانت صلة لانها تشبه جرأة التقصير في حفظ الفاتل عن فعله والصبي لا يوصف بذلك ولم هذا لا تجب على النساء (لا العقوبة) عطف على الغرم اي لا تجب على الصبي العقوبة كالتقصاص (و) لا (الاجزية) كحرمان الميراث بالقتل لانه لا يصلح حكمهما وهو المطلبة بالعقوبة وجرأة الفعل (و) يجب على الصبي (من حقوقه تعالى ما صح ادائه عنه كالعشر والخراج) فانها في الاصل من المؤن كاسريانه ومعنى العبادة والعقوبة فيهما ليسا بقصود بل المقصود فيهما المال واداءه في كونه الصبي من اهل وجوبه (وما لا) يصح ادائه عنه (فلا) يجب عليه (كالعبادات الخاصة) المتعلقة بالبدن كالصلاة والصوم وبالمال كالزكاة او بهما كالخمس فانها لا تجب عليه وان وجد سبباً ومحلها وهو الذمة لعدم حكمها وهو الاداء اذ هو المقصود في حقوق الله تعالى اذ العبادة فعل يحصل عن اختيار على سبيل التعظيم بحقيقا لا ابتداء ولا يتصور ذلك

٤٣٥

من الصبي (والعقوبات) كالحدود فانها لا تجب عليه كما لا يجب ما هو عقوبة من حقوق العباد وهو القصاص اعدم حكمه وهو المؤاخظة بالفعل كما سبق (واختلاف في عبادات في الآخرة) كصدقة الفطر لم تلزم عليه عند محمد وزفر لانه ليس باهل للعبادة وقد ترجح فيها ذلك وعند أبي حنيفة وابي يوسف تلزم اكتفاء بالالهية القاصرة والاختيار القاصر يكون بواسطة الولي مضافاً اليه فيما هو عبادة قاصرة (واما الثانية) اي ادمية الاداء (فقاصرة تبقى عليها صحة الاداء وكاملة تبقى عليها وجوب الاداء وكل) من اهلية الاداء القاصرة واهلية الاداء الكاملة (ثبتت بقدره كذلك) اي القاصرة بالقاصرة وبالکاملة بالکاملة (ثابتة) تلك القدرة (بمقل كذلك) اي القدرة القاصرة ثبتت بالعقل القاصر والکاملة بالعقل الكامل (فالقاصر عقل الصبي والمعتوه ولكامل عقل البالغ غير المعتوه) اعلم ان الاداء يتعاقب قدرته قدرة فهم الخطاب وهي بالهقل وقدرة العمل به وهي بالبدن

ف قوله لا يلزم من فرض التساوي وقوعه معناه ان توجه منع اتيار الصدق انما هو في حال وقوع التساوي لا في حال فرضه فعند الفرض انما كان يتوجه المنع لو كان فرضه مستلزماً لوقوعه لان منع الا لازم يقتضي منع الملزوم فحين لم يستلزم الوقوع استبعد المنع عند الفرض اذ عرفت هذا فمعنى قول الشارح فلا نسلم اتيار الصدق عند وقوع المفروض اي الاستواء من كل وجه وقوله قطعاً ما قيد للمنع اي معناه عند وقوع المفروض منعاً قطعياً او الا اتيار لا نسلم ان اتيار الصدق قطعي حال وقوع المفروض ويؤيده قوله وانما انقطع بذلك عند الفرض والتقدير لان لفظة ذلك اشارة الى اتيار الصدق فمعناه لا نسلم ان اتيار الصدق قطعي حال وقوع المفروض وانما يكون قطعياً عند الفرض فيظن انه قطع عند وقوع المقدار المفروض (قوله لم يمكن للرسول) جواب لو (قوله وحقيقته الجاء الخصم) اي حقيقة الجاء في الخصم اي المعامل وهو المعتزلي (قوله مطلقاً) اي في الجملة وقد انكرها السمنية (قوله وفي الالهيات) اي حاجة رد على المهندسين (قوله طريق الاستدلال) اي على وجوب النظر (قوله للمعرفة الواجبة) اعني معرفة الله وقد تقدم الكلام عليه (قوله بل هي اء) اي وجوب النظر وامر تأنيث الضمير سهل (قوله لا على علمه بذلك) اي علم

والانسان في اول احواله عديم القدرتين لكن فيه استعدادان يوجد فيه ككل واحدة منهما شيئاً فشيئاً بخاق الله تعالى الى ان يبلغ كل واحدة منهما درجة الكمال فقبل البلوغ الى درجته كانت كل واحدة قاصرة كافي الصبي الذير المعقل او احدهما كافي الصبي المميز قبل البلوغ وقد تكون احدهما قاصرة بعد البلوغ كافي المعتوه فانه قاصر العقل كالكافي وان كان قوياً

لبدن ثم الشرع بنى على الاهلية القاصرة هذه الآدآ من غير لزوم هذه وعلى السكاملة وجوب الآدآ وتوجه الخطاب لان في الزام الآدآ قبل السكال حرجا بل لانه يخرج في الغم بآدآ عقله ويثقل عليه الآدآ بآدآ في قدرة البدن والحرج منى لقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج فلم يخاطب شرعا لاول امره حكمه ولاول ما يعقل ويقدر رجة الى ان يعتدل عقله وقدرة بدنه فيتيسر عليه الظاهر والعمل به ثم وقت الاعتدال يتفاوت في جنس البشر على وجه يتعدى رجليه الوقوف ولا يمكن ادراكه الا بعد تجربة وتكلف عظيم فاقام الشرع البلوغ الذي يعتدل لديه العقل في الاقلب مقام اعتدال العقل تيسيرا وصاروا هم وصف السكال قبل هذا الحد وتوهم بقاء النقصان بعد هذا الحد سابقا على الاعتبار (وما) اى الاحكام الثابتة (بالقاصرة) من القدرة (النوع) لانها الماحقوق الله تعالى وحقوق العباد والا لاول اما حسن لا يجهل القبح واما قبح لا يجهل الحسن واما متردد بينهما والثاني اما نفع محض او ضرر محض او متردد بينهما صارت حجة فشرع في تفصيلها فقال (لحق الله تعالى سواء كان حسنا لا يجهل غيره كالايان او كان قبيحا لا يجهل) اى غير التبع (كالكفر او بينهما كالتضاد ونحوها) كالحكم (صح من الصبي بالزوم آدآ) اما الاول والثالث فلان في الايمان وفر وعنه فضا شخضا فلا يبق بالشارع الحكيم الجبر عنه وانما الضرر من جهة لزوم الآدآ وهو موضوع عن الصبي لانه مما يجهل السقوط بعد البلوغ عند الزوم والانتهاء والذكره واما نفس الآدآ وصحة دفعه محض لاشرفيه فان قيل نفس الآدآ ايضا يجهل الضرر في حق احكام الدنيا كحرمان الميراث عن مورثه الكافر والفرقة بينه وبين زوجته المشركة اجيب باننا لانسلم انهما مضافان الى اسلام الصبي بل الى كفر المورث والزوجة ولو سلم فهما من ثمرات الاسلام والاحكام اللازمة منه شيئا لامن احكامه الاصلية الموضوع هولها الظهور ان الايمان انما يوضع لسعادة الدارين وصحة الشئ انما يعرف من حكمه الاصلى الذى وضع هولها لا بما يلزمه من حيث انه من ثمراته وهذا كما ان الصبي لو ورث قريبه او وهب منه قريبه تقبله باعتق عليه مع انه ضرر محض لان الحكم الاصلى بالارث والهيبة هو الملك بلا عوض لا العتق الذى ترتب عليه ما في هذه الصورة واما الثانى فلان الكفر لو عني عنه وجعل مؤمنا صار الجهل بالته تعالى عليه لان الكفر جهل بالته تعالى وصفه انه واحكامه على ما هو عليه والجهل لا يجعل علما في حق الابد فكيف في حق رب الارباب (في عذر وقته) اى الصبي (في) حق (احكام الدارين) اما في حق احكام الآخرة فاتفقا لان العقوب عن الكفر ودخول الجنة مع الشر لهما لم يرد به شرع ولا حكم به عقل واما في حق احكام الدنيا فكذا عند ابي حنيفة ومحمد حتى تبين امر آته المسلمة ويحرم الميراث من مورثه المسلم لانه في حق الردة بمنزلة البالغ لان الكفر محظور ولا يجهل المشرع ومعية بوجه ما ولا يسهل قط بعذر وانما لم يقتل لان وجوب القتل ليس بمجرد الارتداد بل بالمحاربة وهو ليس من اهلها كالمزأ ولم يقتل بعد البلوغ لان اختلاف العلماء في صحة اسلامه حال الصبا صار شبهة في استناط القتل (وحي القبلان) كان (نفعنا) محضا كقبوله الهبة ونحوه (صح منه) اى من الصبي وان لم يأذن الولي وكذا العبد (فان اجر) المحجور (نفسه)

٤٣٦

المكلف بوجوب النظر وثبوت الشرع بل للشارع ايجابه عليه سواء علم وجوبه اولم يعلم (قوله علم بذلك) اى علمه بوجوب النظر وثبوت الشرع لانه لا يمكن ان يعلم وجوب النظر ولا ثبوت الشرع مالم ينظر لان العلم بالشئ موقوف على ثبوت ذلك الشئ في نفسه (قوله لا تحقهما) اى تحقق وجوب النظر وثبوت الشرع في نفس الامر لانه يمكن التحقق والاثبوت في نفس الامر سواء نظر اولم ينظر (قوله فالمكلف) تفريع على المقدمتين المذكورتين احدهما قوله حال صحة الزامه والثانية قوله والمتوقف على النظراء (قوله ان اراد نفس الوجوب والاثبوت) فيكون معنى الدليل هكذا لا انظر مالم يجب على في نفس الامر ولا يجب على في نفس الامر مالم يثبت الشرع في نفس الامر ولا يثبت الشرع في نفس الامر مالم انظر فلان ان يقول دليلكم بجميع مقدماته مسلم سوى المقدمة الاخيرة لان وجوب النظر وثبوت الشرع في نفس الامر لا يتوقف على النظر بل يجوز ان يجب ويثبت نظر اولم ينظر (قوله وان اراد العلم بهما) فيكون معنى الدليل هكذا لا انظر مالم اعلم وجوب النظر على ولا اعلم وجوبه مالم اعلم ثبوت الشرع ولا اعلم ثبوت الشرع مالم انظر فلان ان يقول دليلكم بجميع مقدماته مسلم سوى المقدمة الاولى لان الايجاب والوجوب لا يتوقف على العلم بالوجوب

والا

بمنزلة البالغ لان الكفر محظور ولا يجهل المشرع ومعية بوجه ما ولا يسهل قط بعذر وانما لم يقتل لان وجوب القتل ليس بمجرد الارتداد بل بالمحاربة وهو ليس من اهلها كالمزأ ولم يقتل بعد البلوغ لان اختلاف العلماء في صحة اسلامه حال الصبا صار شبهة في استناط القتل (وحي القبلان) كان (نفعنا) محضا كقبوله الهبة ونحوه (صح منه) اى من الصبي وان لم يأذن الولي وكذا العبد (فان اجر) المحجور (نفسه)

وعمل وجب الاجر استحقاقا لا قياسا بطلان العقد وجه الاستحسان ان عدم الصحة كان لحق المحجور حتى لا يلزمه ضرر فاذا عمل
 من النفع في الوجوب والضرر في عدمه (بلا ضمان) على المستأجر (ان تلف) الصبي في ذلك العمل (بخلاف العبد) حيث يضمن مستأجره
 ان تلف في ذلك العمل لان استعماله غصب بخلاف الصبي لان الغصب لا يتحقق في الحر (واذا قاتل) اي الصبي المحجور مع الكفار وكذا
 العبد (يستحق الرضخ) وهو عطاء لا يبلغ سهم الغنيمة (ويصح تصرفه وكيله) اذ في الصحة اعتبار لادمية وتوسل الى ذلك المضار
 والمنافع واهتداء في التجارة بالتجربة قال الله تعالى وابتلوا اليتامى (بلاعهد ان لم يأذن الولي) اي لا يلزم الصبي بتصرفه بطريق
 الوكالة عهده برجوع حقوق العقد اليه من تسليم الثمن والمبيع والخصومة ونحوها لان ما فيه احتمال الضرر لا يملكه الصبي الا ان
 يأذن الولي فيندفع قصور رأيه بانضمام رأى الولي فيلزمه العهدة (وان) كان (ضررا) عطف على ان نفعه اي حق العبدان كان ضررا
 محضا كالاطلاق والهبة والقرض ونحو ذلك (فلا) يصح منه (وان اذن وليه) لان الصبي مظنة المرحمة شرعا وعرفا (او باشر) وليه
 تلك التسميات لاجله حيث لم يجوز ايضا لان ولايته نظرية ولا تنظر في الضرر المحض الا عند الحاجة كما اذا اسلمت الزوجة وابي الزوج
 فرق بينهما الحاجة الزوجية وهي حق العبد وكذا اذا ارتد الزوج وحده العبد بالله تعالى (الا القرض للقاضي) فان الاقرض قطع
 الملك عن العين بيد في ذمة من هو غير ملي في الغالب فيشبه التبرع فلا يملك الولي واما القاضي فيمكنه ان يطلب مليئا ويقرضه مال
 البتيم ويكون البديل مأموون التلقف باعتبار الملاعة وعلم القاضي وقدرته على التحصيل بلا دعوى وبينه وهذا معنى كون القاضي اقدر
 على استيفائه وفي رواية يجوز للاب ايضا (وان دار بينهما) اي النفع والضرر كالبيع والشراء والاجارة والتسكاح ونحو ذلك فن حيث
 احتمال الربح نفع ومن حيث احتمال الخسران ٤٣٧

ضرر وما قبل احتمال الضرر باعتبار خروج البديل
 عن الملك يلزمه ان لا يندفع الضرر بحال قط
 وليس كذلك لانه (صح برأى الولي) لان الصبي
 اهل لحكم ما دار بينهما اذا باشره الولي بنفسه لانه
 اذا باع مال الصبي يملك الثمن ويملك العين اذا
 اشتراه له ويملك الاجرة اذا اجر عينه (ثم
 هذا) اي الصبي اذا تصرف برأى الولي فيما يتردد
 بينهما (كالبائع) عند ابى حنيفة بطريق ان
 احتمال الضرر في تصرفه يزول برأى الولي (حتى
 صح) اي تصرفه (بغير فاحش من الاجانب)
 ولا يملك الولي (و) صح (من الولي في رواية) لما قلنا
 انه يصير كالبايع وفي اخرى لا لان الصبي في الملك
 اصيل تام وفي الرأى اصيل من وجه دون وجه
 لان له اصل الرأى باعتبار اصل العقل دون وصفه
 اذ ليس له كمال العقل فيثبت شبهة النيابة من
 الولي فيصير كأن الولي يبيع من نفسه مال الصبي
 بالغين فاعتبرت الشبهة في موضع التهمة وهو
 ان يبيع الصبي من الولي وسقطت في غيره وهو ان
 يبيع من الاجانب (خلافا لهما) فان مباشرة

والا لزم الدور لان العلم بالوجوب يتوقف على الوجوب نفسه ولوعكس لزم الدور
 (قوله وان اراد في الوجوب التحقق اه) فيكون معنى الدليل هكذا لا انظر مالم
 يتحقق الوجوب في نفس الامر ولا يتحقق في نفس الامر مالم يعلم ثبوت الشرع
 ولا يعلم ثبوته مالم انظر فدل على ان العلم بجميع مقدماته مسلم سوى المقدمة الوسطى اعني
 قوله ولا يتحقق الوجوب في نفس الامر مالم يعلم ثبوت الشرع لان تحقق الوجوب
 عليه في نفس الامر لا يتوقف على العلم بثبوت الشرع وانما يتوقف على ثبوت
 الشرع في نفس الامر نعم لو توقف تحقق الوجوب في نفس الامر على العلم
 بالوجوب يلزم توقفه على العلم بثبوت الشرع لتوقف العلم بالوجوب على العلم
 بثبوت الشرع والموقوف على الموقوف على الشيء موقوف على ذلك الشيء لكن
 تحقق الوجوب في نفس الامر لا يتوقف على العلم بالوجوب على ما عرفت آنفا
 فلا يتوقف على العلم بثبوت الشرع ايضا فيتم وجه المنع المذكور (قوله وان
 خص اراداه) فيكون معنى الدليل هكذا لا انظر مالم يتحقق الوجوب على في
 نفس الامر ولا يجب على مالم يثبت الشرع اي ولا يعلم وجوبه على مالم يعلم ثبوت
 الشرع ولا يعلم ثبوت الشرع مالم انظر وهذا ظهر التقابل بين هذا الشق والشق
 الثالث حيث خص في هذا الشق ارادة العلم والتحقق بموضع معين بخلاف الشق

عندهما كباشرة الولي ولا يصح بالغبن الفاحش لامن الولي ولا من الاجانب (ثم العوارض) لما ذكرنا الاهلية بذو عيها شرع فيما
 يعرض عليهم ما فيز يلهما او احدهما او يوجب تغييرا في بعض احكامهما يسمى العوارض جع عارض على انه جعل انما بمنزلة كاتب
 وكامل من عرض له كذا اي ظهر وتبدى ومعنى كونها عوارض انما ليست من الصفات الدائمة كما يقال البياض من عوارض الثلج

ولو اريد بالعرض الماريان والحدوث بعد العدم لم يصح في الصغر الاعلى سبيل التغليب فقال (نوعان) احدهما (سماوية) ان لم يكن للعبد فيها اختيار واكتساب (و) ثانيهما (مكتسبة) ان كان له فيها دخل باكتسابها او تركها او التها والسماوية اكثر تغيرا واشد تأثرا فقدمت (اما) النوع (الاول) فاصناف منها الجنون) وهو اختلال القوة المميزة بين الامور الحسنة والقبيحة المله ركة لا عواقب بان لا يظهر آثارها ويتعطل افعالها المالة صان جبل عليه دماغه في اصل الخلقة واما خروج مزاج الدماغ عن الاعتدال بسبب خلط او آفة واما الاستيلاء الشيطان عليه والقاء الخيالات الفاسدة اليه بحيث يفرع ويفرح من غير ما يصلح سببا (لا يصح ايمان الجنون) لانتفاء ركنه وهو العقل وذلك لا يكون حرا لانه عبارة عن ان يتم الفعل بركنه ويصدر عن اهله ويقع في محله ثم لا يعتبر حكمه نظرا للصبي او المولى وايمان الجنون استقلا لا لا يصح لعدم ركنه وهو الاعتقاد بخلاف ايمانه تبعه لا حد ابويه فانه يصح لان الاعتقاد ليس ركنه ولا شرط او فيما يظهر الجواب عما يقال ان غاية امر التبع ان يجعل بمنزلة الاصل فاذا لم يصح بفعل نفسه لعدم صلاحه لذلك ففعل غيره اولى (الاتبع) لا بويه ووليه (فاذا سلمت امراته عرض) الاسلام (على واهيه) يعني لو اسلمت كتابية تحت مجنون كتابي يعرض الاسلام على الولي فان اسلم صار المجنون مسلما تبعه وبقي النكاح والافرق بينهما وكان القياس التأخير الى الافاقة كما في الصغر الا انه استحسان لان للصغر حدا معلوما بخلاف الجنون ففي التأخير ضرر بالزوجة مع ما فيه من الفساد لقدرة الجنون على الوطى (ويرتد) المجنون (تبعه) لا بويه فيما اذا بلغ مجنونا وابواه مسلمان فارتدوا لحفا معه بدار الحرب العباد بالله تعالى وذلك لان الكفر بالله تعالى قبيح لا يحتمل العفو بعد تحققه بواسطة تبعية الابوين بخلاف ما اذا تركاه في دار الاسلام فانه مسلم تبعه للدار وكذا اذا بلغ مسلما ثم جن او اسلم عاقلا جن قبل البلوغ فانه صار اهلا للايمان بتقرر ركنه فلا ينعزم

٤٣٨

الثالث وظهر ايضا وجه عدم تكرار الوسط في القياس في هذا الشق بخلاف الشق الثالث والثاني والاول حيث يتكرر فيه الوسط على ما ترى وانما الفساد فيها في المادة لافي الصورة وفي هذا الشق في الصورة لعدم تكرار الوسط لافي المادة لصحة المادة كها فيه والحاصل ان قياسكم هذا قياس ان صحت مادته فسدت صورته وان صحت صورته فسدت مادته فلا صحة له اصلا (قوله لا يمكن الزامه بمجرد ان يقال اه) لان له ان يقول سلما ان الوجوب على لا يتوقف على علمي ولكنه يتوقف على ثبوته في نفس الامر لان الشيء لا يجب ما لم يثبت وجوبه في نفسه ولا يثبت في نفسه الا بالشرع اذ لا ثبوت بالعقل عندهم ولا يثبت الشرع عندي حتى انظر لان ثبوته بالعقل غير متصور وبالشرع ممنوع لزوم الدور والتسلسل فيلزم الختام النبي فان قيل ان النبي ان يقول ثبوت الشرع لا يتوقف على نظرك قلنا لا مكلف ان يقول سلما لكن لا يلزم منه ثبوته لانه اما بالعقل او بالشرع وكلاهما باطل لما تقدم آنفا فلا يثبت شيء منهما (قوله فلزم جواز كذبه) اي جواز صدوره والكتب منه تعالى عنه علوا كبيرا لانافي صدق بيان الحال في فعل الله (قوله موقوفة على صدقه) فلو توقفت صدقه على السمع لزم الدور (قوله وهو ان لا يقبح الكفر من الممكن منه ومن العلم بحاله) قال الشارح المحقق في بيان الحال الثاني وثانيهما في فعل

بالتبعية او عرض الجنون (والقياس ان يسقط) الجنون (العبادات بالاطلاق) لثباته القدرة التي بها يتمكن من انشاء العبادات على الوجه الذي اعتبره الشرع (لكنه) اي الجنون (قيده بالامتداد استحسانا) قالوا الجنون اما ممتدا وغيره وكل منهما اما اصلي بان يبلغ مجنونا او طارئ بعد البلوغ فالممتد مطلقا مسقط للعبادات وغيره ان كان طارئا فليس بمسقط استحسانا وان كان اصليا فعند ابي يوسف مسقط بناء لانسقاط على الاضالة او الامتداد وعند محمد ليس بمسقط بناء لانسقاط على الامتداد فقط وذكر الاختلاف في اكثر الكتب على عكس ذلك (وهو) اي الامتداد (في الصلاة) فالزيادة على يوم وليلة (بساعة) عند ابي حنيفة وابي يوسف (وعند محمد بصلاة) يعني ان الامتداد عبارة عن تعاقب الازمنة وليس له حد معين فقدروه بالادنى وهو ان يستوعب الجنون وظيفة الوقت وهو اليوم والليلة في الصلاة لانه وقت جنس الصلاة ثم اشترطوا في الصلاة التكرار لتأكيد الكثرة فيتحقق الخرج الا ان محمدا اعتبر بنفس

الواجب اعني جنس الصلاة فاشترطوا تكرارها وذلك بان تضمن الصلوات ستا وهما اعتبار نفس الوقت اقامة للسبب الظاهر اعني الوقت مقام الحكم تيسيرا على العباد في سقوط القضاء فلو جن بعد الطلوع وافاق في اليوم الثاني قبل الظهر يجب القضاء عند محمد لعدم تكرار جنس الصلاة حيث لم تضمن الصلوات ستا وعندهما لا يجب التكرار الوقت فزادته على اليوم والليلة بحسب الساعات وان لم يزد بحسب الواجبات

(و) الامتداد (في الصوم باستغراق الشهر) حتى لو افاق به قصر ايله يجب القضاء وقيل العتق انه لا يجب اذا الليل ليس بمعمل بالصوم والجنون والافاقة فيه سواء ولم يشترطوا فيه التكرار كما اشترطوا في الصلاة لان من شرط المصير الى التاكيد ان لا يزيد على الاصل ووظيفة الصوم لا تدخل الا في احد عشر شهرا فيصير التبع اضعا في الاصل ولم يلزمنا زيادة المراتب في غسل اعضاء الوضوء تأكيذا للفرض لان السنة وان كثرت لا تقابل الفريضة وان قلت فلا معنى ان تزيد عليها كذا في التلويح اقول فيه بحث لان السنة اذا لم تقابل الفريضة فالنفل اولى ان لا يماثلها فينبغي ان لا يعتبر بصوم احد عشر شهرا فالاولى ان يقال لان صوم رمضان وظيفته السنة لا الشهر وان كان اذا آتوه في بعض اوقاتها كالمصليات الخمس وظيفته يوم وليلة ولهذا كان رمضان الى رمضان كفارة لما بينهما ما قبله من الشهر دخل وقت وظيفته اخرى وكان الخامس كالتكرار بتكرره وقته وتما كذا الكثرة به فلا حاجة الى تكرار الواجب وكان هذا مثل ما قالوا في الصلاة على مامر (و) الامتداد (في الزكاة بالحل) اي باستغراق الحول عند محمد وهو رواية عن ابي حنيفة وابي يوسف وهو الاصح لان الزكاة تدخل في حد التكرار بدخول السنة الثانية وروى هشام عن ابي يوسف ان اكثر الحول قائم مقام الكل تيسيرا وتخفيفا في سقوط الواجب ونصه ملحق بالقل (ويؤخذ) المجنون (بعضان الافعال) في الاموال كما اذا اتلف مال الانسان لتحقق الفعل حسا وعصمة المحل شرعا والعدو لا ينافي مع ان المقصود هو المال وادائه يحتمل النيابة و (لا) يؤخذ بعضان (الاقوال) قائم الا بعتدبهم اشرعا لا انتفاء نعمت المعاني فلا يصح اقايريه وعقوده وان اجازها الاولى (ومنها الصغر) وانما جعل من العوارض مع انه حالة اصلية فانه ما بين الولادة والبلوغ لانه منافق للاهلية وليس لازما لماهية الانسان وهو المعنى بالعارض على الاهلية كما هو ولانه خالق لحمل اعباء التكليف ومعرفة تعالي فالاصل ان يخلق واقر العقل تام القدرة كامل القوى والصغر

حالة منافية لهذه الامور فيكون من العوارض (وهو) اي الصغر (قبل العقل بعزمه) ومع هذا ليس كالمجنون كذا في التلويح لوجه الاول ان العارض في الجنون على وليم وفي الصبي على نفسه والثاني انه يؤخر في الصبي الى ان يعقل ولا يؤخر في الجنون والثالث ان في الجنون العارض الغير الممتد يجب قضاء العبادات بخلاف الصبي الغير العاقل والرابع ان في الجنون الاصل الغير الممتد روايتين متعاكستين عن الامامين انه يقضي العبادات اولا ولا خلاف في الصبي (وبعدده يصير ضمير بامن اهلية الاداء مع عذر الصبي فلا يسقط عنه ما لا يحتمل السقوط عن البالغ) بناء على ذلك العذر من الاهلية (كنفس وجوب الايمان) قائم لا تحتتمل السقوط بوجه على من (فاذا اداه) اي الايمان كان فرضا و (استغنى عن الاعادة) بعد البلوغ ويثاب عليه ايضا بل يسقط عنه ما يحتمل السقوط عن البالغ بناء على عذر الصبي (كوجوب اداء الايمان) حيث يسقط عنه لاحتمال سقوطه عن البالغ بالاكرام مثلا وكذا

في فعل العبد وهو ان لا يقع التثايب ونسبة الزوجة والولد والكفو الى الله تعالى وانواع الكفر من العالم بخلافه انتهى ومعنى قوله من العالم بخلافه اي من يعلم خلاف كل ما ذكر من المحالات قال التفتازاني انما قيد بذلك لانه ربما لا يحكم العقل بيقين صدوره هذه الامور من الجاهل بخلافه والى هذا اشار الشارح بقوله من المتمسك منه وذلك لان المتمسك من الكفر هو العالم بخلاف الكفر فان من يعلم خلاف الكفر واختار الكفر يقال له انه متمسك من الكفر اي كفر بقدرته واختياره وامام من لم يعرف خلاف الكفر اصلا بل جعل على الكفر لا يقال له انه متمسك من الكفر بل يقال له انه مجبول على الكفر لانه لم يكفر باختياره وقوله ومن العلم بحاله معناه ومن المتمسك من العلم بحال الكفر هذا زيادة على الشارح المحقق ونعم الزيادة تأدل (قوله قائم مامن المكنات) يعني انهم مامن المعدومات المكنية كالجحيم زيبو لان المعدومات الممتعة كشمسك الباري (قوله الذي هو العجز) اي العجز عن اتيان التظير لان العجز لازم للمعجزة ليدل على صدق من ظهر في يده (قوله لانه نور في بدن الانسان اه) واعلم انهم لما اطاقوا انظ العقل على الجوهر المجرد في ذاته وفعله بمعنى انه لا يكون جسما ولا جسمانيا ولا يشوق افعاله على تعلقه بجسم وادعى الحكماء ان العقل بهذا المعنى اول ما صدر عن الواجب تعالى واليه

العبادات والعقوبات والاجزية والكفارات والمضار المحضة والغالبية والتبرعات والزام المعلومات او حقوقها كما سبق (فلا يقتل) الصبي (بالردة) فانه لما لم يجب عليه الاداء لم يعتبر برده (وكوجب القتل) حيث يسقط عنه ايضا الاحتمال سقوطه عن البالغ بالعفو وباعذار كثيرة (فلا يصح الميراث به) اي لا يكون العبي محروما من الميراث يقتل مورثه لانه موجب القتل وقد سقط ذلك به نذر الصبا ولان الحرمان

يثبت بطريق العقوبة وفعل الصبي لا يصلح سبباً للعقوبة لقصور معنى الجنائية في فعله (وحرمانه) من الارث (بالق والكفر) ليس لعهدته عليه بل (لما فاتهم ما الارث) اما الكافر فلا له ولا يلقه وهي السبب الارث على ما يشير اليه قوله تعالى حكاية عن زكريا عليه السلام ولما يرثني واما الرقيتي فلانه ليس اهلا للملك (ويولى عليه) اي يلى عليه غيره لعجزه عن الاقامة بمصالحه (ولا يلى) على غيره لان العجز يتنافى في الولاية (وعليه يعرض الاسلام اذا سلمت زوجته) لا على الولي كما في المجنون لاجتماعه وان لم يجب لوجود العقل بخلاف المجنون (ومنها العتمة) وهو اختلال العقل انا فانا لا نلتناول بحيث يختلط كلامه فيشبه مرة بكلام العقلاء ومرة بكلام المجانين فخرج الانحاء والمجنون والسكر (وهو) بعد البلوغ (كالصبا مع العقل) فيما ذكر من الاحكام بخلاف الا في بعض منها فان في وضع الخطاب بالعبادات عن المعتوه خلافاً لا امام ابي زيد فانه قال في التتويم يجب عليه العبادات احتياطاً ورده ابو اليسر بانه نوع جنون اذ لا وقوف له على العواقب وفي عرض الاسلام على نفسه خلافاً لما لا نأخذ به عند المجنون في عرض الاسلام على وليه اذ لا حد له مثله والحق للجهل وهو راجع اذ آتاه وان لم يجب كاصبي العاقل فان قيل قد صرح في الجامع بان المعتوه يعرض الاسلام على ابيه اجيب بانه اراد به المجنون مجازاً (ومنها النسيان) وهو عدم ملاحظة الصورة الحاصلة عند العقل عاين شأنه الملاحظة في الجله اعم من ان يكون بحيث يتمكن من ملاحظتها اي وقت شاء ويسمى هذا ذهولاً او يكون بحيث لا يتمكن من ملاحظتها الا بعد تجشم كسب جديد وهذا هو النسيان في عرف الحكماء فاذا اعتبر النسيان في طرف الحق فاطهار خلافة مع التنبيه له باد في تنبيهه سموا بدهونه خطأ في التلويح ويسمى هذا ذهولاً وهو ليس كما ينبغي (وهو) اي النسيان (ليس منافياً للوجوب) لبقاء القدرة بكامل العقل (ولا عذر في حقوق العباد) لانها محترمة

٤٤٠

الحاجتهم لا لادبلاء والنسيان لا يفوت هذا الاحترام فلو اتفقت مال انسان ناسياً يجب عليه الضمان (وكذا) لا يكون عذراً (في حقه نعال) ان قصر العبد اي وقع العبد في النسيان بقصر بره منه كالاكل في الصلاة حيث لم يتذكر مع وجود المذكر وهو هيئة الصلاة فلا يكون عذراً (والا) اي وان لم يقع فيه بقصره (فمقدر مطلقاً) اي سواء كان معه قاي يكون داعياً الى النسيان ومنافياً للمذكر كالاكل في الصوم لما في الطبيعة من الشوق الى الاكل اولم يكن كذلك التسمية عند الذبح فانه لا داعي الى تركها لكن ليس هذا التمايز كرا خطارها بالبال او اجراءها على اللسان فسلام الناس في القعدة يكون عذراً حتى لا تبطل صلاته اذ لا تقصير من جهته فان النسيان غالب في تلك الحالة لكثرة تسليم المصلي في القعدة فهي داعية الى السلام (ومنها النوم) وهو قنوط طبيعي غير اختياري يمنع العقل مع وجوده والخواس الظاهرة السليمة عن العمل فخرج الانحاء والسكر والمجنون وعبد الاطباء يكون الحيوان بسبب منع رطوبة معتدلة مختصرة في الدماغ الروح النفساني من الجريان في الاعضاء (وهو)

الاشارة بما روى اول ما خلق الله العقل وعلى قوة للنفس الانسانية بها يتمكن من ادراك الحقائق وقالوا هذه القوة هي الاثر الفاضل على النفس من العقل العاشر المسمى عند الحكماء بالعقل الفعال وعلى المراتب الاربع الحاصلة للنفس الانسانية باعتبار هذه القوة على ما سيأتي تفصيلها موصراً احتج الى نفى برهنا ففسر من غير الاسلام ونعم الاعنة السر خمي وغيرهما من مشايخنا بانه نور يضيء به طريق بيته رايه من حيث ينتهي اليه درل الخواس فينبدي المطلوب للنفس الناطقة قد ركدت النفس الناطقة بتأمله بتوفيق الله تعالى فقوله نوراً قوة شبيهة بالنور في انها يحصل بها الادراك للنفس فائضة عليها من المبدأ الفياض بضيء اي يصير ضاؤه اي بذلك النور طريق بيته رايه اي بذلك الطريق والمراد به الافكار و ترتب المبادئ الموصلة الى المطالب التصورية والتصديقية ومعنى اضافتها صيرورتها بحيث تهتدي النفس اليها وتتمكن من ترتيبها وسلوكها توصلاً الى المطلوب وقوله من حيث ينتهي اليه متعلق ببيتاً والضمير في اليه عائداً الى حيث اي من محل ينتهي اليه ادراك الخواس فينبدي اي يظهر المطلوب للنفس الناطقة المسمى بالنوة العاقلة فتدرك النفس بتأمل اي التفاته والتوجه اليه بتوفيق الله تعالى اي لا بطريق الاعداد والاحجاب على ما هو راي الحكماء ولا بطريق التوليد

على

اي النوم لما كان مجزاً عن الاحساسات الظاهرة اذ الباطنة لا تسكن فيه وعن الحركات الارادية اذ الطبيعية كالنفس ونحوه تصدر فيه (يوجب تأخر انطباع) بالاداء الى وقت الانتباه لامتناع النوم واجداد الفعل حاة النوم (لا) يوجب تأخير نفس (الوجوب) واسقاطها لعدم اختلال النوم بالنومة والاسلام ولا مكان الاداء حقيقة بالانتباه او خلفاً بالقضاء والعجز عن الاداء اما بسقط الوجوب حيث يتحقق

المخرج بتكثير الواجبات وامتداد الزمان واليوم ليس كذلك عادة واستدل على بقاء نفس الوجوب بقوله عليه السلام من قام عن صلاة
 أربعين ألف صلاة إذا ذكرها فإنه لو لم تكن الصلاة واجبة لما أمر بتضامها (ويبطل) النوم (الاختيار) والارادة (فلا تصح عباراته) فيما يعتد
 فيه الاختيار حتى ان كلامه بمنزلة الحان الطيور وهذا ذهب المحققون الى انه ليس بخبر ولا انشاء ولا يتصف بصدق ولا كذب (فلم يعتد
 ببعده وشراؤه وطلاقه وعنته وردته واسلامه) لانتفاء الارادة والاختيار (ولم يتعلق حكمه بكلامه وقرآته وقهقهته في الصلاة) اي اذا
 تكلم في الصلاة فانتفاء الفساد اذا قرأ لا تصح القراءة واذا قهقه لا يبطل الوضوء ولا الصلاة وما كان في القهقهة معنى الكلام حتى كانت
 من جنس العبارات صح تقرير مسألة القهقهة على ابطال النوم عبارات النائم وذكر في النوادر ان قرآته النائم توجب عن النرض
 وفي النوادر ان تكلم النائم بفسد صلاته وذلك لان الشرع جعل النائم كالمستيقظ في حق الصلاة وذكر في المغني ان عامة المتأخرين على
 ان قهقهة النائم في الصلاة تبطل الوضوء والصلاة جميعا اما الوضوء فبالتصغير الفارق بين النوم واليقظة واما الصلاة فلان النائم فيها
 بمنزلة المستيقظ وعند أبي حنيفة يفسد الوضوء دون الصلاة حتى كان له ان يتوضأ ويبني على صلاته لان فساد الصلاة بالقهقهة مبني
 على ان فيها معنى الكلام وقد زال ذلك بزوال الاختيار في النوم بخلاف الحدث فإنه لا يقتصر الى الاختيار وقيل بالعكس (ومنها الانغماء)
 وهو فتور غير طبيعي يزول بالقوى ويعجز به ذو النهي عن استعماله مع قيامه حقيقة (وهو) وان كان كالنوم في ابطال عباراته لان العجز
 عن استعمال العقل لا يوجب عدمه فتبقى الاهلية ببقائه ولهذا كان النبي عليه السلام غير معصوم منه كالمعصوم من الاضرار مع
 انه معصوم من الجنون لكنه (فوق النوم) واشده منه في فوت الاختيار والقدرة لان النوم فترة طبيعية اصلية ولا يزول اصل القدرة
 وان اوجب العجز عن استعمالها فيمكن ازالته

٤٤١

بالتنبيه بخلاف الانغماء فإنه من يل بالقوى وان لم
 يزل اصل العقل كالزلة الجنون (فيبطل العبارات)
 لكونه كالنوم (ويكون جدياً في الاحوال كلها)
 اي في القيام والقعود والركوع والسجود
 والاضطجاع لكونه فوق النوم وهو ليس بحدث
 في بعض الاحوال لانه بذاته لا يوجب استرخاء
 المفاصل (ولتدرته) اي قلة وقوع الانغماء لاسيما
 (في الصلاة يمنع البناء) يعني اذا انتقض الوضوء
 بالانغماء في الصلاة لم يجز البناء عليها قليلا كان
 او كثيراً بخلاف ما اذا انتقض الوضوء بالنوم
 مضطجعا من غير تعمده فانه يجوز له ان يبني على
 صلاته لان النص يجوز البناء انما اورد في الحدث
 الغالب الوقوع (واقيا من ان لا يسقط واجبا)
 اي شيأ من الواجب كافي النوم (لكنه يسقط ما فيه
 حرج استحضاراً وهو في الصلاة كالجنون) فان
 حصل به الحرج بان يمتد حتى يزيد على يوم وليلة
 يسقط كالجنون (لا الصوم والزكاة) فإنه
 لا يسقطهما لانه يندر حدوثه شهر او سنة (ومنها
 الرق وهو) لغة الضعف وشرا (عجز) عن تصرف

على ما هو رأي المعتزلة فالشارح رحمه الله فسر بما ذكره ايضا لانه عين
 محله بانه بدن الانسان ولم يذكر انه في اي جزء من البدن وقد قيل انه في الرأس
 وقيل في القلب وصرح تشبيهه بالشمس توضيحه بالشمس توضيحه بالشمس توضيحه بالشمس
 النور وقوله الطريق فاعل يضيء وقوله مبدأ مبدأ وقوله من حيث خبره وقوله
 ينتهي اليه اثر الخواص يعني ان لكل من طريق ادراك الخواص وادراك العقل
 بداية ونهاية وقد ذكر في تعريف العقل بداية طريق ادراك العقل ونهاية
 ادراك الخواص حيث قال نهاية طريق ادراك الخواص هو عينه بداية طريق
 ادراك العقل فبداية طريق ادراك الخواص هو ارتسام المحسوس في احسدى
 الخواص الخمس الظاهرة وهي اللمس والذوق والشم والسمع والبصر ونهاية
 ارتسام المحسوس في الخواص الباطنة وهي خمس ايضا الخمس المشترك والخيال
 والوهم والحافظة والمفكرة فالخمس المشترك يدرك صور المحسوسات الجزئية
 والخيال يحفظ تلك الصور بعد الغيبة عن الخمس المشترك والوهم يدرك المعاني
 الجزئية الغير المحسوسة كعداوة زيد وضد امة عمر ووعداة الذئب للشاة فانها معان
 جزئية لم يمكن الوصول اليها بالخمسة الظاهرة وان كانت موجودة في المحسوسات بل
 يتوصل اليها بالقوة التي سميناها وهما والحافظة تحفظ المعاني الجزئية التي

١١١ ز ن

الاجرار (جكمي) بمعنى ان الشارع لم يجعله اهلا لكنه برحمته جعله احرا مثل الشهادة والقضاء والولاية والامامة ونحو ذلك (بقائه) اي في حالة
 قائه فإنه (منع في الاصل جزم) للكفر فهو حق الله تعالى ابتداء فان الكفار لما استنكروا عن عبادة الله تعالى والحقوا انفسهم بالباطل
 يمدد النظر في دلائل التوحيد جازاهم الله تعالى يجعلهم عبيد عبيده مبتدلين كاليهم ثم صارحة العبد بقاء بمعنى ان الشارع جعل

الرقيق ملكا من غير نظر الى معنى الجزاء وجهة العقوبة حتى انه يبيع في رقيقا وان اسلم وكان من المقتنين (وهو) اى الرق (لا يتجزى) ثبوته وزوالا بان يصير المرء بعض مرتبة قايما في البعض خيرا لانه اثر الكفر ونتيجة التفرغ وهما لا يتجزآن ولان مجهول النسب المقر برق نفسه رقيقا كله في الحر ودوالا في النكاح ونوابه وكذا الشهادة حيث لم يجعلا كحر ولا تكلمهما ككلمة كالمراةين ولا بعد فيه فانه امر اعتبارى ولا جبر في الاعتبارات فلا يرد ان التكلم لا يتصور من النصف ولان رد الشهادة يجوز ان يكون لاشتراطها بجزئية الشكل فانه ايضا لا يناسب التجزى بل يستدل به في الحقيقة على تحقق الشكل الاعتبارى وايضا الشرع لم يعتبر انقسامه اجزاءا والمدعى لان الامانة والانيان قائمان عليه فائى توجيه لما في التلويح اننا لانسلم امتناعه بقاء لان وصف المالك يقبل التجزى فيجوز ان يثبت الشرع للمولى حق الخدمة في البعض ويعمل العبد لنفسه في البعض الآخر مشاعا ولا يثبت الشهادة والولاية ويحوز ذلك لانها لا تقبل التجزى (كالعق) فانه قوة حكمية يصير به المرء اهلا للملكية والولايات ولا معنى لتجزى به (وكذا الاعتناق عندهما) القائلون بعدم تجزى العتق اخذنا في تجزى الاعتناق فذهب ابو يوسف ويحمد الى عدم تجزى به بمعنى ان اعتناق البعض اعتناق الكل (لانه ملزم العتق) بالعتق مضافا وهو ليس بتجزى تشافيا بين علمائنا فكذا الاعتناق اذ لو تجزى الاعتناق بان يقع من المحل على جزء دون جزء لم تجزى العتق ضرورة فعتق البعض عندهما حرمدون بجزى عليه احكام الاحرار وذهب الامام الى تجزى به لان الاعتناق ازاله الملك اذ لا تصرف للمولى الا في حقه وحقه في الرقيق هو المالكية والمالك وهو مستجزى فكذا ازالته كما اذا باع نصف العبد ثم زوال ملك الكل يستلزم العتق وزوال الرق لان الملك لازم للرق لانه انما يثبت جزاء الكفر وانما يبق بعد الاسلام اقسام ملك المولى وانتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزم واما زوال ملك البعض فلا يستلزم العتق لبقاء المملوكية في الجملة بل زوال

٤٤٢

بعض الملك من غير نقله الى ملك آخر يكون ايجاد بعض علة لثبوت العتق وهو لا يوجب العتق كالتعديل لا يسط ما يبق شئ من المسكة فان قيل ملك كل الرقيق حق الله تعالى وليس للعبد ازالته اجيب بان العبد انما لا يقدر على ازالته قصدا واصالة لا ضمنا ولا نبيعا وحقه تعالى وان كان اصلا في ابتداء الرق جزاء للكفر لكنه تبع بقاء فان الاصل هو المالكية والمالية واهذا لا يزول الرق بالاسلام في الاعتناق ازاله حق العبد قصدا واصالة وزم منه زوال حق الله تعالى ضمنا وتبعواكم من شئ يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا فعتق البعض عنده كالمكانب في الاحكام تكن المكانب يرد الى الرق بالعجز لان الكفاية عقد يحتمل الفسخ بخلاف هذا لان سببه ازالة الملك لا الى احد وهي لا تحتمل الفسخ (وهو) اى الرق (ينافى) مالكية المال) حتى لا يملك الرقيق شيئا من المال وان ملكه المولى لانه مملوك ما لا فلا يكون مالكا ما لا تضاد سيما العجز والقدرة من جهة واحدة قيد بالمال لعدم التنافى بين المملوكية متعة ومالكية مالا

ادركها الوهم والفكرة يقع بها التركيب والتفصيل بين الصور المحسوسة المأخوذة من الحس المشترك وبين المعاني المدركة بالوهم كإنسان له رأسان وإنسان عديم الرأس وهذا معنى قولهم ان المتكثرة تأخذ المدركات من الطرفين وهذه القوة ان استعملها النفس بواسطة القوة الوهمية وحدها سميت مخيلة وان استعملها بواسطة القوة العقلية وحدها اوع الوهمية سميت مفكرة فاذا تم ارتسام الصور والمعاني الجزئية في الخواص واخذ المفكرة اياها من الطرفين تنزع النفس الناطقة من المفكرة علوماى صوراً ومعاني كليسة لانها بالتصرف والتفكير في الأشخاص الجزئية تكنسب استعدادا نحو قبول صورة الانسان مثلاً وصورة الصداقة الكليتين المجردتين عن الموارض المادية قبولاً عن العقل الفعال المنقش بهما المناسبة ما بين كل كلى وجزئياته وهذا يمان ان نهاية طريق درك الخواص هو بعينه بداية طريق درك العقل والمراد بطريق العقل هو النظر وترتيب المقدمات (قوله فان العقل الذى هو مناط التكليف) وهو مرتبة العقل بالملكة (قوله غير موجود في اول الفطرة) فان الموجود في اول الفطرة الى وقت البلوغ هو مرتبة العقل الهيدولافى (قوله فاذا حدث العقل) اى الذى هو مناط التكليف (قوله بخلق الله تعالى) اشارة الى رد

مذهب

وبالعكس فالرقيق ولو مدبر او مكانب لا يملك شيئا من احكام ملك المال ولو باذن المولى (و) ينافى مالكية (منافع نفسه) لانها للمولى كنفسه (الاما استثنى من القرب) البدنية المحضة كالصلاة والصوم ففرع على الاول بقوله (فلا يملك) الرقيق مكانبا وغيره (التسرى) لا يثنائه على ملك الرقيقة دون المتعة ويخص التسرى بالذكر لان فيه مظنة ملك المتعة كانه كاح فاذا لم يملكه فلا يملك المال اولى بفرع

على الثاني بقوله (ولا يصح حجه) حتى لو حجج فمعتق ثم استطاع وجب عليه الحج ولم يكف الاول لكون منافعه للمولى كما سبق فلا قرينة ما لا يبدنا (بخلاف الفقير) اذ منافعه له فاصل القدرة حاصل له واشتراط الزاد والراحلة لوجوبه للصحة اذ انما اذ هو لدفع الخرج تيسيرا كذا قالوا اقول هذا مستقيم في الرقيق الكامل واما في المكاتب فلا لما صرح صاحب الهداية وغيره بان المولى كالاجنبي في حق اكتسابه ونفسيه ويمكن ان يقال كون المولى كذلك امر حكمي صيراليه ضرورة التوصل الى المقصود بالكتابة وهو الوصول الى البذل من جانبه والى الحرية من جانب المكاتب بناء عليه اى على الوصول المذكور صرح به ايضا في الهداية وغيره وبقوله ايضا (ولا يكمل جهاده) ما سبق ان الرقي ينافي مالكية منافع البدن الا ما استثنى من القرب فلا يحل له القتل بدون اذن المولى واذا قاتل باذنه او بدونه (فلا يستحق السهم الكامل) بل يرضخ له لان استحقات الغنيمة انما هو باعتبار معنى الكرامة وفي الحديث انه كان عليه السلام يرضخ للمماليك ولا يسهم لهم بخلاف تنفيل الامام فان استحقات السلب انما هو بالقتل او بالاجباب من الامام والعبيد يساوى الحر في ذلك (ولا ينافي مالكية غيره) اى غير المال اذ ليس مملوكا من جهته (كالبند والتسكاح والحياة والدم) فترجع على الاول بقوله (قال المأذون) من الارقاء (يتصرف لنفسه باهليته خلافا للشافعي) فانه عنده كالوكيل وثمره الخلف تظهر رقيا اذ اذن للعبد في نوع من التجارة فعندنا يعم اذنه سائر انواع وعنده يخصص بما اذن فيه كما في الوكالة وله ان العبد لما لم يكن اهلا للملك لم يكن اهلا لسببه وهو اليد ولنا ان المقتضى موجود والمانع منتف اما الاول فلانه اهل للتكلم والذمة فيحتاج الى قضاء ما يجب في ذمته وادنى طريقه اليد واما الثاني فلان المانع لزوم كونه

٤٤٣

مالا للمال وهو ههنا منتف لان اليد ليست بمال والجواب عما قال ان المقصود الاصل من التصرفات ملك اليد وهو حاصل للعبد وملك الرقبة وسيلة اليه وعدم اهليته للوسيلة لا يوجب عدم اهليته للمقصود وانما يلزم ذلك لو انحصرت الوسيلة في ذلك وهو ممنوع ووقع على الثاني بقوله (ويستعده نكاحه) اى اذا نكح العبد بدون اذن مولاه يستعده نكاحه ويتوقف نكاحه على اذنه لدفع ضرره بلحق المهر بما ليته وصحة جبره عليه لتخصيته من الزنى فانه هلاله معنى لا لانه المالك وعلى الثالث بقوله (ولا يلى المولى قتله) واتلاف حياته لانه مالك لها فلا يملكها المولى وعلى الرابع بقوله (وبصح اقراره بالحدود والقصاص) فيقام عليه كل منهما (والسرقة) المستهكة مأذونا ومحجورا اذ ليس فيها الا القطع وبالقائمة

مذهب المعتزلة والحكام من ان حصول العلم بعد التوجه والنظر بطريق الاعداد والتوليد (قوله بلا كسب او معه) متعلق بالعلم مثال الاول حسن الصدق النافع ومثال الثاني حسن الكذب النافع فان العقل يعرف حسن الصدق النافع بلا كسب بعد التوجه اليه ويعرف حسن الكذب النافع مع الكسب بعد التوجه (قوله فان معرفة الله تعالى واجبة بالاجماع) هذه المسئلة كلامية وقد تقدم بيانها منا (قوله لزوم توقف الشيء على نفسه) لو قال لزوم الدور او التسلسل لكان اولي (قوله فظاهر) لانه عبارة عن ترتيب المقتضى ما لا دور مجموع الحركتين وكلاهما اختياري فيكون مقدورا (قوله واما توقف المعرفة عليه) اى كونه مما يتوقف عليه المعرفة لان المقصود هو هذا لا توقف المعرفة عليه والدليل المذكور يثبت المطلوب بطريق الاستلزام (قوله فلا يلزم التكليف بالجمال) فيه انه لا يلزم من عدم وجوب النظر كون التكليف بالمعرفة الواجبة تكليفا بالجمال وانما يلزم ان الاستلزام عدم وجوب كونه متمتع الكنية لا يستلزمه وقد تقدم تفصيل هذا البحث في اول الكتاب (قوله لم نذكرنا) من الدور والتسلسل او ثبوت المطلوب (قوله اى لم تعبر عن ايمان اه) يعنى لم تقر باللسان سواء استوصفت او لا (قوله عطف على قوله غير معتبر كل الاعتبار) يريد ان العاطف

مأذونا لان اقراره بعمل في النفس والمال اما محجورا فيصح عند الامام في القطع ورد المال وعند محمد لا يصح مطلقا وعند ابي يوسف يصح في القطع فقط (ويشاق) الرق لكونه منبثا عن العجز والمذلة (كمال) الحال في (اهلية الكرامات) فانه يورث القدرة والعزة فيهما تناف (الدنيوية) اى الموضوعية للشرف في الدنيا احتريزه عن الكرامات الاخرى فان

العبد كالحرفية لان اهليتها بالاسلام والتقوى وهما في ذلك سواء (كالدابة) فانه من كرامات البشر ان يصبوا اهلا
لنوجه الخطاب ويمتاز عن الهنات وهي فيه ضعيقة لانه من حيث انه صار مالا بالرق كانه لادمة له اصلا ومن حيث ان
انسان مكلف لا بد ان يكون له ذمة فيثبت اصل الذمة ضعيفا (فتضعف) ذمته (عن تحمل الدين) بنفسها حتى
لا يمكن المطالبة به (بلا انضمام مالية الكسب) بان لم يوجد في يده مال من كسبه (و) بلا انضمام مالية (الرقبة اليها) اي الى
الذمة لا بمعنى ان يستسعى لانه اذا لم يمكن بيعه كالمذبر والمكاتب ومعتق البعض عند الامام بل ان يصرف ككسبه او لا الى
الدين فان لم يف او لم يوجد كسب بيع رقبته ان امكن لكن في دين لا تهمة في ثبوته كدين الاستهلاك مطلقا ودين التجارة
في المأذون الا ان يختار المولى الفداء ولا يساع المحجور فيها اقربه وكذبه المولى او تزوج بلاذنه ودخل بها حتى وجب العقر
بل يؤخر الى عتقه (وكالحمل) فان استفرش الحر أو تزوا السكينة والازدواج والحب وتخصيص النفس والتوسعة في تكثير
النسل على وجه لا يلحقه اثم من باب الكرامة ولذا اختص رسول الله عليه السلام بالزيادة على الاربع حتى روى عدم الانحصار
في النسخ وهو في الرقيق عدا كان او امة ضعيف حتى ينصف بتنصيف محله في حق العبد (فلا ينكح) العبد على البناء
للفاعل (الاثنين) حرتين او امثليين (و) ينصف باعتبار الاحوال في حق الاماء حتى (لا تنكح) الامة على البناء للمفعول
(على الحرية) فان نكاح الامة يجوز متقدما على الحرية لا متأخرا ولما عذر التنصيف في المقارنة غلبت الحرية (وفروعه)
عطف على الحل فان فروع الحل ايضا تضعف بضعف الحل في الرقيق (من العدة والطلاق) فانه ما ينصفان الى ما هو الاصل
لكن الواحدة لا تجزأ فيتم كمال اعتبارا ٤٤٤

عطف هذا المجموع على المجموع السابق وان لا بمعنى غير معنى انه من قبيل عطف
مع مولى عاملين مختلفين وان لم يكن احدهما حارا فانه جائز على مانعه الفاسد
عن جماعة من النخبة قيل منهم الاخفش لكنه نقل صاحب المغني عن ابن مالك
انه لا يجوز اجماعا (قوله المسئلة الاولى ان العقل اه) هذه المسئلة مخالفة لرأى
المعتزلة لا رأى الاشاعرة كما ان الثانية مخالفة لرأى الاشاعرة لا رأى المعتزلة
(قوله الثالثة اه) هذه المسئلة مخالفة لرأى امامها (قوله لا يكتفى في ادراك
حسن الشرائع اه) لا يكتفى عليك ان المراد بالشرائع غير مسئلة الايمان
على ما سيصرح به في آخر البحث فيرد عليه انها لا تخالف رأى الفسريين لانها
قائلان بان العقل لا يكتفى في حسن ما توقف معرفته على الشرع اما الاشاعرة
فظاهر لانهم لا يقولون بالحسن العقلي اصلا واما المعتزلة فلما ذكره صريحا
بان الشرع مبين في البعض تأمل (قوله فنزب شخص يتأى منه
الاستدلال) قد وقع في بعض النسخ لا يتأى بحرف التنقي وفي بعضها يتأى
بدون حرف التنقي ولكل وجهة (قوله في بيان المحكم به) واعلم ان
المحكم به لا بد له من وجود في الواقع بحيث يدرك بالحس او بالعقل لانه عبارة
عن فعل المكلف الذي تعلق به حكم شرعي على ما عرفت الشارح والمحكم الشرعي

لا يتعلق

لخائب الوجود وذهابا الى ما هو الاصل
من بقاء الحل ويكون عدد الطلاق
لا تساع المملوكية وعدد الانكحة
لا تساع المملوكية اعتبارا الطلاق بالنساء
اعتبارا والنكاح بالرجال اجماعا فان النكاح
اهم عليهم فاعتبر بهم والطلاق الذي
يرفعه لهن فاعتبر بهن تحقيقا للمقابلة
(و) من القسم حتى كان للامة الثلث
من القسم وللحرمة الثلثان لانه اهمة مبنية
على الحل فيتنصف (وكالمالكية) فانها
ايضا من تلك الكرامات وهي في الرقيق
فاقصة لانه يملك المال يد الارقة وان
ملك النكاح (فيقتقص دينه عن) دية
(الحر بما اعتبر في السرقة والمهر) وهو
عشرة دراهم (بخلاف المرأة) فان دينها
نصف دية الرجل اعلم ان العبد اذا قتلى
خطأ وجب على عاقلة القاتل قيمته
عندنا قلت او كثرت لا تزد على عشرة
آلاف درهم بل ينقص منها ما اعتبره
الشرع في اقل ما يستولى به على الحرية استماعا وهو المهر وفي اقل ما يقطع به اليد التي بمنزلة نصف البدن وهو عشرة دراهم وان

كانت قيمته عشرة من الفانقصان ملك العبد حيث يملك التعصير

في المال يد الامساك فلا بد من ان يثبت من بدله كما انقصت ذية الانثى عن ذية الرجل بسبب الاثنية التي توجب تصانفا في المالكية الا ان
 اثره ينقص احضر في المالكية وهما مالكية المال ومالكية النكاح ولا يعدمها لان العبد في مالكية النكاح مثل الحر ومالكية المال
 لم تزل عنه بالسكية قائم ساندت باهرين ملك الرقبة وملك التصرف واقواهما الثاني لان الغرض المتعاقب بالمالكية وهو الانتفاع
 بالملك يحصل به وملك الرقبة وسيلة اليه والعبد وان لم يبق اهلا لملك الرقبة فهو اهل للتصرف في المال الذي هو اصل واهل لاستحقاق
 اليد على المال لانه مع صفة الرق اهل للحاجة فيكون اهلا للقضاء وادنى طرق قضاء الحاجة ملك اليد فوجب القول بنقصان
 ذية لا بالتصنيف وبالاثنية يعدم احضر في المالكية وهو مالكية النكاح فوجب تصنيف ذيتها (وبتصنيف النعمة تنصف
 النعمة) اي العذاب يعني ان نحو الذمة والحل وغيرهما من الكرامات نعمة فلما تصفها كثرتها تنصف النعمة بالجناية على مولى
 النعمة لان الغرم بالغرم (فتنصف الحدود) فعلم ان نصف ما على المحصنات من العذاب (اذا امكن) التنصيف كالجديد حيث يجب عليه
 نصف ما يجب على الحر (والا) اي وان لم يكن التنصيف (يكمل) الحد كقطع اليد (و) الرق (ينافي الولايات) كلها كولاية الشهاداة والقضاء
 والتزويج وغيرها لانها تنافي عن القدرة الحكمية اذ هي تنفذ القول على الغير شاء او ابى فينافيه الرق المنبئ عن كمال العجز ثم الاصل
 في الولايات ولاية المولى على نفسه ثم تعدى منه الى غيره ولا ولاية للعبد على نفسه فكيف تعدى الى غيره (فلا يصح امان) العبد
 (المجور) لانه تصرف على الناس ابتداء باسقاط حقوقهم في اموال الكفار وانفسهم اغتناما واسترقاقا (واما امان المأذون فليس
 من) باب (الولاية) بل باعتبار انه بواسطة الاذن صار شريكا للغزاة في الغنية بمعنى انه من حيث انه انسان مخاطب يستحق الرضخ
 الا ان المولى يخلفه في ملك المستحق كما في سائر

٤٤٥

اكتسابه فاذا امن الكافر فقط اسقط حق نفسه
 في الرضخ فصح في حقه ولا ثم تعدى الى الغير ولزم
 سقوط حقوقهم لان الغنية لا تجزأ في حق
 الثبوت والسقوط وهذا كما يصح شهادته بهلال
 رمضان لانه يثبت في حقه ابتداء ثم تعدى
 الى الغير ضرورة وليس هذا من الولاية فان قيل
 المجبور ايضا يستحق الرضخ فينبغي ان يصح امانه
 كما ذهب اليه محمد والشافعي اوجب بان الامان
 من الجهاد اذ المقصود اعلاء كلمة الله تعالى
 وذلك يحصل نارة بالقتال واخرى بالامان والعبد
 المجبور لا يملك القتل وكذا ما هو من تواقعه
 (و) الرق ايضا (بشأن ضمان ما ليس بمال) اي
 لا يجب على العبد ضمان بماله ما ليس بمال
 لان ضمانه ماله والعبد ليس باهل لها حتى
 لا تجب عليه نفقة الزوجات والحارم لان الصلة
 كالمهية (فلا تجب الذية في جنايته خطأ) لانها
 صلة في حق الجاني اذ ليست في مقابلة المال
 او المنافع ولذا لم تملك الابا القبط ولم تجب فيها
 الزكاة لا يجوز بهما القبط ولا تصح الكفالة بها

لا يتعلق بما لا يكون له وجودا صلا ثم مع وجوده في الواقع اما ان يكون له وجود
 شرعي او لا وكل من القسامين اما ان يكون سببا لحكم شرعي او لا فصل اربعة انواع
 الاول ما ليس له الوجود حسي ويكون متعلقا لحكم شرعي وسببا لحكم شرعي
 آخر كالزنى فانه متعلق للحرمة وسبب لوجود الحد والثاني ما ليس له الوجود حسي
 ويكون متعلقا لحكم شرعي ولكنه ليس سببا لحكم شرعي آخر كالاكل فانه
 قد يكون متعلقا للوجوب وقد يكون متعلقا للحرمة وليس سببا لحكم شرعي آخر
 والثالث ماله وجود شرعي ومتعلق لحكم شرعي آخر وسبب لحكم شرعي كالبيع
 فان له وجودا حسيا وشرعيا وهو متعلق للإباحة وسبب للملك والرابع ماله وجود
 شرعي ومتعلق لحكم شرعي وليس سببا لحكم شرعي كالصلاة فان له وجودا حسيا
 وشرعيا وهي متعلقة للوجوب والمراد بالوجود الحسي ههنا ما يعم المدرك
 بالحس والعقل فيدخل فيه التصديق بالقلب والنية في العبادات فان لمهما
 وجودا حسيا بمعنى ما يدرك بالعقل ووجودا شرعيا ايضا والمراد بالوجود
 الشرعي ان يعتبر الشارع اركانا وشرائط يحصل من اجتماعها مجموع مسعى
 باسم خاص بوجود تلك الاركان والشرائط وينتج بانتفاها كما في الصلاة والبيع
 كذا قالوا لكن تحقق هذا المعنى في التصديق القلبي والنية مشكل تأمل ثم ماله

١١٢ في

بجلا في بدل المال المتلف وعوض في حق المجنى عليه اذا كانت الجناية غير القتل والورثة اذا كانت القتل لان الدم لا يهدر ولا عاقلة له
 ولما لم تجب عليه لم يتحملها العاقلة فاقام الشرع رقبته مقام الارث فلم تجب الذية (بل) وجب (دفعه جراء) لجنايته فاذا مات العبد
 لا يجب على المولى شيء (الا ان يختار) المولى (الفداء) فيعود الى الاصل وهو الارش حتى اذا اقلس المولى بعد اختيار الفداء لا يجب

الدفع عن الامام وعندهما يكون كالحالة حتى يعود حتى ولي الخليفة في الدفع (وهو) اي الرقيق (معصوم الدم) بمعنى انه حرم التعرض له بالاتلاف حقاه واصحاب الشرع لان العصمة اما مائة توجب الاثم فقط على تقدير التعرض للدم وهي بالاسلام حرة لوقوع في دار الحرب اوجب اثما فقط واما مقومة فوجب مع الاثم القصاص والدية وهي بالاحرار ابدال الاسلام والعبد (صك الحرة) في الامرين فيساوية في العصمتين (فيقتل الحر به) اي بالعبد قصاصا لان معنى الضمان هلي العصمتين والمالية لا تخل بهما (ومنها الحيفض) وهو لغة الدم الخارج من القبل وشرعا دم يتقضمه رحم بالغة لاداءه ما يخرج الاستحاضة وما نراه بنت سبع سنين (والنفاس) هو الدم الخارج من الرحم عقب الولادة فخرج الاستحاضة والحيفض ودم ما بين ولادتين بطن واحد على مذهب البعض واتما جعلهم احد العوارض لا تصادهم بصورة وحكم (وهما لا يعدان اهلية) اي اهلية الوجوب واهلية الاداء لهما الذمة والعقل وقدره البدن (الا انه ثبت) بالنص (ان الظهارة عنهم ما شرط للصلاة) على وفق القياس لكونهما من الاحداث والانجاس (و) كذا (لصوم) على خلاف القياس لثأديه مع الحدث والنجاسة (وللعرج) اي لما كان في قضاء الصلاة حرج لدخولهم في حد الكثرة (سقط) وجوبها حتى لم يجب (قضاؤها) اي الصلاة (دونها) اي الصوم اذ لا حرج في قضائه لان الحيفض لا يستوعب الشهر والنفاس يندرفيه فلم يسقط الا وجوب الاداء ولم القضاء بخلاف الصلاة (ومنها المرض) المراد به غير ما سبق من الجنون والانهاء (وهو لا ينافي الاهلية) اي اهلية الحكم سواء كان من حقوق الله تعالى كالصلاة والزكاة ومن حقوق العباد كالقصاص ونفقة الزوج والاولاد والعبيد واهلية العبادة لانه لا يخل بالقول ولا يمنع من استعماله حتى يصح نكاح المريض وطلاقه واسلامه وسائر ما يتعلق

٤٤٦

بالعبادة (لكنه) اي المرض (يوجب الحج) فشرعت العبادات معه بقدر المكنة كلما ازداد قوة ازدادت قصاصا كما بين في الصلاة والصوم (و) كان ينبغي ان لا يتعلق بماله حق الغير ولا يثبت الحجر عليه بسببه لكنه اذا ظهر انه (سبب موت هو علة للخلافة) اي خلافة الوارث والغريم في المال (فكان) اي المرض (سبب تعلق حق الوارث والغريم) لان اهلية الملك تبطل بالموت فيخلفه اقرب الناس اليه والذمة تزول بالموت فيصير المال الذي هو محل قضاء الدين مشغولا بالدين فيخلفه الغريم في المال (فيوجب) المرض (الحجر) على المريض (اذ اتصل) المرض (بالموت) حال كون الحجر (مستندا الى قوله) اي اول المرض فان الموجب للحجر مرض هو سبب الموت وهو الموت عن اصله لانه يحصل بضعف القوى وترادف الاثام ولا يظهر ذلك الا باتصاله بالموت فاذا اتصل به ثبتت الحجر مستندا الى قول المرض لان الحكم يستند الى اول السبب (بقدر ما يصحان به) متعلق بالحجر اي في مقدار ما يقع به صيانة (حقوقهما) اي حق الوارث والغريم وهو مقدار الثلثين في حق الوارث والسكلي في حق الغريم ان استغرق الدين ومقدار الدين ان لم يستغرق (فقط) اي لم يوجب الحجر فيما لا يتعلق به حق الوارث والغريم مثل ما زاد على الدين او على ثلثي المال ومثل ما يتعلق به حاجته المريض كالنفقة واجرة الطبيب والنكاح بغير المثل لبقاء نسبه لانه كبقائه ولما لم يعلم قبل اتصاله بالموت انه يتصل به ام لا لم يثبت الحجر بالثلث اذ الاصل هو الاطلاق (فشكل

ويعود شرعي بالمعنى المذكوران وجب بجميع اركان وشرايطه ووصافه المعتمدة في الشرع يكون صحيحا بالاصل والوصف وان وجدت الاركان والشرايط دون الاوصاف كالبيع بالخمر والخنزير سمي فاسدا وان اتقى شئ من الاركان وان شرايط يسمى باطلا كبيع المضامين والملاقح والخمر والخنزير لا تنفاه الركن وكالملك كاح بلاشهود فانه باطل لانتفاء الشرط (قوله يتعلق به خطاب الشارع) لا يخفى عليك انه ليس المراد بتعلق الخطاب بالفعل بمعنى كون الفعل مخاطبا للناس لان الخطاب هو الانسان نفسه لا فعله بل المراد به انه يتعلق خطاب الشارع للانسان بسبب فعله لامن حيث ذاته وجوهه وكان الانسان مخاطبا بالفعل لمخاطبته به (قوله بجرمة مال الغير) فانها لما كانت من حقوق العباد خالصة كان تساولة صاحبها باباحة المالك بخلاف الزنى حيث لا يباح باباحة الزوج فان قيل حرمة مال الغير مما يتعلق به المصلحة العامة وهي صيانة اموال الناس قلنا لم تشرع تلك الحرمة لصيانة اموال الناس جميعا الا يرى ان الكفار يملكون اموالنا بالاستيلاء ونحن ايضا نملك اموالهم بالاستيلاء واموال المؤمنين تباح لنا برضى صاحبها ولا يخفى عليك ما في كلامه من الركعة حيث مثل حقوق العباد الخالصة اولا بجرمة مال الغير ثم تبدل المتلفات بلاذكار العاطف والاولى ذكره (قوله من

بدل

مقدار الثلثين في حق الوارث والسكلي في حق الغريم ان استغرق الدين ومقدار الدين ان لم يستغرق (فقط) اي لم يوجب الحجر فيما لا يتعلق به حق الوارث والغريم مثل ما زاد على الدين او على ثلثي المال ومثل ما يتعلق به حاجته المريض كالنفقة واجرة الطبيب والنكاح بغير المثل لبقاء نسبه لانه كبقائه ولما لم يعلم قبل اتصاله بالموت انه يتصل به ام لا لم يثبت الحجر بالثلث اذ الاصل هو الاطلاق (فشكل

تصرف) واقع من المريض (يحتل الفسخ) كالهبة ويبيع الهبة (يصح في الحال) لان ركن التصرف صدر من الادل ووقع في الحلى ولاية شرعية والمنازع متردد فلا حكم له (ثم ينقض) ذلك التصرف (ان احتج اليه) اي انقضى (و) كل (مالا يتحمله) اي الفسخ (يصير كالماتى بالموت) حيث لا يقبل النقص (كالا عتاق) اذا وقع (على وارث او) على (قريم) فان كان على الميت دين مستغرق ينفذ على وجه لا يبطل حق الله ان يقبض السعاية في الكل وان لم يكن دين مستغرق له ينفذ على وجه لا يبطل حق الوارث في الثلثين فحق السعاية فيهما لانه حق الوارث (بخلافه) اي الاعتاق (عن الراهن) حيث ينفذ لان حق المرتهن في ملك اليد لا في ملك الرقبة وحق الوارث والغريم في ملك الرقبة وصحة الاعتاق تبني على الثاني لا الاول (والقياس ان لا يملك) المريض (الصلة) وهي تمليك مال الى الغير بغير عوض مالى كالهبة والصدقة (و) ان لا يملك اذا حق الله تعالى (المالى) كالزكاة وصدقة الفطر (و) ان لا يملك (الوصية بهما) اي بالصلة وادحق الله تعالى المالى لوجود سبب الجبر عن التبرع وهذه الاشياء تبرعات (لكننا استحسننا) اي تلك التصرفات (من الثلث نظر اليه) ليتدارك بعض ما تصرف في صحته قال عليه السلام ان الله تصدق عليكم بثلاث اموالكم في آخر اعماركم زيادة على اعمالكم فضعوه حيث شئتم (ولما ابطالها) اي الوصية (الشارع للوارث) شرع الله تعالى اولا الوصية للوارث بقوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت الاية ثم نسخ هذه الاية (وقولاها) اي انتصب اميئنا حيث قال تعالى يوصيكم الله في اولادكم الاية وقال عليه السلام ان الله اعطى كل ذي حق حقه الا الوصية للوارث (بطلت) الوصية للوارث (صورة) بان يبيع المريض عينا من التركة من الوارث بمثل القيمة او لا وقال الناصح اذا كان بمثلها اذ ليس فيه ابطال شيء مما يتعلق به حق الوارث وهو المالمية كما اذا باع من الاجنبي وله ان يبيع بعض ورثته بعين من اعيان ماله فيكون ذلك

٤٤٧

منه ايضا صورة اذ الناس مناقشة في صورة الاشياء ليست لهم في معانيها وان لم يكن ايضا معنى اكونه مقابلا لعوض (ومعنى) بان يقر احد من الورثة فانه وصية معنى لانه يعلم له المالمية من غير عوض (وحقيقة) بان اوصى لاحد الورثة (وشبهة) بان باع الجيد من الاموال الربوية برديء من جنسه لم يجوز لتقوم الجود في حقه لان في العدول عن خلاف الجنس الى الجنس تهمة الوصية بالجودة وشبهة الحرام حرام واعترض بان نوى الشارع في الثلثين لا الكل فلم لا يجوز وصية للوارث من الثلث وال جواب ان قوله عليه السلام الا الوصية للوارث نفي للجنس الوصية فيقتضى ان لا تبقى وصية مشروعة في حقه اصلا ولان تخصيص الوارث بالذكر يدل على ذلك لانه وغيره فيما وراء الثلث سواء (ومنها الموت وهو مجرد خالص) ليس فيه جهة القدرة كافي الرق والمرض والصغر ويتعلق به احكام الدنيا واحكام الآخرة اما الثانية فانواع اربعة الاول ما يجب له على غيره بسبب ظلم الغير

بدل المغصوب والدية) لا يخفى عليك انهما اذا اخلان في بدل المتلفات فلا حاجة الى ذكرهما صريحا (قوله دليل على ان فيه حق العبد) لانه ينفذ به المقذوف على الخصوص (قوله دليل على ان فيه حق الله تعالى) لان المقصود من شرع الزواجر اخلاء العالم عن الفساد (قوله بمعنى اذعان القلب) قد ذكرنا تفصيله في باب الحسن والقبح في اول الكتاب وكذا تفصيل مسئلة الاقرار باللسان انه ركن اول (قوله لان اعماد الدين) هذا كافي في اثبات المقصود اعني اصلية الصلاة ولا حاجة الى قوله وتالية للايمان بل هو محل للمقصود لانه يناسب كونها فرعا (قوله لكن الماصرات قرينة بواسطة الكعبة) لو قال بواسطة الايمان لكان انساب لقوله صارت من فروغ الايمان تأمل (قوله فكانت النفس اقوى اه) توضيحه ان الزكاة شرعت استئخلة الفقير لفقره والصوم شرع لكسر شهوة النفس المائلة اليها لكن شهوة النفس المائلة قبيحة دون فقر الفقير كاذت النفس اقوى في كونها واسطة من الفقر فكان دون الزكاة لان كثرة الوسائط وقوتها تقتضى البعد لذى الوسائط ولا يخفى عليك ان الصوم قد تعين لكسر شهوة النفس بخلاف الزكاة لانها لم تعين لاستئخلة الفقير لجواز سدها بغير الزكاة من الكسب وغيره ولما كان كذلك

عليه اما في ماله او نفسه او عرضه الثاني ما يجب للغير عليه من الحقوق بسبب ظلمه على الغير الثالث ما يلقاه من الثواب والكرامة بسبب الايمان والطاعات الرابع ما يلقاه من الالام والفضائح بسبب المعاصي ورتكاب القبائح (وله) اي الموت (حكم) بالحياة في احكام الآخرة) وهي الاحكام الاربعة المذكورة لان القبر للميت بالنسبة الى تلك الاحكام كالرحم والمهد للطفل

والنسبة الى حياة الدنيا من حيث ان الميت وضع فيه للخروج والحياة بعد الفناء فكان له فيه حكم الاحياء فيما يرجع الى احكام الآخرة كما ان العجين حكم الاحياء فيما يرجع الى احكام الدنيا حتى يصح له الوصية ويوقف له الميراث واما الاول فاربعة ايضا: الاشارة لقطعها الاول ما هو من باب التكليف كالصوم والصلاة والزكاة وغيرها من العبادات (و) الموت ويسقط من الدنيا وفيها هو من قبيل التكليف لان الغرض الاداعي اختيار يحصل الابتلاء وقد فات ذلك بالموت (الا الاثم) فانه يبقى لانه من احكام الآخرة وقد سبق انه فيما ملحق بالاحياء والثاني ما شرع عليه الحاجة غيره وهو ينقسم الى ثلاثة اقسام الاول الصلاة كالكافة وصدة الفطر وثقة المحارم الثاني المتعلق بالذمة والاجل فيه الثالث حق متعلق بالعين كالودائع والغصوب (و) الموت يسقط عما شرع عليه الحاجة غيره الصلاة لان ضعف الذمة بالموت فوق ضعفها بالرق والرق ينافي وجوب الصلاة فالموت اولى (الا ان يوصى فيصح من الثالث) لان الشرع جواز تصرفه فيه نظرا له (و) يسقط ايضا (دينا في الذمة) فانه لا يبقى بمجرد ذمته المقدرة لانها ضعف بالموت فلا تحتل الدين بنفسها (الا ان ينضم اليها) اي الذمة (مال) يؤدي منه (او كفيل) يؤكده الذم وحديثه تصير ذمته كالحقيقة فيبقى الدين حتى اذا انتفيا انتفى الدين واما اقال الامام السكفالة بالدين عن الممس لا تصح اذ لم يخاف كغيلة بخلاف الرقيق المحجور حيث تصح الكفالة بما اقرب ويؤخذ في الحال لان ذمته في نفسه كاملة لحيايته وكفيلته وانما ضمت المالمية اليها في حق المولى حتى تباع رقبته بالدين نظرا للغرماء (و) لا يسقط (حقوقه لمقايا بالعين كالودائع والغصوب) لان فعله فيه غير مقصود وانما المقصود في حقوق العباد سلامة العين لصاحبه ولهذا الوظف به ان يأخذ نفسه بخلاف العبادات والثالث ما شرع له الحاجة نفسه

٤٤٨

(و) الموت (لا يسقط ما شرع له الحاجة) لانه مخلوق محتاج والموت يحذف فلا ينافي الحاجة (فبقي ما تضي به) تلك الحاجة (على) حكم (ملكه ولذا قدم جهازه) على ديونه لان الحاجة الى التعجير اقوى منها اليها كان لباسه حال حياته. قدم على ديونه وهذا التقديم اذا لم يكن حق الغير متعلقا بالعين اما اذا كان كالمرهون فصاحب الحق اولى بالعين من صرفها الى التجيز (ثم) يقدم (ديونه) على وصاياه لانه اهم من الوصية لان الدين جائل بينه وبين ربه (ثم) يقدم (وصاياه من ثلثه) اي ينفذ وصاياه من ثلث ماله قبل ان ينقسم ماله بين الورثة لان الشارع قطع حق الوارث في الثلث لحاجته الى تدارل ما قصر فيه حال حياته وهذه الحاجة اقوى من خلافة الوارث عنه في المال كيف وقد نص الله تعالى على ذلك بقوله تعالى من بعد وصية يوصي بها الودين (ثم يورث) ويقسم ماله بين الورثة (بطريق الخلافة عنه) لان الوارث اقرب الناس اليه فانتفاع قريبه بماله كانتفاع نفسه به حتى لو احياء الله تعالى ما وجده في يد ورثته من ماله

كانت النفس اقتضت الصوم الكاسر لشهوتها دون خلة الفقير فكانت النفس اقوى في كونها واسطة من الفقر من هذا الوجه وهذا الوجه اولى بما ذكره الماشرح تأمل (قوله فكان دون الصوم) لا يخفى عليك ما في هذا التفرع من الركاكة بل الاولى ان يقول فكانه وسيلة اليه ثم ذكر وجه كونه وسيلة اليه بقوله فانه الى آخره ثم ذكر التفرع المذكور على ما وقع في القاء في (قوله فلا يتبدل) تفرع على كونها مؤونة فيها عبادة (قوله لكن يبقى عند محمد) لو اشترى ذبي غير تغلي ارضاء عشرة مسلم فاختلفوا فيها فقال محمد تبقى على خالها عشرة ان يؤخذ منه عشر واحد لانه صار مؤونة للارض فلا يتبدل بالمقد كالخراج لا يتبدل على المسلم فانه اذا اشترى ارضا خراجية لذي تبقى على خالها خراجية فاذا بقيت عشرة بصرف مصرف الصدقات اعني الفقر آو هو رواية المبسوط عن محمد وقال ابو يوسف يؤخذ منه العشران وبصرف مصرف الخراج اعتبارا له بالتغلي فان الواجب في ارض التغلي العشران وقال ابو حنيفة يتقلب العشر خراجا لان المأخوذ من الاراضي اما خراج او عشر واحد او عشر مضاعف والمضاعف يعتمد على الصلح كافي التغلي وليس بوجوده منها والعشر الواحد فيه معنى العبادة والكافر ليس من اهلها فاعين الخراج لانه مؤونة فيها معنى العقوبة

والسكان

بعينه اخذ منه لان الوارث خلف عنه في المال فاذا وجد الاصل اقال حكم التلق ولكن انما يعود الى ملكه بقضاء ارضي بخلاف ما اذا ازاله الوارث عن ملكه او تلقه لانه ازال او تلق مال نفسه لانه صار له بموته وبخلاف اعمان اولاده ومديره لانهم عتقوا بوجود الموت والعتق بعد وقوعه لا يفسخ كذا في السكافي (نظرا له) متعلق بالجميع اي تثبت هذه الحقوق على الترتيب المذكور نظرا له

لان المنفع في السكك راجع اليه كائنا (و) لذا ايضا (تبقى الكتابة بعد موت المولى) بلا خلاف لان المولى يحتاج اليه لان اعتناق
 معنى وبه يحصل الخلاص من العقاب قال عليه السلام من اعتق رقبة مؤمنة اعتق الله تعالى بسكك عضومتها عضوا منه من النار
 (و) كذا تبقى الكتابة بعد موت (المسكك عن وفاء) اي ما ينبغي بديل الكتابة لحاجة المسكك اليها لانها ينال بذلك شرفه
 الحريه وتعتق اولاده ولا يتأذى في قبره بتأذى ولده بتعذيب الناس اياه برق ابيه قال عليه السلام يؤذى الميت في قبره ما يؤذى في اهله
 (و) لذا ايضا (فلما تغسل المرأة زوجها في العدة) لان الزوج ماله اسمها بقي ملكه فيها الى انقضاء العدة فيا هو من حوائج خاصة حالة
 الموت وهو الغسل (بالعكس) حيث لم يكن لزوجها ان يغسلها اذا ماتت لانها لم تكن ملكه وقد بطلت اهلية المملوكة بالموت فان قيل
 المملوكة هي سمة العجز فاذا نفاه الموت فلا ينبغي المالكية وهي سمة القدرة اولى اجيب بان الملك في المملوك شرع اقتضاء حاجة المالك
 لاقتضاء حاجة المملوك فبقى المالكية ماثلة في الحاجة ولا تبقى المملوكة بعد الموت لانعدام الحاجة الى اثباتها لانها لم تشرع لحاجة
 المولى فلوقبعت لصارت له والرابع ما لا يصلح قضاء حاجة الميت اليه اشار بقوله (واما ما لا يصلح لحاجته فمسكك القصاص) فانه
 شرع لتسقي الصدور ودرك النار والميت غير محتاج اليه وانه لا يصلح قضاء حوائج من قضاء ديونه وتنفيذ وصاياه (فيجب) القصاص
 (للوثة ابتداء) لان الميت لما خرج عند ثبوت الحكم عن اهلية الوجوب له وجب ابتداء المولى القصاص مقامه يؤدى قوله تعالى ومن قتل
 مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا جعل ثبوت القصاص للمولى ابتداء فلم يكن الوارث خليفة عنه في القصاص ولذا اصح عهوه حال حياة
 المورث لا كما لو ابرأ الوارث غريم المورث من الدين حال حياته ولان الغرض من شرعه لما كان ذلك النار وان يسلم حياة الاولياء
 والعشائر اذ لو لم يقتل القاتل بقصد قتلهم

٤٤٩

وذلك يرجع اليهم كان القصاص حقه ابتداء
 فان قيل فينبغي ان لا يجوز استيفاء القصاص
 الا بحضور السكك ومطالبة بهم وليس كذلك
 اذ لو عفا احدهم واستوفاه بطل اصله ولا يضمن
 للباقي شيئا فلما القصاص لكونه جزاء قتل
 واحد واحد لا يتجزى اذ لا يمكن ازالة الحياة
 عن بعض المحل دون بعض فيثبت في حق كل
 واحد كلاكولاية السكك للاخوة فاذا استوفى
 احدهم اوعفا لا يضمن شيئا للباقي لانه تصرف
 في خالص حقه ولذا قال الامام العكبر ولاية
 الاستيفاء قبل كبر الصغير لانه تصرف في خالص
 حقه لا في حق الصغير وانما لا يملك الكبير اذا كان
 فيهم ككبير غائب لاحتمال العفو من الغائب
 ورجحان جهة وجوده ولانه مندوب والعفو
 هذا معدوم ولا عبرة بتوهمه بعد البلوغ لان فيه
 ابطال حق ثابت الكبير بالاختم (فصح عهدهم
 قبل موته) لان القصاص لهم ابتداء (ولم يورث)
 القصاص ايضا (عنده) اي لا يثبت على وجه
 يجري فيه سهام الورثة بل يثبت ابتداء لهم

والكافر اهل لها (قوله كالعبادات) فان العبادات كلها تحجب بطريق
 الفتوى لا بطريق الاستيفاء كالعقوبات (قوله امر ازال دينه) الاضافة
 لادنى ملازمة كما في قولهم في الزوال (قوله عند الحاجة) وذلك بان
 لا يكفيه الاربعة الاخماس (قوله وقدمه الله تعالى جزاء) كما في قوله
 تعالى انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الارض فسادا ان
 يقتلوا او يصلبوا الآية وقد ذكرنا تمام تفصيله في شرح الملتقى (قوله فالايان اصله
 التصديق والاقرار) لو قال اصله التصديق والاقرار خلف لكان اولى والنسب
 لما سبق من ان اصل الايمان هو التصديق والاقرار لاحقه كيف وفي جعل الاقرار
 خلفا عن المجموع جعل الشيء خلفا عن نفسه وعن غيره (قوله خلاف مطلقا)
 توضيحه ان السنافي وكذلك ما لك قال ان التميم مبيع للصلاة لارافع للحدث
 لان التراب ملوث في نفسه وانه طهارة ضرورية شرعت لضرورة الحاجة الى
 اسقاط الفرض عن ذمته مع قيام الحدث كطهارة صاحب العذر فانها مبيحة
 للصلاة لارافعة للحدث وانها ضرورية لا مطلقة وفرا عليه مستلذين احدهما
 عدم جواز تقديمه على الوقت وثانيتها ما عدم جواز اداء فرضين بتيمم واحد اما
 الاول فلا تنفاه العلة المحذورة له اعنى الضرورة واما الثاني فلزوال العلة لان ما ورد

في

ز

١١٣

(حتى لم ينتصب البعض) اي بعض الورثة خصما (عن البعض) الا تفرقان الحاضر لو اقام بينة على القصاص فحبس القاتل ثم حضر
 الغائب كاف ان بعيد البينة ولا يقضى لهما بالقصاص قبل اعادة البينة لانه ثبت لهما ابتداء وكل منهما في حق القصاص كانه منفرد
 وليس الثبوت في حق احدهما ثابتا في حق الاخر بخلاف ما يكون موروثا كالمال واما عداهما فموروث لان خاتمه وهو المال

موروث جاعا وحكم الخلف لا يخالف حكم الامل والجواب ان ثبوت القصاص حقا للورثة ابتداء انما هو ضرورة عدم صلوحه
 الحاجة الميت فاذا انقلب مالا باصل او العفو والمال يصلح لخواتم الميت من التيمم وقضاء الديون وتنفيذ الوصايا ان نعت الضرورة
 وصار الواجب كانه هو المال اذا خلف انما يجب بالسبب الذي يجب به الاصل فيثبت القاضل من حوائج الميت لورثته خلافة لاصالة
 كذا قالوا قول فيه بحث اذ قد سبق في مباحث القضاء ان المال ليس بمثل معقول للقصاص وان سبب الاصل انما يوجب الخلف اذا
 كان الخلف مثلامعقولا لا لامل واما اذا كان غير معقول فيجب بالسبب الجدي بلا خلاف فكيف يستقيم قواهم ههنا الخلف انما يجب
 بالسبب الذي يجب به الاصل فليتم امل (الا اذا انقلب) اقصاص (مالا) اما بالاصل او بعفو وبعض الورثة او بشبهة فحينئذ يثبت للمعقول
 ابتداء ثم ينتقل منه الى ورثته بطريق الخلافة عنه (حتى يقضى منه دينونه وينفذ وصاياه) لان الاصل في القصاص ايضا ان يجب
 للميت لانه واجب بمقابلة تفويت دمه وحياته الا انما يثبت له للورثة ابتداء لما منع وهو انه لا يصلح للحاجة الميت بعد انقضاء حياته
 وفي الخلف عدم هذا المانع فجعل موروثا فصار الخلف الاصل لاختلاف حالهما وهو ان الاصل لا يصلح لدفع حاجة الميت ولا يثبت
 مع الشبهة والخلف يصلح لذلك ويثبت مع الشبهة والخلف قد يفارق الاصل عند اختلاف الحال كالتميم يفارق الوضوء في اشتراط
 النية لاختلاف حالهما وهو ان الماء مطهر بنفسه والتراب ملوث (لكن السبب انعقد له) استدر النع عن قوله فيجب للورثة ابتداء يعني
 ان القصاص وجب للورثة ابتداء لكن سببه انعقد للميت لان المتلف حياته وكان ينتفع بها اكثر من انتفاع اوليائه بها (فصح) بهذا
 الاعتبار (عقود) اي الجروح (ايضا) لان العفو مندوب اليه فيجب تعجيله بقدر الامكان (اما) النوع (الثاني) يعني

العوارض المكتسبة اي التي يكون لكسب
 العباد مدخل فيها بمباشرة الاسباب كالسكر
 او بالتقاعد عن المنزل كالجهل (فاحذف)
 ايضا كالأول (منها) ما يصح كون من المكاف
 الذي يبحث عن نفع الحكم به كالسكر والجهل
 ومنها ما يصح كون من غيره عليه كالأكرام
 فمن الاول (الجهل) وهو عدم العلم عما من شأنه
 فان كان مع اعتقاد النية بوضف تركب والا فبسيط
 (وهو) بحسب هذا المقام اربعة اقسام بين الاول
 بقوله (اما جهل لا يصلح عذرا لجهل السكافر)
 بالله تعالى ووحدانيته وصفات كماله ونبوة
 محمد صلى الله تعالى عليه وسلم فانه مكابرة محضه
 وعناد بحيث لوضوح البراهين القطعية واورد بان
 السكافر المكابر قد يعرف الحق كما قال تعالى الذين
 اتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم
 وانما ينكره جهودا واستكبارا كما قال تعالى ووجدوا
 بها واستيقنتها انفسهم ظما وعلوا ومثل هذا
 لا يكون جهلا واجيب بان معنى الجهل منهم
 عدم التصديق المفسر بالادعان والقبول ورده
 بعض الافاضل بان الادعان حاصل فيما ذكره

ضرورة على خلاف القياس يقتصر على دفع الضرورة واجاب اصحابنا عن اصلهم
 الاول اعني قواهم انه مبيح لارافع اولاً بانكم ان اردتم بكون التراب ملوثا كونه
 مفسدا فهو مباح لان شرط التيمم كون التراب صعيدا طيبا وان اردتم به مجرد
 جعل البدن ملوثا ومطلوبا به فهو غسل اسكنه لا يلزم منه عدم كونه رافعا للحدث
 القائم بالبدن وثانيا بان اعتبار الحدث مانعة شريعية عن الصلاة لا يشكلك معه
 اعتبار ان التيمم رافع للحدث لان ذلك المنع صار مرتبة ما بالتيمم وارتفاع الارتفاع
 على ارتفاع المؤثر لان عدم اللازم يستلزم عدم المزموم فان قيل لو كان التيمم رافعا
 للحدث كالماء لزم تغييره بالاستعمال كالماء فانه تغيير بالاستعمال بسبب رفع الحدث
 قلنا الملازمة مسلمة وبطلان اللازم مذكور كيف وقد صرح في المحيط ان التراب يصير
 مستعملا كالماء حيث كان في صفة التيمم فان التراب الذي على يده يصير مستعملا
 بالمسح حتى لو ضرب يده مرة ومسح به ما وجهه وذراعيه لا يجوز انتهى وثالثا
 بانه لو لم يكن رافعا للحدث لكان الحدث باقيا فيلزم اجتماع المبيح والمحرم وهو باطل
 وعن اصلهم الثاني اعني قواهم انه طهارة ضرورية بان التيمم طهور حال عدم
 الماء بقوله عليه السلام التراب طهور للمسلم وجعلت لي الارض مسجدا وطهورا
 فان المراد به كونه مظهرا او لا لما تحققته الخصوصية لان طهارة الارض بالنسبة

الى

لانه قلبي واجاب عن الاراد بان تركه الاقرار فيما يعرفه ويحجده مجهول طاهرا قول فيه بحث لان تركه الاقرار كالاقرار لساني كما ان
 الجهل كالعلم جنساني فكيف يستقيم جعل تركه الاقرار من قبيل الجهل بل الجواب اما بتخصيص المثال بجهل كافر جاهل غير
 معاند واما بتعميمه لجهل المعاند وجعل تسمية فعله جهلا من قبيل تسمية المسبب باسم السبب فان تركهم الاقرار واطهارهم الانكباب

مصيب عن جهلهم بخامة غارقة من ترك العمل بموجب علم تيمده البراهين القطعية فتسدير (فديانته) أي اعتناهم ككافر
 (حكم لا يقبل التبديل) كعبادة الاوثان مثلاً (باطلة) حتى لا يعطى الكافر حكم الصحة بوجه (وقياً) أي ديانته في حكم (يقبله) أي
 التبديل (دافعة للتعوض له) لقوله عليه السلام اتركوهم وما يدِينون (و) دافعة (للخطاب) أي دليل الشرع (في حكم الدنيا)
 لا تحقيقاً لهم بل استدراجاً ومكر أو زيادة لأثمهم وعذابهم كان الخطاب لا يندواهم فيها كما أن الطبيب يعرض عن مداواة العميل عند
 اليأس (فيثبت) بناء على ما ذهبكم من دفع الخطاب (تقوم الخمر والضمان بالتلافيها وجواز بيعها ونحوها) أي فهو
 المذكورات كمبة الخمر والوصية بها والتصدق بها واخذ العشر من قيمتها وكذا الخنزير (وصح) لهم (نكاح المحارم) فيما بينهم
 (أن تدنيوا به) أي اعتقدوا جواز النكاح (فيثبت به الاحصان) حتى أن وطئ في ذلك النكاح ثم اسلم يكون محصناً فان العفة
 عن الزنى شرط لاحصان القذف فاذا صح هذا النكاح لا يكون الوطئ زنى فيجوز قذفه (وتجب النفقة) بذلك النكاح ايضاً لصحته بذلك
 المعنى (ولا يفسخ) ذلك النكاح مادام الزوجان كافرين (الا برافعتهم) الامر الى القاضي وطلب حكم الاسلام لا برافعة احدهما
 فقط اعلم ان المراد بجهلهم ليس ما يعتقده بعض منهم كما اذا اعتقد واحد منهم جواز السرقة او القتل بغير سبب فانه لا يكون دافعاً
 للتعرض بل المراد بالديانة الدافعة هو المعتقد الشائع الذي يعتمد على شرع في الجملة قال شيخ الاسلام في المبسوط ان نكاح المحارم
 وان حكم بصحته لا يثبت به الارث لانه ثبت بالدليل جواز نكاح المحارم في شريعة آدم عليه السلام ولم يثبت كونه سبباً للارث
 في دينه فلا يثبت سبباً له في اعتقادهم وديانته لانه لا عبرة لديانة الذي في حكم اذالم يعتمد على شرع (واما الربا فقد نهوا عنه) جواب
 اشكال يرد على قولهم ان ديانته معتبرة في ترك
 ٤٥١

الى سائر الانبياء ثابتة ايضاً واذا كان مطهرات بقى طهارته الى وجود غايتهما اعني
 وجود الماء وانما قض آخر فان قيل سلمنا ان موجب طهوريته افادة الطهارة الى
 وجود الغاية لكن الكلام ليس فيه بل في بقاء تلك الطهارة المتفاداة به بالنسبة
 الى فرض آخر وليس فيما ذكرتم دليل عليه قلنا ان ثبت عدم بقاءها بالمعنى وهو ان
 اعتبار طهارته ضرورة اذ المكتوبة مع عدم الماء والثابت بالضرورة يتقدر
 بقدرها قلنا ان اردتم انها اعتبرت لضرورة المكتوبة الواحدة فقط منعناه بل
 لضرورة تحصيل الخيرات المشروطة بالطهارة مطلقاً كيف وقد جوزتم النوافل
 الكثيرة بالتيمم الواحد فلم ان اعتبارها عند عدم الماء لتحصيل الخيرات مطابقاً
 وان اردتم غير ذلك فلا بد من بيانه حتى نتكلم عليه فان قيل قد ورد في حديث
 مجاهد عن ابن عباس ان من السنة ان لا يصلي بالتيمم الا صلاة واحدة ثم يتيمم
 للصلاة الاخرى قلنا انه ضعيف متناوئ وسنداً على ما صرح به الحافظ ابن حجر
 في شرح البخاري فان قيل لو كان رافعا للحدث لما عاين وجود ان الماء لم يسبقه
 الحدث الجديد لان المرفوع معدوم والمعدوم لا يعاد قلنا الشرع اعتبر رافعيته
 عند عدم القدرة على الماء فالموجود من الحدث عند وجود ان الماء هو الحدث
 الجديد لا المعدوم المرتفع والجواب عن قياسهم على طهارة صاحب العذر

الذي يقال له بالافارسية دانستن فتبونه متفق عليه وموضع تحقيقه علم الكلام (واحكام الآخرة) أي بحكم ذي الهوى بالاحكام
 المتعلقة بالآخرة بحكم المعتزلة بعد ان القبر على ما هو المشهور عنهم لكن الرازي صرح بالاتفاق فيه وبالرواية والشفاعة لاهل الكبار
 وعفو ما دون الكفر وعدم خلود الفساق في النار فان جميع ذلك مخالف للدليل الواضح من الكتاب والسنة والمعقول وموضع

الذي يقال له بالافارسية دانستن فتبونه متفق عليه وموضع تحقيقه علم الكلام (واحكام الآخرة) أي بحكم ذي الهوى بالاحكام
 المتعلقة بالآخرة بحكم المعتزلة بعد ان القبر على ما هو المشهور عنهم لكن الرازي صرح بالاتفاق فيه وبالرواية والشفاعة لاهل الكبار
 وعفو ما دون الكفر وعدم خلود الفساق في النار فان جميع ذلك مخالف للدليل الواضح من الكتاب والسنة والمعقول وموضع

استيفائه الكلام وان هذا لم يكن هذا الجمل عذر الكثرة لما نشأ من التناويل للدلالة كان دون جمل الكافر ولما ظهر الاسلام
 زعمنا المناظرة معه والالزام فلا يترك على ديانته فيلزمه جميع احكام الشرع (و) المثال الثاني (بحمل الباغي) وهو الخارج عن طاعة
 الامام بتاويل فاسد وشبهة طارئة (فيضين) الباغي (بالتلاف نفس العادل او ماله) لبقاء ولاية الالزام عليه لاسلامه (الآن
 يكون له) اي للباغي (منعة) اي شوكة ونظماهر (فيسقط الالزام) لتعذر حسا وحقيقة فيعمل بتاويله الفاسد ولا يؤخذ بهما
 ما اتفقا منهما لكن يستتر ما كان في يده لانه لا يملكه قالوا المراد انه يبقى بوجود اداء الضمان فيما بينهم لكنهم لا يجبرون على
 ذلك في الحكم لان تبليغ الحجة الشرعية قد انقطع بمنعة قائمة حسا فيما يحتل السقوط بخلاف الاثم فان المنعة لا تظهر في حق
 الشارح ولا تسقط حقوقه (ويجب) علينا (بحملهم) لقوله تعالى قاتلوا الذين تبغى حتى تنفي الى امر الله ولان الباغي
 معصية ومنكرونها المنكر فرض وذلك ههنا بالقتال وقيل انما يجب اذا اجتمعوا وعزموا على القتل لانها انما يجب بطريق
 الدفع والعبارة لا تخلو عن الاشارة اليه فتأمل (و) يجب علينا ايضا (قتل اسيرهم) اي من اسيرهم على ان الاضافة معنى من
 وكذا حال قوله (وحر بهم) وانما وجب هذا دفع الشرهم (بالسقوط الارث من الطرفين) اي العادل اذا قتل الباغي المورث له
 لا يحرم العادل من ارثه فان الاسلام جامع والقتل حق وكذا العكس لكن (لوا دعي الباغي الحقة) بان قال كنت على الحق وانما الان
 على الحق لان الاسلام ايضا جامع والقتل حق ولو في زعمه حتى لو لم يزل ذلك بحرم بالاتفاق وقال ابو يوسف لا يرتد بحال لان
 اعتقاده وتأويله ليس بحجة على العادل (ولا ضمان لماله المتلف) عطف على لاسقوط فان الدار لما كانت متحدة حقيقة لاحكام

٤٥٢

ان طهارته قد وجدت مع ما ينافيها وهو سيلان الدم بخلاف التيم اذا عرفت هذا
 فالشارح اشار ولا يتوله يرتفع به الحدث الى رد اصلهم الاول بقوله ان غاية
 وجود الماء الى رد اصلهم الثاني لان ارتفاعه الى تلك الغاية يقتضي عدم كونه
 ضروريا ثم صرح بالاصل الثاني لهم عند نقل خلاف الشافعي وسكت عن
 تصريح الاول للاستغناء عنه فقوله مطلقا صار في مقابلة الاصلين المذكورين
 (قوله عن الماء الى التيم) لوقال الى التراب اسكان اولى وانسب لقول ابي حنيفة
 وابي يوسف من ان الخليفة في الالة على ما يصرح به لانه قال الى التيم امثالا
 انما هو النص المذكور حيث قال فيه فتمموا بعد ذلك الماء (قوله والا لما كان
 خلفا) اي وان لم يكن حكم الخلف مثل حكم الاصل بل كان له حكم برأسه لما كان
 خلفا بل يكون اصلا (قوله لم يكن خلفا) بل يكون اصلا فادته حكما برأسه
 وهو الاباحة مع قيام الحدث (قوله موجود بكاله) فان التيم لما لم يكن
 خلفا عن الوضوء عند هما بل الخلف هو التراب نفسه صار التيم طهارة كاملة
 مثل الوضوء فلا يلزم بناء القوي على الضعيف في اقتداء المتوضئ بالتيم حتى
 لا يجوز اقتداءه به (قوله فكان في زعمه) هكذا وقع في النسخ بالغاء
 والاولى ان يكون بالواو وان يقول بديل قوله ففسدت وان صلته فاسدة على

اذا دلالة مختلفة حيث اعتقد كل فريق
 ان الاثر على الباطل ثبتت العصية من وجه
 دون وجه فلم يجب الضمان بالثبوت ولم يثبت
 الملك بالشبهة حتى لو اختلفت من كل وجه ثبتت
 الملك بالاسية لاء التام بالضمان ولو اختلفت كذلك
 لم يثبت الملك ووجب الضمان فلما اختلفت من
 وجه دون وجه لم يثبت واحد منهما بالشك وقيد
 المال بالتلف لانه لو انكسرت شوكة البغاة يرد
 اليهم اموالهم القائمة في ايدينا نظرا الى اتحاد
 الدار حقيقة (و) المثال الثالث (بحمل الخائف
 في اجتهاده الكتاب) الغير القاطن بالدلالة والا
 فيكفر بكتروك النسبة عدا فان فيه مخالفة قوله
 تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه (او السنة
 المشهورة) كالتحليل بدون الوطئ على قول
 سعيد بن المسيب فان فيه مخالفة حديث العسية
 المشهورة (او الاجماع) كبيع ام الولد فان اجماع
 الصحابة انعقد على بطلانه حتى لو قضى القاضي
 في امثال هذه المسائل لا ينفذ وبين الثالث بقوله
 (واما جمل يصلح شبهة) دائرة للحدود والكفارات
 (كالحمل في موضع الاجتهاد الصحيح) اي غير

ما وقع

الخالف للكتاب والسنة المشهورة والاجماع (اوفي) موضع (الشبهة) الاقل (بحمل من اقتص بعد عقو شره) اي اذا عفا احد
 الطرفين ثم اقتص الاثر على ظن ان القصاص لكل واحد على السكال (فلا قصاص عليه) لانه موضع الاجتهاد فان عند البعض
 لا يسقط القصاص فصار شبهة في هذه القصاص على قاتل القاتل (و) الثاني (بحمل من رضى بجارية ابيه او والده بطن الحل

فلا حجة عليه) فانه موضع الاشتباه فيصير شبهة في ذرة الحد حتى يندري بها ولا يثبت النسب والعدة بها وان كانا يثبتان بالوطئ
بشبهة واعلم ان الشبهة نوعان الاول هذا ويسمى شبهة الاشتباه وشبهة في الفعل وهو توهم ما ليس دليل الحل دليله ولا بد فيه من الظن
ليتحقق الاشتباه والثاني يسمى شبهة الدليل وشبهة في المحل وهو ما يوجد فيه الدليل على الحل مع تخلف المدلول لما منع اتصال به كوطئ
جارية شبهة ومعددة الكتابات فانه لا يجب عليه الحد وان قال علمت انها على حرام لان الشبهة فيه نشأت عن الدليل وهذا النوع
لا يتوقف صحته على ظن الجاني لان المؤثر في الاسقاط وهو الدليل لا يتفاوت بالظن وعدمه ولذلك لم يتعرض له ههنا وبين الرابع بقوله
(واما جعل يصلح عذرا لجهل مسلم) في دار الحرب (لم يهاجر) الينا فان جعله بالشرائع كلها يكون عذرا حتى لو مكث ثمة مدة ولم يصل
ولم يصم ولم يعلم انه اواجبان عليه لا يجب عليه القضاء بعد العلم بالوجوب خلافا لغير لان الخطاب النازل خفي في حقه فيصير الجاهل به عذرا
لانه غير مقصر وانما جاء الجاهل من قبل خفاء الدليل في نفسه (و) مسلم في دارنا لكن (لم يبلغه الخطاب) لعدم انشائه في دارنا كافي قصة
اهل قباء فانهم اذ بلغهم نحو بل القبلة وكانوا في الصلاة استداروا الى الكعبة واستحسنه رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وكانوا
يتولون كيف صلاتنا الى بيت المقدس قبل علمنا بالتحويل فانزل الله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم اى صلاتكم الى بيت المقدس
(و كالجاهل) من الوكيل (بانه وكيل او) الجاهل من العبد بانه (مأذون) فانه لا يصير وصيلا ولا مأذونا بدون العلم (حتى لا ينفذ
تصرفهما) قبل ذلك على الموكل والمولى حتى لو اشترى الوكيل للموكل قبل العلم بالوكالة يكون موقوفا كبيع الفضولي لان في الاطلاق
نوع الزام على المطلق ولهذا يلزم الوكيل والعبد حقوق العدة من التسليم والتسليم والمطالبة والمنازعة فلا يثبت حكم الوكالة والاذن دفعا
للضرر عنهما الا يرى ان احكام الشرع لا تلزم في حق المكلف قبل علمه فاو ان لا يلزم حكم العقد على غيره (وبوجه لهما) اى الوكيل
والعبد المأذون (بالعزل) من الموكل (والجور) من المولى (حتى ينفذ) اى تصرفهما على الموكل والمولى فانه عذر خلفاء الدليل ولزوم

٤٥٣

الضرر عنهما بنبوت العزل والجور اذ الوكيل
يتصرف على ان يلزم تصرفه على الموكل والعبد
على ان يقضى دينه من كسبه ورقبته (و) كجمل
المولى بجناية العبد) فانه اذا جنى خطأ يتخير
المولى بين الدفع والقضاء وهو الارش فاذا انصرف
في العبد بالبيع ونحوه بعد العلم بها يصير مختارا
للفداء وان لم يعلم بها وانصرف فلا يلزم عليه عاية
الاقل من الارش والقيمة ويصير جملها بها عذرا
لخفاء الدليل لان العبد مستقل بالجنانية
(و) كجمل (الشقيع بالبيع) اى بيع جاره داره
فانه عذر حتى يثبت له حق الشفعة اذا علم بالبيع
لان دليل العلم شئ لان صاحب الدار ينفرد
بيعهما (ودنهما السكر) وهو عقله سرور وسهوا
امتلاء الدماغ من الاجرة المتصاعدة يعطل العقل
ولا يزيله ولذا لا يزال اهلية الخطاب وعده
مكتسبا لكون الشرب الذي هو سببه اختياريا
(وهو) مرام بالاجاع لكنه (اما بطريق مباح)
كالسكر بالادواء او بما يتخذ من الحبوب والعسل

ما وقع في التلويح لان جواب قوله واما اذا وجد هو قوله فلا يصح معنى اذا وجد
المتوضئ ماء بكفى لوضوء امامه وكان في زعمه ان شرط الصلاة وهو الوضوء
لم يوجد في حق امامه وان صلاته فاسدة لا يصح اقتداء به (قوله فلا يجوز
اقتداء المتوضئ بالتيمم) لانه يلزم بناء القوى على الضعيف لان الخلف
عندهما هو التيمم نفسه لا الالة (قوله وان وجد المتوضئ ماء) لان وجدان
المتوضئ ماء لا يمتنع علم الامام بذلك انما (قوله امكان الاصل اه) وقد تقدم
ذكر ما يتعلق بهذا فلا نعيده (قوله المركب من الروح والبدن) اختلفوا في الروح
والنفس الناطقة قيل هما متحدان واليه مال الشارح على ما سيصرح به حيث
قال المسماة بالروح وقيل متغايران وقال ابن العربي والحق انهما متغايران
ثم اختلف القائلون بتغايرهما في تعريف كل منهما اما في الروح فقيل هي
النفس الداخل الخارج من الانسان وقيل هي جسم لطيف يمل في جميع البدن
وقيل هي الدم وقيل ان الاقوال فيها بلغت المائة حكاه القسطلاني وقال ابن بطال
معرفة حقيقة الروح مما استأثر الله تعالى بعلمه بدليل قوله قل الروح من امر

وبشرب الخمر مضطرا او لمجا (فمنع كالانغماء) اى كإغماء الانغماء (صححة التصرفات) من الطلاق والعقاق والشرأ ونحو ذلك
لانه ليس من جنس اللاموحي يؤخذ به قصار من اقسام المرض كالصداع فلا يكون الميتى به مخاطبا (او) بطريق (محظور)
وهو السكر من كل شراب محرم كالخمر واليادق والمنصف (فلا ينافي) هذا النوع من السكر (الخطاب) بالاجماع نقوله تعالى

بأنهم الذين آمنوا لا تقرُّوا الصلاة وأنتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون وهذا الخطاب حال السكر لانه ممنوع عن القرب من الصلاة حال السكر بهذا الخطاب فيكون مخاطباً به في تلك الحالة ضرورة ولان الخطاب ان كان متوجهاً حال السكر فظاهر وان كان متوجهاً حال الصحو لانه يصير في التقدير كأنه قال للصاحي اذا سكرت فلا تقرب الصلاة فلو كان السكر مناسفاً للخطاب لما جاز ذلك كما لا يجوز ان يقال للعاقل اذا جننت فلا تفعل كذا واذا ثبت انه لا ينافي الخطاب (فلا يبطل الاهلية) لان خطاب الشارع ببناء عليها (في لزومه الاحكام) كالمؤمن الصوم والصلاة ونحوها (و) يصح (اسلامه كالمكره) لوجود احد الركبتين ترجيحاً للجانب الاسلام فانه يعاين ولا يعنى (لارادته) فلا تبين امر الله استحضاراً لعدم الركن وهو تبدل الاعتقاد كما اذا اراد ان يقول اللهم انت ربي وانا عبدك فخرى على لسانه عكسه لا يرتد (وحدان اقر بما لا يحتمل الرجوع) كافتقار القذف (او باشر بمسبب الحد) مطلقاً بان زنى او قذف حال السكر اما الاقل فلانه لا يسقط بصر رجوع الرجوع فكيف بدليله وهو السكر واما انشائي فلان السكر ان اذا باشر سبباً هو معصية لم يصلح السكر بمسبب التخفيف لكن اقامة الحد تؤخر الى الصحو ليحصل الانزجار (لا) ان اقر (بما يحتمله) اى الرجوع كاقراءه بمباشرة سبب الحد ودلالة الصوة لله تعالى مثل حد الزنى وشرب الخمر والسرقة فانه اذا اقر بشئ منها لم يحد لان السكر ان لا يكاد يثبت على شئ فاقيم السكر مقام الرجوع فيما يحتمله من الاقرار بر (وحده) اى حد السكر يعنى الحالة المميرة بين السكر والصحو (اختلاط الكلام) هذا متفق عليه في غير وجوب الحد من الاحكام حتى لا يرتد بكلمة الكفر ولا يلزمه الحد بالاقرار بما يوجب الحد الخالص (وزاد) الامام ابو حنيفة (لا يجاب الحد عدم التفرق بين الارض والسماء) يعنى اعتبر في حق وجوب الحد السكر بمعنى زوال العقل بحيث لا يميز بين الاشياء ولا يفرق بين الارض والسماء اذ لو ميز في السكر نقصان وفي النقضان شبهة لعدم فيسندرى به الحدود (ومنها الهزل) فسر الهزل ابو منصور بما لا يراد به معنى لاحقى ولا مجازى بل يراد همله عن افادة الغرض

٤٥٤

ربى فدل هذا على ان الروح المستول عنه النبي عليه السلام هو الروح الانشائي لا جبراً تبيل عليه السلام ولا عيسى عليه السلام ولا ملك يقوم وحده صفاء يوم القيامة على ما ذهب اليه بعضهم وعلى ان السؤال عن حقيقة لا عن تحيزه وعدم تحيزه ولا عن قدمه وحسنه ولا عن بقائه وعدم بقائه بعد انفصاله عن البدن على ما ذهب اليه بعضهم واما في النفس فهى عند القائلين بتجدها جوهر مجرد ليس بجسم ولا جسمانى انما يعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف من غير ان يكون داخل فيه بطريق الجزئية والخلول واليه ذهبت الفلاسفة والغزالي والراغب من ارجع من الصوفية واختلقت فيها اقوال المتكلمين المنكرين لتجدها اختلافاً كثيراً وقال ابن الراوندى منهم انه جزء لا يتجزى في القلب وقال النظام اجسام لطيفة سارية في البدن سريان ماء الورد في الورد باقية من اول العمر الى آخره وهذا قريب لقول الشافى في الروح وقيل انه قوة في الدماغ وقيل في القلب وقيل انه ثلاث قوى احدها في القلب وهى الحيوانية والثانية في الكبد وهى النباتية والثالثة في الدماغ وهى النفسانية والمختار عند الجمهور انها

الاجزاء

الشيء وارادته والرضى هو اثاره واستحسانه فالمكره على المشى مثلاً يختار ذلك ولا يرضاه ومن همنا قالوا ان المعاضى والقبائح بارادة الله تعالى لا يرضاه ان الله لا يرضى لعباده الكفر اذا عرفت هذا فاعلم انه يجب النظر في التصرفات كيف تنقسم بحسب الاختيار والرضى (فالتصرفات اما عقائد) او اخبارات او انشآت لان التصرفات ان كانت احداث حكيم شرعي فانشاء والا فان كان القصد منها الى بيان

ونحو الاسلام بان يراد باللفظ ما لم يوضع له يريد بالوضع اعم من الشخصى والنوعى بقسميه في تناول وضع الجاز كالمسبوق لتحقيقه فى اوائل الكتاب (وهو ضد الحد) وهو ان يراد باللفظ معناه الحقيقى او المجازى ويراد به التلخيص وقيل هو اعم منها والاول اصح (وشروطه التصريح به) اى شرطه ان يكون مشروطاً باللسان صريحاً قبل العقد انهم ما هازلان فى العقد فلا يثبت بدلالة الحال (لاذكره فى العقد) لانه لو ذكر فيه لما حصل مقصودهما لان غرضهما من البيع هازلان ان يمتلئوا اناس بهما وهو ليس يبيع فى الحقيقة بخلاف خيار الشرط حيث شرط فيه (وهو لا ينافي الاهليتين) اى اهلية الوجوب واهلية الاداء (ولا اختياراً مباشرة والرضى بما يسل اختياراً للحكم والرضى به) يعنى ان الهازل يتكلم بصيغة العقد مثلاً باختياره ورضاه لكنه لا يختار ثبوت الحكم ولا يرضاه ولا اختياره هو القصد الى

الواقع فاجابات والا فمقتضى الاشياء اما ان يحتمل الفسخ والا لا والاول اما ان يتوابع المتعاقدان على اصل العقد او التمسح بحسب
 تدرجه وجنسه وعلى التقدير الثلاثة اما ان يتفق على الاعراض عن الهزل والمواضعة او على بناء العقد عليها او على ان لم يحضرهما شيء
 واما ان لا يتفق على شيء من ذلك وحينئذ اما ان يدعى احدهما الاعراض والاخر البناء او عدم حضور شيء او يدعى احدهما البناء
 والاخر عدم حضور شيء ففسر في بيان الاقسام الثلاثة وما يتعلق بها فقال (قال الهزل بالردة ككفر بعين الهزل لا بما هزل به)
 لما فيه من الاستخفاف بالدين وهو من امارات تبدل الاعتقاد بدليل قوله تعالى حكاية عن الكفار انما كنا نخوض ونلعب قل بالله
 وآياته ورسوله كنتم تستمزون لا تعتذروا قد كفرتم بعد ايمانكم الآية فلا يرد ان الارتداد انما يكون بتبدل الاعتقاد والهزل يشاقبه
 لعدم الرضى بالحكم (والاسلام هزل لا صحيح) يوجب الحكم بالاسلام لانه انشاء لا يحتمل حكمه الردن جميعا لجنايب الايمان
 الرضى باجسد الركنين فانه يعلم ولا يعلم كافي الا كراه لان الاصل في الانسان التصديق والاعتقاد (واما اخبارات قال الهزل
 يبطلها مطلقا) اي سواء كانت اخبارا عما يحتمل الفسخ كالبيع والنسكاح والا كاطلاق والعنق او اخبارا شرعا ولغة كما اذا تواعها
 على ان يقر بان ينتمى ما نسكاها او بانها ما يتابعها في هذا الشيء فكذلك اللغة فقط كما اذا اقر بان يزيد عليه كذا وذلك لان الاخبار يعتمد صحة
 الخبرية وصحة الهزل يدل على عدمه لانه دليل الكذب كالا كراه حتى لو اجاز ذلك لم يجوز لان الاجازة انما تلحق شيئا متعقدا يحتمل
 الصحة والبطلان وبالا جازة لا يصير الكذب صدقا (واما النشأت فاذا احتمل العقد (الفسخ) كالبيع والاجارة ونحوهما) (فاما
 ان يتواعها) اي المتعاقدان (في اصل العقد) بان يقولوا قبل البيع نتكلم بلفظ البيع عند الناس ولا نزيد البيع (فان اتفقا على
 الاعراض) بان قالوا بعد البيع اننا قد اعرضنا وقت البيع عن الهزل وبعبارة بطريق الحد (صح) البيع بالثمن المذكور وبطل الهزل
 لان اتفقا على الاعراض (و) ان اتفقا (على بناء العقد عليه) اي الهزل والمواضعة (صار اختيار الشرط لهما) اي للعاقدين (مؤيدا)

٤٥٥

لوجود الرضى بالمباشرة لا الحكم وهو الملك
 كافي اختيار (فقد) العقد كفي اختيار
 المؤيد (لكن لا يملك بالقبض) كما يملك
 في سائر البيوع الفاسدة لعدم اختيار
 الحكم (فان نقضه) اي العقد الذي اتفقا على انه
 مبنى على المواضعة (احدهما) اي احد
 المتعاقدين (انتقض) لان لكل واحد منهما
 ولاية النقص لكن الصحة تنوقف على اختيارهما
 جميعا لانه بمنزلة شرط الخيار لهما فاجازة
 احدهما لا تبطل خيار الاخر وقد روي امام مدة
 اختيار بثلاثة ايام اعتبارا بالخيار المؤبد حتى
 يقرر الفساد بمضي المدة وعندهما يجوز
 الاختيار ما لم يتحقق النقص ولذا قال (وان اجازاه
 في ثلاثة جاز لا ان اجاز) اي احدهما (وان اتفقا
 على ان لم يحضرهما شيء) اي لم يقع في خاطرها
 وقت العقد انهما ابتيا على المواضعة او اعرضا
 (واختفيا) في الاعراض والبناء (صح) العقد
 (عنده) اي عند الامام عملا بالعقد الشرعي الذي

الاجزاء الاصلية السابقة من اقل العمر الى آخره وقيل انها الاخلاط الاربعة
 وقيل انها اعتدال المزاج (قوله يتعلق الخطاب بفعله) فيه بحث ذكرناه
 في الركن الثالث فارجع اليه (قوله انه قوة للنفس) وهذه القوة هي المرادة
 بما ذكره فيما سبق انه نور في بدن الانسان وقد ذكرنا باقي معانيه ثم (قوله
 والمراد بالعلوم النظريات) لان الضروريات لا يتصور فيها الا ككتاب
 (قوله اومن النظريات المنتهية اليها) اي قطعاً للتسلسل (قوله ولها قوتان)
 واعلم ان النفس الناطقة جنتين جهة الى عالم الغيب وهي باعتبار هذه الجهة
 متأثرة بدستفيضة عما فوقها من العقل الفعال وجهة الى عالم الشهادة وهي
 باعتبار هذه الجهة مؤثرة متصرفة فيما تحته من الابدان ولا بد لها بحسب كل
 جهة من قوة ينظم بها حالها هناك فالقوة التي بها تتأثر وتنفذ تسمى قوة
 نظرية وعقلانظر يا وهي مبدأ الادراكات لها والقوة التي بها تؤثر وتتصرف فيها
 تسمى قوة علمية وعقلانعلم يا وهي مبدأ الفعل لها واستكمال النفس باعتبار
 القوة الاولى يتحصّل العلوم والادراكات النظرية وباعتبار القوة الثانية بارتكاب

الاصل فيه الصحة والازم حتى يقوم المعارض لانه انما شرع للملك والجد هو الظاهر فيه فاعتبار العقد فيه اولى من اعتبار المواضعة
 التي لم تنص بالعقد (لا عندهما) لان العادة جارية بان يبنيا على المواضعة لئلا يكون الاشتغال بهما عيبا فان مقصودهما بالتواضع
 صون المال عن التنازع ولان الاصل في العقد وان كان الصحة والازم لكن المواضعة سابقة والسبق من اسباب الترجيح واجب

عن هذا بان العقد متأخر والمتأخر يصلح بالمتقدم اذ لم يعارضه ما يغيزه كما اذا انفق على البناء ولا مغيرهم لان احدهما يذبح غظم
المعنى فالعقد باعتراف ان اصله الجدة والزوج بالامعاض يكون ناعضا للمواضعة السابقة (واما) ان يتواضعا (في قدر البذل) بان
يتواضعا مثلا على البيع بالقي درهم على ان يكون الثمن الف درهم حقيقة (او) يتواضعا (في جنسه) بان يتواضعا مثلا على البيع بمائة
دينار على ان يكون الثمن مائة درهم (فالعبارة بظاهر العقد عنده في صور الوجهين) الوجه الاول الهزل في القدر والثاني الهزل
في الجنس وصورهما ما اذا اتفقا على البناء على الهزل او الاعراض عنه او على ان لم يحضرهما شيء او اختلفا في الاعراض والبناء وانما
اعتبر بظاهر العقد في صورة الاتفاق على البناء ههنا ولم يعتبر فيما سبق بل حكم بفساد العقد ثم لان العمل بالمواضعة ههنا يجعل قبول
احد الاثني شرطاً لثبوت البيع بالآخر فيقتضي ان يفسد العقد وقد جدي في اصله وهو يقتضي ان لا يفسد والترجيح بالاصل اولى من
الترجيح بالوصف (وعندهما) العبارة بظاهر العقد في صور الوجه الثاني (و) بالمواضعة في صور الوجه الاول (الاعداد اعراضهما) اي
ينعقد البيع في الوجه الثاني بمائة دينار على كل حال وفي الاول بالف درهم لان الاتفاقة على الاعراض وذلك لان اعتبار الهزل
في الاول لا يوجب بطلان العقد لان مكان العمل بالبناء بعد اعتبار المواضعة بتعويض العقد باق من المسمى ثنائيا وهو الف فوجب العمل
بهما غاية الامر ان العمل بالمواضعة بمنزلة شرط مخالف لمقتضى العقد لكن الشرط اذا لم يكن له طاب من جهة العباد لا يفسد كشرط
ان لا يبيع الدابة بخلاف الهزل في الجنس حيث لا يمكن العمل بهما لان اعتبار المواضعة فيه يوجب خلو العقد عن الثمن لان الدرهم
لم تذكر فيه وهو مبطل للعقد فافترقا (وان لم يحتج) العقد (الفسخ) عطف على قوله فان احتمل الفسخ بمعنى انه لا يجوز فيه النقص
والاقالة وهو ثلاثة اقسام لانه اما ان يكون فيه مال بان يثبت بدون شرط وذكر الاول والاقل اما ان يكون المال فيه تبعا او مقصودا
فبين الاقسام بقوله (فانه ما لا مال فيه كالطلاق والعنق والعقود عن القصاص واليمين والنذر) صورة الطلاق والعنق ان يقع

التواضع بين الزوج والمرأة وبين المولى والعبد
بان يطلقها او يعتقه علانية ولا يكون وقوع
الطلاق والعنق من ادهما وهكذا العنق وعن
القصاص وصورة اليمين ان يتواضع مع
امرأته او عبده بان يعلق طلاقها او يعتقه
بدخول الدار ويكون ذلك هازلا وهكذا
في النذر (فكلمة صحيح والهزل باطل) اقوله عليه
السلام ثلاث جدتهن جدوهن جد النكاح
والطلاق واليمين وفي بعض الروايات العنق
مكان اليمين والنذر ملحق باليمين اقوله عليه
السلام النذر يمين وكفارته كفارة اليمين والعنق وعن
القصاص ملحق بالطلاق لان كل واحد منهما
اعقاب على السرية والزوج ولان الهزل
لا يمنع انعقاد السبب لان الهزل راض به
وعنده انعقاد هذه الاسباب يوجد حكمها
ضرورة عدم التراخي والرد في حكمها حتى
لا يحتمل خييار الشرط بخلاف البيع وغنوه
واعترض بالطلاق المضاعف مثل ان طلق غدا

الاعمال السنية واكتساب الاخلاق المرضية والاجتناب عما هو مذموم منهما
شرعا او عقلا والقوة العملية تستمد عملها من القوة النظرية لان معرفة تلك
الامور والتعريف بها علوم نظرية في الغالب فيحتاج الى القوة النظرية بالضرورة ثم
لكل من القوة النظرية والعملية اربع مراتب اما القوة النظرية فعلى ما ذكره
الشارح وفي قوله وترتيبها لاكتساب السكالات اشارة الى ان الضروريات ليست
كالاتها معتد بها للمشاركة الحيوانات العجم لها فيها بل جل كالاتها المعتد بها هي
الادراكات الكسبية للنظريات والحاصل ان القوة النظرية انما هي للاستكمال
النفس الناطقة بكامل معتد به بتحصيل العلوم والادراكات النظرية ومراتبها
في تحصيل هذا الاستكمال منحصرة في نفس السكالات واستعدادها له فنفس السكالات
هو العقل المستفاد اعني مشاهدة النظريات والاستعداد له اما قريب وهو العقل
بالفعل او بعيد وهو العقل الهولاني او متوسط وهو العقل بالمسكة فان قيل
مشاهدة النظريات مرة بعد اخرى متقدمة على صبرور ثم اخذت بلا شبهة
فكيف يكون العقل بالفعل استعدادا للعقل المستفاد مع تأخره عنه اجيب

بان

واجب بان المراد بالاسباب العقل والطلاق المضاف اليه بعلة بل مسبب منقوض والاستعداد الى وقت الايجاب كالبيع بشرط ان يدار
(ومنه) اي مما لا يحتمل الفسخ (ما يكون المال فيه تبعا) كالنكاح فالهزل اما في الاصل (بان يتواضعا على ان يتناحا ولا يكون بينهما نكاح
فالعقد لازم) ويجب من المثل الجدي السابق (او في قدر البذل) بان يتواضعا على ان يذبح في العقد الف دينار ويكون المهر الف (فان اتفقا على

الاعراض) عن المزل والبناء على الظاهر (فالمرافقان) ان اتفاقا (على البناء) على المزل (فالف) اما عندهما فظاهر كما في البيع
 وشا عند ابي حنيفة فيحتاج الى الفرق بين النكاح والبيع ووجهه ان البديل في البيع وان كان وصفا وتبع بالنسبة الى المبيع الا انه مقصود
 بالايجاب لركنيته فيجب تصحيح البيع لتصحيح الثمن بخلاف البديل في النكاح فانه انما شرع اظهارا لخطر المحل لا مقصودا وانما
 المقصود ثبوت الحل في الجانبين للتوالد والتناسل (و) ان اتفاقا على (ان لم يحضرهما شيء) من الاعراض والبناء (او اختلافهما) في الاعراض
 والبناء (فالف) المهر (الف) وهو رواية محمد بن عيسى عن ابي حنيفة بخلاف البيع لان الثمن مقصود بالايجاب فيرجح صحة العقد بالثمن (وقيل)
 المهر (القان) وهو رواية ابي يوسف عنه قياسا على البيع (او جنسه) عطف على قوله اوفي قدر البديل اى المزل اما ان يكون في جنس
 البديل (ففي الاعراض) اى صورة الاتفاق على الاعراض (يجب المسمى) في صورة الاتفاق على (البناء) يجب (مهر المثل) اجماعا
 لانه بمنزلة التزوج بالمهر اذ لا سبيل الى ثبوت المسمى لان المال لا يثبت بالمزل ولا الى ثبوت المتواضع عليه لانه لا يذ صكر في العقد
 بخلاف المواضعة في ان قدر فان المتواضع عليه قد يسمى في العقد مع الزيادة وبخلاف البيع فان فيه ضرورة الى اعتبار التسمية لانه
 لا يصح بدون تسمية الثمن والنكاح يصح بدون تسمية المهر (و) في صورة الاتفاق على (عدم الحضور) في صورة (الاختلاف)
 في الاعراض والبناء (روى محمد) عن ابي حنيفة (مهر المثل) لان الاصل بطلان المسمى عملا بالمزل لئلا يصير المهر مقصودا باحصاء بمنزلة
 الثمن في البيع ولما بطل المسمى لزم مهر المثل (و) روى (ابو يوسف) عنه (المسمى) قياسا على البيع (وعندهما) الا لزم (مهر المثل) بناء على
 اصله ما من ترجيح المواضعة بالسبق والعادة فلا يثبت المسمى (بحسب المواضعة وعدم ثبوت المال بالمزل ولا المتواضع عليه لعدم
 التسمية فيلزم مهر المثل (ومنه) اى مما لا يحتمل الفسخ (ما يكون المال فيه مقصودا) حتى لا يثبت بدون الذكر (كالخلع ونحوه) يعنى
 الطلاق على مال والعقود عليه والصلح عن دم العمدة (سواء هزل فى الاصل او القدر او الجنس) كما اذا خلع بطريق المزل بان يقول الزوجان

٤٥٧

فخالع ولم يكن بينهما خلع او خالع على الفين مع
 المواضعة على ان المال الف او خالع على مائة
 دينار على ان المال الف درهم وكذا
 في الطلاق على مال والعقود عليه ونحوها (ففي)
 صورة الاتفاق على (الاعراض) الاتفاق
 على (عدم الحضور) صورة (الاختلاف)
 في الاعراض والبناء (يلزم الطلاق والمال) اجماعا
 اما عنده فلتخرج العقد على المواضعة واما عندهما
 فلان المزل بمنزلة خيار الشرط والخيار باطل
 عندهما لان قبول المرأة بشرط للعين فلا يحتمل
 الخيار كسائر الشروط وذلك كما اذا قال الرجل
 لامرأته انت طالق ثلثة ايام على الف درهم على
 انك بالخيار ثلثة ايام فقات قيات فعندهما
 يقع الطلاق ويلزم المال وعنده ان ردت الطلاق
 في ثلثة ايام بطل الطلاق وان اختارت او لم ترد
 حتى مضت المدة فالطلاق واقع والا فلام
 (وكذا في) صورة الاتفاق على (البناء عندهما)
 يقع الطلاق ويلزم المال لانه لا اثر للمزل في ذلك

بان العقل بالعدل انما هو استعداد الاستعداد السكالي واسترجاعه بعد غيبته وهو
 مقدم عليه لا لا استعداد له ابتداء كالاستعدادين السابقين فلا محذور ومن ثمة قيل
 العقل المستفاد مقدم في الحدوث على العقل بالفعل ومؤخر عنه في البقاء
 ولذا نظر الى هاتين الجنتين جاز تقديم كل منهما على الاخرى في الذكر على ما وقع
 في بعض الكتب والشارح نظر الى جهة بقاءه فاخره عن العقل في الذكر واما للقوة
 العملية فاو لها تهذيب الظاهر باستعمال الشرائع وثانيها تهذيب الباطن عن
 الملل والردية وثالثها ما يحصل بعد الاتصال بعالم الغيب وهو تحصيل النفس
 بالصورة القدسية ولا يكون ذلك الا باعلامها لحق ورباعها ما يتجلى له عقيب
 اكتساب ملكة الاتصال بعالم الغيب والانفصال عن نفسه بالكلية وهو
 ملاحظة جمال الله وجلاله وقصر النظر على كماله حتى يرى كل قدرة مضمحلة
 في جنب قدرته الكاملة وكل علم مستغرفا في علمه (قوله خالية عن العلوم)
 نقوش فيه بان النفس الناطقة لا تغفل عن ذاتها اصلا وان كانت في ابتداء
 طقوليها ويمكن ان يقال المراد انها خالية عن غير ذاتها (قوله تشبهها لها)

١١٥ ن في

فان قيل المزل وان لم يؤثر في التصرف كالطلاق ونحوه الا انه مؤثر في المال حتى لا يثبت بالمزل اجيب بان المال مهمنا بطريق التبعية
 وفي ضمن الطلاق لانه بمنزلة الشرط فيه والشرط تابع وكم من شيء يثبت فتمت اولا لا يثبت قصد او التبعية بهذا المعنى لا توافي كونه
 مقصودا للعائد بمعنى انه لا يثبت الا بالذكر فان قيل المال في النكاح ايضا تابع وقد اثر المزل فيه اجيب بان تبعية في النكاح ليست

في حق الثبوت لانه يثبت وان لم يثبت كبريل بمعنى ان المقصود هو الحل والتنازل للمال وهذا لا يشافي الاصاله بمعنى الثبوت بدون الذكرك
(ويوقف) وقوع الطلاق (على مشيئتها) اي ارادة المرأة الطلاق (عنده) لامكان العمل بالمواضعة بناء على ان الخلع لا يفسد بالشروط
الفسادة بخلاف البيع (وهو) اي المزل (يطل الابراء) اي ابراء الغريم والكفيل لان فيه معنى التخليك ويرتد بالرد فيؤثر فيه المزل
كخيار الشرط (و) يطل ايضا (الشفعة) اي تسليمها بطريق المزل يبطلها (قبل طلب الموائبة) بمنزلة السكوت عن طلب الشفعة
(و) يبطل ايضا تسليمها بالمزل (بعده) اي بعد طلب الموائبة (التسليم) اي تسليم الشفعة وتكون الشفعة باقية لان التسليم من جنس
ما يبطل بالخيار لانه في معنى التجارة لكونه استبقاء احد العوضين على ملكه فيتم وقف على الرضى بالحكم وكل من الخيار والمزل يمنع
الرضى بالحكم فيه يطل به التسليم (ومنها) اي من العوارض المنكسبة (الشفعة) فان الشفعة باختياره يعمل على خلاف موجب
العقل مع بقاء العقل فلا يكون سببا وهو لغة الخفة والحركة وشرا المعنيين احدهما اعم وهو خفة تعثر في حوا وغضبا فتعمل على عمل
غير موجب الشرع والعقل مع ثباته بخلاف العتة فيتناول ارتكاب كل محظور والاخر اخص وهو المصطلح همنا وهو تخصيص انعمل
بما يحضاهم من وجه لو خامة عاقبته وان كان مشروعا ومحمودا باصله فانه البر والاحسان وان آل الى السرف والظفوان (وهو
لا يشافي الا هاتين) اي اهلية الوجوب واهلية الاداء لكمال العقل والبدن لان السفيه يكابر عقله في عمله فلا جرم يبق محاطبا
بتحمل امانة الله تعالى فيحاطب بالاداء في الدنيا ابتلاء وبجازي عليه في الآخرة (و) لا ينافي الشفعة ايضا (التصرفات) لانه اذا بقي اهلا
لتحمل امانة الله تعالى ووجوب حقوقه بقي اهلا لحقوق العباد وهي التصرفات بطريق الاولى (واقف على منع مال من بلغ سفيها)
لقوله تعالى ولا تؤولوا السفيه الاية (الى الرشد عندهما) لانه تعالى علق ايتاء الاموال اياهم بايتاس رشدا وصلاح منهم حيث قال
تعالى فان آسستم منهم رشدا اي ان عرفتم ورأيتم فيهم صلاحا في العقل وحفظا للمال فادفعوا اليهم اموالهم (و) الى (سنه) اي

٤٥٨

بالمهيولى الاولى يؤيد التسمية الثانية قيد الهيولى بالاولى لان الهيولى
قد تطلق على الجسم اذا تركب منه جسم آخر كالسير المركب من الخشب
ولا يتصور خلوها في نفسها عن الصورة لكونها مأخوذة معها فاحترز بالقيد
المذكور عن هذا (قوله الخالية في نفسها) انما قيد بنفسها لان الهيولى
الاولى يستحيل خلوها عن الصور كلها في الخارج لانها في حد ذاتها خالية عنها
بمعنى انها اذا لوحظت من حيث هي هي تكون خالية عنها بمعنى ليس شيء
من الصور عينها ولا جزءها فان قيل فلم لم يقيد النفس الناطقة بنفسها حيث لم يقل
خالية في نفسها عن العلوم قلنا ان النفس الناطقة خالية مطلقة عن الصور العلمية
باسرها فلا حاجة الى هذا القيد ولقائل ان يقول لان سلم ذلك كيف انما لا تغفل عن
ذاتها على ما مر (قوله بمنزلة استعداد الطفل للكتابة) وهذا الاستعداد
ليس بمحصل لسائر الحيوانات اذ ليس لها قوة نظرية (قوله ثم اذا دركك
الضروريات) اشار بكلمة ثم الى ان ادراك الضروريات حادث بعد ابتداء
الفطرة فلا بد له من شرط حادث بالضرورة دفعا للترجيح بلا مرجح في اختصاصه

بزمان

الشرع ويوجب في ديون العباد ونصح عباراته في الطلاق والعناق والنذر واليمين واقراره على نفسه باسباب العقوبات التي تنذر
بالشهادت مع ان ضرر النفس اشد من ضرر المال (وجوزاء) اي الجوز (فيما قبل النسخ) ويبطله المزل كالبيع والاجارة والهبة حقه
لدينه وللمسلمين اما الاول فلان غاية ارتكاب الكبيرة تقتل العمدة وعفوها عن المؤمن في الآخرة من الله تعالى وفي الدنيا من

من الرشد (عنده) اي عند الامام فانه اقام
السبب الظاهر للرشد وهو ان يبلغ سن الجدية
(وهو خمس وعشرون سنة) فان اقل مدة
البلوغ اثنتا عشرة سنة واقل مدة الحمل نصف سنة
فاقل ما يمكن ان يصير المرء فيه جردا ذلك وهو
لا ينفك عن الرشد الا نادرا مقام الرشد على ما هو
المتعارف في الشرع من تعلق الاحكام بالغالب
فقال الامام يدفع اليه المال بعد خمس وعشرين
سنة او نس منه الرشد اول يومئذ (ثم اختلف)
اي بعد الاتفاق على منع مال من بلغ سفيها
اختلفوا (في حجر من سفه بعد البلوغ) وهو منع
نفاذ التصرف اقول (فمنعه مطلقا) اي لم يجوز
الامام الحجر على السفيه سواء كان فيما يبطله
المزل ويحتل الفسخ اول لانه حر محاطب
فتصرفه صادر عن اهله مضاف الى محله فلا يمنع
وذلك لان الخطاب بالاهلية وهي بالتمييز
والشفعة لا يوجب تقصا ما فيه بل عدم عمل به
مكابرة وترك الواجب وهذا يخاطب بحقوق

المؤمن حسن وإن أصغر علمها أو أمانا الثاني فله لا يضيع أموال الناس بتسببه فإن السقيفة بأسرها وذاته يصير مظنة ليدون الناس ومظنة لاستحباب النعقة من بيت المال للأدلاس فيصير على المسكين وبالأدلى على بيت مالهم عيالا والجواب أن النظر له لدنيته وللمسكين كالغزو عن الكبيرة جائزا واجب وانما يجوز لولم ينضم ضررا فوقه من الحاقه بالصبي والمجنون بإبطال عبارته أذبا لبيان بأن فضل الإنسان على سائر الحيوان (ومنها السفر) وهو لغة قطع المسافة وشرعا خروج من عمرات الوطن بقصد سير ثلاثة أيام وإيصالها إلى أوقافها سيرا وسطا (وهو لا ينافي الأهلية والاحتكام) وهو ظاهر (لكنه سبب التخفيف) إقامة له مقام المشقة أذجنسه لا يخرج عن مشقة ما أقلها التحمل والامتداد (مطلقا) أي سواء حصل المشقة أولا (بخلاف المرض) فإن منه ما ينفعه الصوم كالخمة ومنه ما لا ينفعه أي لا يوجب ازدياده كالبرص الأبيض فلم يتعلق الرخصة بنفسه كما ظنه بعض أصحاب الحديث بل بالمرض الذي يوجب المشقة (فيؤثر في قصر ذات الأربع) أي يسقط السفر إذا شرط لذوات الأربع من الصلوات حتى لم يبق إلا كمال مشروع وأصله عندنا وكان ظهر المسافر وفجره سواء وعند الشافعي حكمه بثبوت الرخصة للمسافر والاختيار له أن شاء صلى ركعتين وأن شاء أتم الأربع كما في الإفطار وإذا قامت لزومه الأربع وقدم تمامه في مباحث الرخصة والعزيمة والتقييد بالأداء احتراز عن القضاء فإن القصر بالسفر انما ثبت إذا اتصل السفر بسبب الوجوب وهو الوقت أما إذا لم يتصل به بل بحال القضاء فلا يجوز القصر كما كان ما فات في السفر لا يقضى في الحضر الأربعين فإن السفر والحضر لا يغيران الفاتية لأن ما ثبت في الذمة لا يتغير بحال (و) يؤثر السفر أيضا في (تأخير) وجوب أداء (الصوم) إلى أدائه عدة من أيام أخر لا في إسقاطه حتى إذا أدى يقع فرضا (لكنه) أي السفر (لكونه اختياريا) مكسو بالعبادة غير موجب لضرورة لازمة تدعو إلى الإفطار بعد تحققه لأن المسافر قادر على الصوم من غير أن يلحقه آفة (لم يحل الإفطار بأسرها) أي أصبح صائما وهو مسافر (و) لم يحل الإفطار أيضا للمقيم (صائم سافر في رمضان) قيد للمسلمين وذلك لانعدام الضرورة الداعية إليه وتقرر الوجوب بالشروع وإنشاء السفر باختياره فلا يسقط

٤٥٩

به ما تقرر وجوبه عليه (وإن سقط الكفارة) لتمكن الشبهة في وجوبها باقتران السبب المبيح بالإفطار قبل التقدير في الذمة وهو السفر فإنه مبيح في الجملة (بخلاف المريض) إذ أنه مكلف للصوم بتحمل زيادة المرض ثم بد الله أن يفطر حل له ذلك وكذا إذا مرض المقيم حل له الإفطار لأنه واجب ضرورة لازمة بحيث لا يمكن دفعه أو تأجيله في الحاجة الإفطار (ولا تسقط) الكفارة (إذا افطر المقيم) العازم على الصوم في رمضان (ثم سافر) لأنها قد وجبت بالإفطار عن صوم واجب من غير اقتران شبهة (بخلاف ما إذا مرض) المقيم العازم على صوم رمضان فافطر حيث لا تجب الكفارة لأن المرض سماوي يتبين به أن الصوم لا يجب عليه (واحكامه) أي السفر (ثبت بالخروج استحسانا بالأثر) وهو ما روى بطريق المشهورة عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وعن أصحابه رضوان الله تعالى عليهم أجمعين

بزمان معين وذلك الشرط هو الاحساس بالجزئيات والتنبه لما بينهما من المشاركات والمباينات يانه أن النفس الناطقة إذا استعملت بعد الفطرة آلتها انطاشرة والباطنة أي الخواص الظاهرة والباطنة في محالها وأدركت بها الجزئيات وتنبهت لما بينهما من المشاركات في المباينات استعدت لأن تفيض عليها من المبدأ الفياض صور كائنة تنبزم بنسب بعضها إلى بعض انجبا أو سلبا ما بمجرد توجبه العقل إليها وأما بالحدس أو بالتجربة إلى غير ذلك مما يتوقف عليه العلوم الضرورية وحينئذ فقد حصل لها التصورات والتصدقات البديهية التي هي مبادئ العلوم الكسبية واستعدت بها لاكتساب النظريات استعدادا أكمل من اليهودي (قوله) أنها يرتفع الإنسان عن درجة البهائم) فيه أنه يشعر أن الدرجة الأولى أعنى مرتبة اليهودي في حالته في البهائم أيضا وليس كذلك على ما صرح به السيد الشريف في شرح المواقف (قوله) فكما كان البدن عدل أه) إشارة إلى ما ذكره من أن الاستفادة القابل من المبدأ الفياض يتوقف على مناسبة بينهما وهذه قضية مشهورة يستعملونها في مواضع كثيرة

أنهم ترخصوا برخص المسافرين عما وزعهم العمران والقياس أن لا تثبت أحكامه إلا بعد مضي السفر لأن حكم الله لا يثبت قبلها ولكنه تركه بما رويناه (وفي الإقامة قبل الثلاثة) أي قبل ثلاثة أيام ولياليها (لا يشترط موضعها) أي موضع الإقامة يعني أن أقوى الإقامة قبل الثلاثة يصح وإن كان في غير موضع الإقامة وإن فوها بعد الثلاثة بشرط موضع الإقامة لأن نية الإقامة قبل الثلاثة دفع للسفر

وبعد ارتفاعه والدفع اسهل من الرفع (ومن الخطأ) يطلق نارة على ضد الصواب واخرى على ما ليس بعدم فهو ومن قتل مؤمنا خطأ
ورفع عن امي الخطأ وهو المراد منها وفسر وبالفعل عن قصد صحيح غير تام كما اذا رمى صيدا فاصاب انسانا وعدم تمام القصد بعد
قصد محله اذ من تمامه قصد محله وجاز ان يؤخذ به بدليل ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطانا لوجود قصد ما قلناه ترك التثبت والاعتد
في المكسبة (وهو لا يتأفم ما) اي الاهلية لا يخل بشئ من العقل وقوى البدن (لكنه يصلح عذرا في سقوط حق الله تعالى اذا صدر
الخطأ (عن اجتهاد) فلا يأنم الخطأ بعد بذل الوسع كما في القبلة والفتوى (و) يصلح ايضا (شبهة في) باب العقوبة (من حدوده) (حتى)
لوزفت غير امر أنه فوطمها على ظن انها امر أنه (لا يأنم) (لا يأنم) (ولا يأنم) (لورمى الى انسان ظنه صيدا فقتله (لا يقتصر) (لانه عقوبة
كاملة فلا يجب على المذنب ولا يأنم اسم القتل العمود وان اسم ترك التثبت (وان لم ينفك) (الخطأ) (عن) نوع (تقصير) وهو ترك التثبت
والاحتياط اذ يمكنه الاحتراز عنه بالاحتياط فيصلح سببا (بوجوب) الجزاء القاصر اعني (الكفارة) فهو باصل الفعل مباح وبترك التثبت
محظور فيكون جنابة فاصرة يصلح سببا لجزاء قاصر (ولا) يصلح عذرا (في) سقوط (حقوق العباد حتى يلزم ضمان العدوان) فانه لو انك
مال انسان خطأ بان رمى الى شاة ظانا انها صيد او اكل مال انسان ظانا انه ملك يجب عليه الضمان لانه بدل مال لاجزاء فعل فانه
من فروع الحديث فيعتد عصمة المحل وكونه خاطئا مذكورا لا ينافي عصمة المحل ولهم ذواتك جماعة مال انسان يجب على الكل ضمان
واحد فعلم انه بدل مال لاجزاء اذ مال كان جزاء صيد الحرم بدل المحل (وبوجب الدية) من حيث انها بدل المحل ولذا لم يعتد بتعدد
لا يتعدا القاعل (لكن على وجه التخفيف) حيث وجبت على العاقلة في ثلاث سنين من حيث ان الخطأ عذرا فها هو صلة لم تقابل مالا
ومبنى الصلة على التخفيف (و) وجب (الكفارة) من حيث انها تشبه جزاء الفعل اذ لا ينفك عن نوع نقصان ترك التثبت فيصلح سببا
للجزاء القاصر الدارين العباد والعقوبة (ويصح طلاقه) اي طلاق الخطأ كما اذا اراد ان يقول انت جالس فقال انت طالق لا عند
الشافعي اعدم القصد كالناسم والمغمى عليه

٤٦٠

ومن تلك المواضع ما ذكره في المزاج ان العناصر الاربعة اذا تغيرت
وامتزجت وقامت بحيث تفاعل كل منها في الاخر حتى انكسرت سورتها
وخرجت عن كيميتها المضادة واستقرت على كيفية متوسطة وحدانية يوجب
ذلك ان تكون لتلك الكيفية المتوسطة نسبة الى مبدأها الواحد وهو العقل الفعال
لان الواحد انسب للواحد ثم بسبب تلك النسبة تستحق ان تفيض على ذلك
الامتزاج صورة كما في المعادن او نفس كما في النباتات والحيوانات ثم كلما كان
المزاج اعدل والى الوحدة الحقيقية اميل كانت النفس القاضية عليها بمبدأها
اشبه في صدور الانوار الكثيرة عنها ثم لما كان مزاج المعادن بعيدا عن
الاعتدال كانت الصورة القاضية عليه من المبدأ حافظة لتركيب العناصر
المتداعية الى الافتراق بمقتضى طباعها فقط ولما كان مزاج النبات قريبا منه
اليه كانت النفس القاضية عليه من المبدأ مبدأ لذلك الحفظ والاغذاء والنشور
والنماء وتوليد المثل ولما كان مزاج الحيوانات اقرب منه اليه كانت النفس القاضية
عليه مبدأ لما ذكر في النبات مع الاحساس والحركات الارادية ولما كان

والاعتبار بالكلام انما هو بالقصد الصحيح قلنا
اقيم البلوغ عن عقل مقام العمل بالعقل
بلاسم ووعظه لانه خفي لا يوقف عليه بلا حرج
ولم يقم مقام القصد في الناسم والمغمى عليه
ولام مقام الرضى فيما ينبغي عليه من البيع والاجارة
ونحوهما لان السبب الظاهر انما يقيم مقام
الشئ عند خفاء وجوده وعدمه وعدم القصد
في الناسم مدر لاجزاء وكذا وجود الرضى
وعدمه فيما ذكر لان الرضى نهاية الاختيار
بحيث يفيض اثره الى الظاهر من البشاشة في الوجه
ونحوها ولما كان عدم القصد في الناسم وعدم
الرضى في المكره مما لا يعسر الوقوف عليه لم يحتج
الى اقامة شئ مقامه ما بل جعل الحكم متعلقا
بمقتضى (ويذهب) ان يتعد بيعه بالاشارة
اذا صدقه حصصه) يعني اذا جرى البيع على لسانه
خطأ بان اراد ان يبيع فخري على لسانه بعت هذه
العين منك بكذا وقال الا تخرق بعت مصداقها

مزاج

في خطاه ينبغي ان ينعقد بيعه يعني لا رواية فيه عن اصحابنا ولكن مقتضى الاصل ان ينعقد فاسدا (كبيع المصكره) لوجود اصل
الاختيار نظرا الى ان الكلام اختياري ويفسد اقوات الرضى (ومنهم الاكراه) وهو حيل الغير على ما يكرهه بالوعيد (وهو نوعان)
الاول (ما يعدم الرضى) وهو نهاية الاختيار بحيث يفيض اثره الى الظاهر كما هو ونظاها ان الاكراه بعدمه (يفسد الاختيار)

وهو القصد الى احد طرفي الممكن بترجيحة على الآخر والاكرام لا يعدمه لان الفعل يصد عنه باختباره كما سيأتي لكنه قد يستند
 بان يجعله مستندا الى اختيار آخر (بان يكون) الاكرام (باتلاف النفس او) اتلاف (العضو) فان حرمة تحريمه النفس (و) هذا النوع
 من الاكرام (هو المجبى) اي الموجب لاجزاء الفاعل واضطراره الى مباشرة الفعل خوفا من قوات النفس والعضو (و) الثاني
 (ما يعدم الرضى ولا يفسد الاختيار) بان يبقى الفاعل مستقلا في قصده (بان يكون) الاكرام (بحبسه او قيده او ضربه او نحوها)
 مما يوجب عدم الرضى وهذا يختلف باختلاف الناس فان الارذال ربما لا يعتنون بالضرب او الحبس فالضرب اللين لا يكون
 اكراما في حقهم بل الضرب المبرح وكذا الحبس الا ان يكون مديدا يتضرع منه والاشراف يعتنون بكلام فيه خشونة فخل هذا
 يكون اكراما لهم قال في المنار ولا يعدم الرضى وهو ان يهتكم بحبس ابيه او ابنه اقول عده قسما من الاكرام ثم القول بوجود
 الرضى فيه مشكل فان من يقول بانه اكرام يقول بانتفاء الرضى عنه (وهو) اي الاكرام (مطلقا) اي سواء اعلم الرضى
 وافسد الاختيار او لا (لا يتأفيم ما) اي اهلية المكرة لنفس الوجوب ووجوب الاداء لبقاء الذمة والعقل والبلوغ (و) الاكرام
 (لا) ينافي (الخطاب) ايضا اي لا يوجب رفع الخطاب عن المكرة بحال لان مقتضى في حالة الاكرام كافي حالة الاختيار والابتلاء
 يحقق الخطاب وذلك لان ما اكرمه عليه اما فرض او مباح او رخصة او حرام وكل ذلك من آثار الخطاب حتى يوجع على المكرة
 عليه مرة كما اذا كان فرضا كالاكرام بالقتل على شرب الخمر ويأثم اخرى كما اذا كان حراما كالاكرام على قتل مسلم بغير حق او يوجع على
 الترتل في الحرام والرخصة ويأثم في الغرض والمباح وكل من الاجر والاثم انما يكون بعد نعلق الخطاب (و) الاكرام (لا) ينافي
 (الاختيار) ايضا لما سبق من الوجهين ولانه حل للفاعل على ان يختار ما هو اهلون عند الحامل ووافقه او ما هو ايسر على
 الفاعل من القتل والضرب ونحو ذلك مما اكرمه (وان افسده) اي الاكرام الاختيار في بعض صور الاكرام
 وهو رد على صاحب الحصول حيث قال ٤٦١

المشهور ان الاكرام اذا انتهى الى حد الاجزاء
 امتنع التكليف (فاذا عارضه) اي الاختيار
 الفساد اختيار (صحيح) وهو اختيار الحامل
 (يرجح) اي الصحيح (على الفساد) لان
 الفساد معدوم في مقابلة الصحيح (ان امكن)
 ترجحه بان يصح نسبة الحكم الى الصحيح
 كالاكرام على اتلاف مال الغير كاسيأتي (والا)
 اي وان لم يمكن بان لا تصح تلك النسبة كالاكرام
 على الاقرار وسائر الاقوال كاسيأتي ايضا
 (اي) الحكم (منسوب الى) الاختيار (الفساد)
 فالتصرفات الصادقة من المكرة كلها مستقيمة
 الى هذين القسمين ما يمكن نسبته الى الحامل
 وما لا يمكن فنخرج في بيان التصرفات بحسب
 هذين القسمين فقال (ففي الاقوال لا يصلح المنكح)
 ان يكون (الافغره) المراد بقولك يصلح آلة
 للمكره انه يمكن المكره ايجاد الفعل المطلوب
 منه فاذ حمل غيره عليه بوعيد تلفه اركان

من ارجح الانسان اقرب الامزجة الحيوانية الى الاعتدال الحقيقي كانت النفس
 الفاضلة عليه حافظة لثلاث الاكثار كالمجامع التعقيلات الكلية لان شدة المناسبة
 بالبدء تقتضي كثرة الآثار الفاضلة منه عليه ثم لما كانت امرجة افراد الانسان
 مختلفة متفاوتة بحسب القطرة كانت النفس الفاضلة عليها مختلفة ايضا
 وباختلافها يختلف العقل الفاضل عليها ايضا فتعذر العلم بان عقل كل فرد
 هل بلغ المرتبة التي هي مناط التكليف ام لا فقد رشحنا مع تلك المرتبة باقامة
 البلوغ مقامه بتفسير الامر علينا (قوله من المدركة) وهي الحواس
 الخمس الظاهرة والخمس الباطنة (قوله اي العقل وحده) ارجعه الى
 مطلق العقل دون العقل بالملكة لان ما سيأتي من الاستحكام من خواص مطلق
 العقل دون العقل بالملكة (قوله اي لان يكون محكما عليه) اي
 لان يكون المكلف محكما عليه والحكم هو العقل على ما سبق في بحث الحاكم
 (قوله والا فان لم يشتمل) الاطمان يقول والافساح على ما وقع في المواقف
 او يقول اي وان لم يشتمل الى آخره على ما فسر السعيد الشريفي في شرح

فعله بنفسه وبقولنا لا يصلح آلة انه لا يمكنه مباشرة ذلك الفعل بنفسه فاذ حمل عليه غيره بقي مقصودا عليه في الاقوال
 لا يصلح المنكح الاغيره اذ لا يصلح ان يتكلم المرء بان غيره يحس على وجه لا يبقى للسان المتكلم اختيارا اصلا (فاقتصرت)
 الاقوال باحكامها بالضرورة (عليه) اي على المتكلم (فان كان) القول (مما لا يفسح) اي لا يحتمل الفسخ (ولا يتوقف

على ان يرى لم يبطل ذلك القول والمراد حكمه (به) اي بالاكره (كالاتفاق ونحوه) من الامور العشرة التي يحكمها قول القائل
 طلاق عتاق والنكاح زوجة * وعقوق صاص واليمين كذا النذر * ظمروا ولا عوفي * فنهذه * تصح مع الاكره عند ثمانية عشر
 فان هذه التصرفات لا تقتصر على الفسخ وتوقف على الاختيار دون الرضى حتى لو طلق او اعتق او تزوج بالاكره صحت لانها لا تبطل
 بالهرزل وخيار الشرط مع انهما بعد ما ان الاختيار بالخصم فلا لا يبطل بما لا يعدم الاختيار وهو الاكره اولى
 (فاذا اكرهت) امرأة بوعية تلف او حبس (على قبول مال الطلاق) اي على ان تقبل من زوجها الخلع او الطلاق على الف درهم
 مثلاً قبلت ذلك منه وهي مدخولة (تطلق) لوجود الطلاق من الزوج والقبول من الزوجة (بدونه) اي بدون لزوم المال عليها لانه
 موقوف على الرضى ولم يوجد كافي خلع الصغيرة حيث يقع بلا مال (واذا اكره) الرجل على تطبيق امراته (على مال يلز ان) اي
 الطلاق والمسال اما الاول فلان الاكره لا يمنعها واما الثاني فلانها التزمته طائفة بازاما لم لها من البيئونة (والا) اي وان لم يكن
 لها الا ينفسخ ولا يتوقف على الرضى بل يكون مما ينفسخ ويتوقف عليه (فسد) اي يتعدى فساد اما الانه قد فسد وزه عن
 هله في محله واما الفساد فلعدم الرضى (كالبيع ونحوه) اي الاحارة وامثالها (ولا يصح) بالاكره الملبى او غيره (الاقارب كلها) اي
 من المالبات وغيره اقيام الدليل على عدم المحبره وهو الوعيد (والافعال) بحسب الاكره عليها قسمان (بهضمها كالا قول) في عدم
 احتمال كون الفاعل آلة للحامل (فيقتصر) على الفاعل ولا يمتد الى الحامل (كالا كل) فان الاكل بضم الغير لا يتصور حتى لا يرجع
 الى الحامل شيء من احكامه المتعلقة به من حيث هو اكل كما اذا اكره الصائم صائماً على الافطار فانه يبطل صوم الفاعل لا الحامل
 واما ما يتعلق به من حيث انه اكل فانه اذا اكرهه على اكل مال الغير فقد اختلفت الروايات في ان الضمان على ايها (و) كذا (الزنى) فان
 الوطني باله الغير لا يتصور فلو اكرهه عليه كان العقر على الزاني لكن لو تلف الحاربه بذلك فغيبه الاختلاف المذكور (وبعضها لا) اي

٤٦٢

ليس كالا قول بل يحتمل كون الفاعل آلة
 للحامل وهو قسمان لانه اما ان يلزم من جعله آلة
 له تبديل محل الجنابة اولا (فان لم من اليته
 تبديل محل الجنابة اقتصر) الحكم على الفاعل
 (ايضا) اي كافي الاقوال ولا يتعلق بالحامل
 اذ لو نسب اليه وجعل الفاعل بمنزلة الآلة عاده على
 موضعه بالنقض لان تبديل محل الجنابة يستلزم
 مخالفة الحامل لانه انما جعله بالاكره على الجنابة
 في ذلك المحل ومخالفة الحامل تستلزم بطلان
 الاكره لانه عبارة عن محل الغيرة على ما يريد
 الحامل ورضاه على خلاف رضى الفاعل
 وهو فعل معين في محل معين فاذ فعل غيره
 كان طائفاً لا مكرها وله مثلاً لان تبديل
 محل الجنابة قد لا يستلزم تبديل ذات الفعل
 وقد يستلزمه فالقول (كاكره محرم محرماً على
 قتل صيد) يقتله يقتصر على الفاعل لان الحامل
 انما اكرهه على الجنابة على احرام نفسه فلو جعل
 الفاعل آلة للحامل يلزم الجنابة على احرام

المواقف (قوله دون الغائب) لان الله تعالى منزعه عن التضرر (قوله
 مستفاد من الشرع) اي فلا يصح القياس عليه فيما نحن فيه لان كلامنا
 فيما لا شرع فيه (قوله بان حكم الاصل) اي المقبس عليه اعني
 الاستقلال بجدار الغير الى آخره (قوله وحكم العقل فيه) اي في الاصل
 المذكور (قوله ورجعه الاباحة) اي فلا يصح تقابله بالاباحة (قوله
 الا ان يشترط في الاباحة الاذن) اي فينبغي ان يلزم كون التوقف من قبيل
 الاباحة لكنه يلزم كون المباح حكماً شرعياً لا عقلياً وكلامنا في الاباحة لعقلية
 لكن هذا اي لزوم كون المباح حكماً شرعياً انما يتجه اذا اشترط في الاباحة اذن
 الشارع واما اذا اشترط فيها اذن العقل فلا يتجه لانه حينئذ تكون الاباحة حكماً
 عقلياً لا شرعياً (قوله اذ قد تبين بطلانها) اي بطلان ادلة الطرفين فانه ابطال
 دليل الحظر بقوله اجيب بالفرق لتضرر الشاهد دون الغائب ودليل الاباحة
 بقوله واجيب بان حكم الاصل اه (قوله فلا يثبت برأيهما الا قول) حتى
 لا يعتبر اتراده بعد توصيف الايمان (قوله محل امانته) وهو الدين المبين

والشرع

الحامل لا الفاعل فلا يمكن انما اجاب اكرهه عليه فلا يتحقق الاكره (و) الثاني وهو ان يكون تبديل محل الجنابة مستلزماً لتبديل ذات
 الفعل نحو (الاكره على البيع والتسليم) اي تسليم المبيع فيقتصر التسليم على الفاعل اذ لو نسب الى الحامل وجعل الفاعل آلة لزم
 التبديل في محل التسليم بان يصير مفعولاً لان التسليم من جهة الحامل يكون تصرفاً في ملك الغير على سبيل الاستيلاء فيصير البيع

والتسليم غضبا لما أذنب السليم إلى الفاعل وجعل متهما للعقد حتى أن المشتري يملك المبيع لم يكافأ له لأن فساد البيع وعدم نهاده فلا يلزم ذلك (والإي) وإن لم يلزم من آيته تبدل محل الجنائية (نسب) الحكم (إلى الحامل ابتداء) لأن نقل من الفاعل إليه كاذب إليه بعض المشايخ (كأن لا النفس والمال) فإنه يمكن للعامل أن يأخذ الفاعل ويضرب به نفسا أو مالا فيقتله فإذا نسب إلى الحامل ابتداء (فوجب الجنائية) من ضمان المال والقصاص والدية والكفارة (عليه) أي على الحامل (فقط) بلا مشاركة الفاعل في ذلك الموجب فلوا كرهه على رعي صيد فاصاب انسانا فالدية على عاقلة الحامل والكفارة عليه ولوا كرهه على قتل الغير عدا فالقصاص على الحامل فقط لأن الانسان مجبول على حب الحياة فبقدم على ما يوسل به إلى بقائه بآفة تقتضي الطبع بمنزلة آلة لا اختيار لهم كالسيف في يد القاتل فيضاف الفعل إلى الحامل (الآلة) فإنه وإن كان موجب الجنائية إلا أنه ليس على الحامل فقط بل عليه وعلى الفاعل معا وذلك لأن الفاعل لا يصلح آلة للعامل في حق الآثم إلا يمكن لاحد أن يجنى على دين غيره ويكتسب الآثم غيره لأنه قصد القلب ولا يتصور القصد بقاب الغير كالأصوات والكلام بلسان الغير ولو فرض أنه لم يلزم تبدل محل الجنائية لأنهم حينئذ تكون على دين الحامل وهو لم يأمر الفاعل فينتفى الأكره وإذا لم يمكن جعله آلة لزم نسبة الآثم إلى كل منهما أما الحامل فللقتل نفس محترمة وأما الفاعل فلا طاعة المخلوق مع معصية الخالق وإيثاره نفسه على من هو مثله (والخرجات أنواع) لما فرغ من بيان حكم الأفعال المكره عليها في انما يمتنع فيمنعني الأكره وإذا لم يمكن جعله آلة لزم نسبة الآثم إلى كل منهما أما الحامل فللقتل نفس محترمة والاختيار في انما تكون حراما أو مباحا أو مخرضا فيه فالخرجات أمان تحتل السقوط أولا والثاني أمان تحتل الرخصة أولا فبقي بهذا الاعتبار ثلاثة أنواع نوع لا تحتل السقوط ولا الرخصة ونوع تحتل السقوط ونوع تحتل الرخصة فقط والنوع الثالث أما في حقوق الله تعالى أو حقوق العباد وحقوق الله تعالى أمان تحتل السقوط أولا فشرع في بيان هذه الأقسام فقال والحرمان أنواع ثلاثة الأولى (حرمة لا تسقط ولا تدخلها رخصة

٤٦٣

كالقتل) فإنه لو أكره بالقتل أو القلع على قتل غيره ولو عبده لا يحل له الأقدام عليه بل يحرم لأن دليل الرخصة خوف الملاك والقاتل والمقتول في ذلك سواء فإن استوفى بالاحتمال للفاعل قتل غيره تخليص نفسه (والجرح) فإنه لو أكره بالقتل أو القلع على قطع طرف الغير أثم إن فعل لأن لطرف المؤمن من الحرمة ما لنفسه كانه قتل بلاكر (والزنى) فإنه لو أكره بالقتل ونحوه على الزنى أثم إن فعل لأن فيه فساد الفراش إن كانت المرأة منكوسة الغير وضباع النسل إن لم تكن وذلك بمنزلة القتل أيضا وأما زنى المرأة فيحتمل الرخصة حتى لو أكرهت بالقتل أو القلع على الزنى يرخص لهم في ذلك لأنه ليس في التمكين معنى القتل الذي هو مانع من الترخيص في جانب الرجل لأن نسب الولد عنم لا ينقطع ولهذا سقط الآثم والحد عنها (والثاني) حرمة تسقط كالخمر والخنزير والميتة

الشرع الأمين (قوله هو العهد الذي جرى بين الله تعالى وعباده يم الميثاق) المشار إليه بقوله تعالى وإذا أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذرياتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى (قوله لا كالمثل) بفتح اللام أن الملائكة كلهم أجمعون نورانية خالية عن القوى الجسمانية (قوله الأمانة معروفة) واليه الإشارة في قوله تعالى أنا عرضنا الأمانة (قوله لا يبقى) لأن سبب الشيء لا يكون ظرفا له (قوله يعني إن الجنين قبل لفصال) قال في المغرب الجنين الولد مادام في الرحم قيل سمي بذلك لاستناده إليه ذمة صالحة للوجوب له من الإرث والوصية وثبوت النسب له للوجوب إليه مما يضر من الحقوق حتى لا يجب عليه الثمن فيما اشترى وليه له وإذا ولد فهو منفوس وله بعد الولادة ذمة مطلقة صالحة للوجوب له وعليه أكونه نفسا مستقلا لذا يقال له منفوس ويصير أهلا لهم حتى كان ينبغي أن يجب عليه كل حق يجب على البالغ لكنه لم يكن أهلا للأداء لقصور عقله وضعف بنية اختص أجباؤه بما يمكن الأداء عنه لأن المقصود من الواجب هو الأداء فيما هو ممكن

بالمجبى) من الأكره إن كان بالقتل أو القلع (يبيحها) لأنه قد استثنى من تحريم الميتة ونحوها حالة الاضطراب بمعنى أنه لا يثبت حرمة فيها فتبقى الإباحة الأصلية ضرورية والأكره المجبى بخوف تآكل النفس أو العضو نوع من الاضطراب وإن اختص الاضطراب بخاصة يثبت في الأكره بدلالة النص لما فيه من خوف فوات النفس والعضو (ولو امتنع) المكره من أكل الميتة ونحوها حتى قتل

(انما ان علم) اي ان كان عالما بسقوط الحرمة (والا) اي وان لم يعلم سقوطها (فيري) ان لا يكون آثما مخرج به في الميسر وما لا كراه الغير
 الملبى فلا يبيع المحرمات لعدم الاضرار لكنه يورث الشبهة حتى لو شرب الخمر باكره غير الملبى لا يحد (و) النكاح (حرمة لا تسقط لكن)
 تحتل الرخصة) اي لا يحد من معلقها لكن قد يرخس للعبد في فعله مع بقائه الحرمة (وهي) اي الحرمة (اما في حقوق الله تعالى) اي
 متعلقة بها بمعنى كون تركها حراما (التي لا تحتل) اي السقوط (كالكلام بالكفر) اي بكلام يوجب الكفر فان الاكرام عليه اكرام
 على حرام لا تسقط حرمة وهو ترك الايمان الذي هو حق الله تعالى غير محتتمل للسقوط بحال فان الكفر حرام صورة ومعنى حرمة مؤبدة
 واجراء كلمة الكفر كفر صورة اذا الاحكام متعلقة بالظاهر فيكون حراما ابدا الا ان الشارح رخص بشرط اطمئنان القلب بالايمان
 بقوله تعالى الا من اكره وقلبه مضطرب بالايمان (أو) في حقوقه التي (تحتل) في الجملة (كالعبادات) فان الاكرام على ترك الصلاة مثلا
 اكرام على حرام لا يحد السقوط لان حرمة ترك الصلاة ممن هو اهل للوجوب مؤبدة لا تسقط بحال لكن الصلاة حق من حقوق الله
 تعالى تحتل للسقوط في الجملة بالاعذار وكذا الصوم والحج وغيرهما من العبادات (فترخص) في جميع ما ذكر من امثلة النوع الثالث
 (بالملبى) من الاكرام وذلك لان في اجراء كلمة الكفر على اللسان فوات التوحيد صورة ومعنى لانه يعتقد الوحدةانية والنبوة
 وما يتبعها بالقلب وهو الاصل لكن لما كان الكفر حرام صورة ومعنى ولو امتنع بفوت حقه في النفس
 صورة ومعنى فاجتمع ههنا حق العبد في النفس وحق الله تعالى في الايمان فيرجح حق العبد ولو استوى الحقان لم يجز
 الله تعالى وكيف اذا اخرج حق العبد ههنا لانه يفوت صورة ومعنى وحق الله تعالى لم يفوت معنى فلذا رخص الاقدام مع كونه حراما (و) اما
 (اناصر) حتى قتل فقد (صار شهيدا) لا عزازدين الله تعالى واذا تكلم فقد ترخص بالادنى صيانة الاعلى وكذا سائر حقوقه تعالى
 كفساد الصوم والصلاة وقتل صيد الحرم او في الاحرام (واما في حقوق العباد) عطف على اما في حقوق الله تعالى (كأنلاف مال)

٤٦٤

المسلم) فانه حرام حرمة متعلقة بحقوق العباد
 بالمعنى المذكور لان عصمة المال حق للعبد
 والحرمة متعلقة بترك العصمة لا تسقط بحال لانه
 ظلم وحرمة الظلم مؤبدة لكن تحتل الرخصة حتى
 لو اكره على اقلافه اكرام الملبى رخص فيه لان
 حرمة النفس فوق حرمة المال لكونه مهانا
 مبتدلا وبالا كراه لا تزل عصمة المال في حق
 صاحبه لبقاء حاجته اليه فيكون اقلافه وان
 رخص فيه باقيا على الحرمة فان صبر حتى قتل
 كان شهيدا بذاته نفسه لدفع الظلم لكنه لما لم يكن
 في معنى العبادات بكل وجه بناء على ان الامتناع
 عن الترتل فيها من باب اعزاز الدين قيد والحكم
 بالاستثناء فلو كان شهيدا ان شاء الله تعالى
 (وحكمه) اي حكم هذا القسم من الحرمة وهي
 الحرمة المتعلقة بحقوق العباد (حكم ما في حقوقه
 تعالى) اي حكم حرمة متعلقة بحقوقه تعالى
 بنوعها في انها لا تسقط ولكنها تحتل الرخصة
 بالملبى كما سبق آنفا (الناقاة في الاجتهاد) لما

الاداء فهو واجب عليه والا فلا فوجب عليه من حقوق العباد الغرم والعوض
 المالية والصلة التي تشبه المهر والاعراض كعقبة القريب والزوجة لا مانع
 الاجزئية نحو الدية ولا العقوبات نحو القصاص والاجزئية كحرمان الميراث بالتفلس
 ولا الجزئية ولا الغرامات السطانية ولا يقع طلاقه وعنفه ويجب عليه ما صح
 ادائه منه من حقوق الله لا ما لا يصح ادائه منه كاذكره في الكتاب وغير ذلك من
 الاحكام المذكورة في الفروع (قوله جزاء الاحتباس الواجب عليها) وانها
 لم يجب عليه نفقة زوجته الناشئة وزوجته الصغيرة التي لم تصلح للجماع (قوله
 اذا لم يوجد التزام) اي بالقضاء او بالرضى (قوله ولم يحد الا يجب على
 النساء) يعني لو قتلت امرأة رجلا خطا لا يجب عليها شيء من دية الرجل وانما
 تجب على عاقلتها والصحيح انها تدخل في تحمل الدية مع العاقلة ويجب عليها
 حصة من دية الرجل كما في قاضيخان (قوله وهو المطالبة بالعقوبة) الباء
 صلة المطالبة لا السببية وقوله وجزاء الفعل عطف على العقوبة (قوله وهو
 الذمة) الضمير راجع الى المجل (قوله فانه قاصر العقل كاصبي) لا يحنى عليك

انه

كان بحث الاصول عن الادلة من حيث تستنبط منها الاحكام وطريق ذلك هو الاجتهاد ختم بمباحث الادلة والاحكام بباب
 الاجتهاد (وهو) في اللغة تحمل الجهد اي المشقة وفي الاصطلاح (استقراغ الجهود) اي بذل تمام الطاقة بحيث يبحث من نفسه
 الجزع عن المزيد عليه (في استنباط الحكم الشرعي التري عن دليله) الا ان الحكم الشرعي لا يستغراق اي حكم حكم عن دليل دليل

فيخرج بذلك ما قد وسع في معرفة حكم شرعي لأنه ليس بذلك تمام الطائفة بذلك الحينية وبذلك الفقيه وسعه في معرفة حكم شرعي
أو شرعي غير شرعي وهذا التعريف على قول من لا يرى تجزئ الاجتهاد كما هو الصواب على ما سيأتي أن شاء الله تعالى وأنما المقل
استفراغ الفقيه المجهود كما قال القوم لأن فيه دورا لأن الفقه مرادف للاجتهاد فاختد الفقيه في تعريف الاجتهاد كاختد المجتهد
في تعريف الاجتهاد واخذ الفقيه في تعريف الفقه (وشرط مطلقه) وهو المستقل بالمذهب كابي حنيفة والشافعي ومالك وأحمد
رضي الله تعالى عنهم واجمعين وأنما قيد بالطلق لأن في المقيد يكفي الاطلاع على اصول مقلده لأن استنباطه على حسبها (أن يحوى
علم الكتاب) أي القرءان المتعلق بمعرفة الاحكام لا مطلقا (بمعانيه لغة) أي أفراد أو تركيبا فيقتصر على ما يعلم في اللغة والصرف والخص
والمعاني والبيان سليقة أو تعلم (و) معانيه (شرعا) سواء كانت مفهومات الالفاظ أو منوطات الاحكام (واقسامه) من
أن هذا خاص أو عام أو محلي أو مميّن أو ناسخ أو منسوخ أو غيرها وضابطه أن يتمكن من العلم بالقدر الواجب منها عند الرجوع
(و) أن يحوى علم (السنة) المتعلقة بمعرفة الاحكام لا مطلقا (بمقدماتها) أي لفظها الدال على المعنى لغة وشرعية واقسامه من الخاص
والعام وغير ذلك كما ذكرنا (وسندها) أي طريق وصولها اليها من نواتر أو غيره وهذا يتضمن معرفة حال الرواة والجرح والتعديل
والصحيح والضعيف وغيرها وطريقة في زماننا لاكتفاء بتعديل الأئمة الموثوق بهم لتعذر الاطلاع على حقيقة حال الرواة اليوم
(و) أن يحوى علم (موارد الاجماع) لا يخالفه في اجتهاده ولا يشترط علم الكلام لجواز الاستدلال بالدلالة السمعية للجزم بالاسلام
تقليد أو لا علم الفقه لأنه نتيجة الاجتهاد وثمرته فلا يتقدمه إلا أن منصب الاجتهاد في زماننا إنما يحصل بممارسة الفروع فهي طريق لـ

٤٦٥

في هذا الزمان ولم يكن الطريق في زمن الصحابة
ذلك وأمّا من الآن سألوا طريقهم (و) أن
يحوى علم (وجوه القياس) بشرائطها
واحكامها واقسامها والقبول والمردود منها
(وحكمه) أي اثر الاجتهاد الثابت به (غلبة
الظن) بالحكم (على احتمال الخطأ) في ذلك الحكم
فلا يجرى في القطعيات اصولا وفروعا فإذا كان
فيه احتمال الخطأ (فالمجتهد يخطئ نارة ويصيب)
أخرى (خلافًا للمعتزلة) فانهم يقولون أن كل مجتهد
مصيب (بناء) متعلق بقوله خلافا (على أن الحكم
عند الله واحد عندنا ومتعدد عندهم) فان
المجتهد بين إذا اجتهد وفي حادثة واحدة فالحكم
عند الله تعالى على رأينا واحدا منها وعلى رأيهم
ما أدى اليه اجتهاد كل مجتهد (لهم) أولا (أنه لو لم
يتعدد لكاف بغير المقدور) يعني أن المجتهدين
كفوا بإصابة الحق ولو لا تعدده لزم التكليف بما
ليس في وسعهم (و) لهم ثانيا (أن الاجتهاد)
في الحكم (بحوه) أي من اجل الاجتهاد (في) امر

أنه لو لم يذ كر قوله كاصبي لكان أولى (قوله صحة الاداء من غير لزوم
عنده) حتى صح اداء الأيمان بالاتفاق فإذا اقر وقع فرضا ولا يجب تجديده
بعد البلوغ إلا أن نفي الاسلام ثبت أصل الوجوب بلا وجوب الاداء لوجود سببه
وهو حدوث العالم مع العقل ونشأ شمس الأئمة وقال لا وجوب عليه أصلا نفس
الوجوب أو وجوب الاداء لكنه لو اقر صح اداؤه ووقع فرضا قالوا والاوجه
ما ذهب اليه نفي الاسلام (قوله يخرج في الفهم يادى عقله) هو من المخرج
بالمحملة والبناء للسببية (قوله لا قول امره) لأنه في قول امره عديم
القدرتين فالتكليف يخالف الحكم (قوله ولاول ما يعقل ويقدر) لأن
أول ما يعقل ويقدر عليه قاصر فلم يكفه مرحلة حيثئذ (قوله لأنه مما يحتمل
السقوط بعد البلوغ بعذر النوم والاعناء والاكراه) أي فكذا يجوز
أن يوضع وجوب اداؤه قبل البلوغ بعذر الصبا حاصله ان الايمان لو اشتمل الضرر
أما أن يكون مشتملا باعتبار وجوب اداؤه أو باعتبار نفس اداؤه أو باعتبار امر
خارج عنه فان من أن الأول فهو مسلم ولكن لم يقل به بل بسقوطه لأنه يحتل

في

ن

١١٧

(المقبلة) بمعنى ان اجتهاد المجتهد في الحكم اجتهاد لمصلحة في امر القبلة من التمسك بها (والحق فيه) اي في امر القبلة (متعدداتفاقا)
فكذلك هذا لعدم الفرق وانما قلنا ان الحق فيه متعدد اتفاقا لان المصلحة مأسور باستقبال القبلة فلو لم يكن جميع الجهات بالنسبة الى
المصلحة الى جهات مختلفة قبله لما تولى فرض من خطأ واللازم باطل لعدم الامر بالاعادة فان قيل زد الحق يستلزم اتصاف
قوله واحد بالمتناهيين كالوجوب وعدمه وهو محال اجيب بانه ان اريد بالنسبة الى شخص واحد في زمان واحد فاللزم ممنوع
وان اريد بالنسبة الى شخصين فالاستحالة ممنوعة لجواز ان يجب شيء على زيد ولا يجب على عمرو كما عند اختلاف الرسل بان يبعث الله
تعالى رسولين الى قومين مع اختصاص كل منهما بالحكم فيجوز ان يكون الشيء واجبا على مجتهد وعلى من التزم تقليده غير واجب على
آخر وعلى مقلديه (فلما) في الجواب عن الاول (التكليف بالاجتهاد لاصابة الحق) يعني لانسان ان المجتهد مكلف باصابة الحق بل
بالاجتهاد ضرورة انه لا يجوز له التقليد والاجتهاد حتى نظر الى رعاية شرا نطه بقدر الوسع سواء ادى الى ما هو حق عند الله تعالى
او خطأ والتكليف به يندرج وجوب العمل بوجبه فلا يلزم عبث فان قيل المجتهد مأسور بما ادى اليه اجتهاده وكل مأسور به فهو
حق اجيب بانه يكفي في المسأور به ان يكون حقا بالنظر الى الدليل وبحسب ظن المجتهد وان كان خطأ عند الله تعالى كما اذا قام نص
على خلاف رأى المجتهد لكنه لم يطلع عليه بعد استقراغ الجهد في الطلب فانه مأسور بما ادى اليه ظنه وان كان خطأ لقيام النص
على خلافه فانه دفع ما يقال انه يجب على المجتهد العمل باجتهاده ويحرم التقليد بغيره فلو كان اجتهاده خطأ واجتهاد الغير
حقا لزم ان يكون العمل بالخطأ واجبا وبالصواب حراما وهو ممنوع والجواب عن الثاني اننا لانسلم ان الحق في امر القبلة متعدد كيف

٤٦٦

ولو تعدد لما فسد صدق مخالفا لا امام بالما
حله) اذ لو كان كل مجتهد مصيبا لصح صلاة
الجماعات لاصابها جميعا في جهة القبلة نظرا
الى الواقع وفساد صلاته يدل على حقيقة مدعينا
(و) اما (عدم اعادة الخطي للكعبة) صلاته فليس
لاصابتها الحق عند الله تعالى بل (لكونها) ان
الكعبة (غير موصولة) بالذات حتى لو سجد لها
يكفر ولذا جرى فيه الازعاج بالانتقال من عينها
الى جنتها ثم منها الى جهة اخرى وإلى اى جهة
كانت للراكب في التوافل وانما المتصور الجهة
التي رضى الله تعالى وعند حصول المقصود
لا بأس بانتهاء الوسيلة (ولنا) ان الحق (لو تعدد)
لزم الفساد اذا تغير الاجتهاد لان الاجتهاد الاول
ان بقى حقا لزم اجتماع المتنافيين بالنسبة اليه
واللازم النسخ بالاجتهاد وكل منهما فاسد (او صار
المقلد مجتهدا) وخالف الحكم الذي اعتقده تقليدا
بالاجتهاد فان الاول ايضا ان بقى حقا لزم اجتماع
المتنافيين واللازم النسخ بالاجتهاد (وهو) اى

اي

الخلافاً بيننا وبينهم ائمتنا هو (في الشرعيات لا العقلية) كبحاثة الله لمق بالذات والصفات والافعال من الالهيات والنبوات فان
 الملمين اجمعوا على وحدة المصيب في العقائيات (الاعتد بعضهم) اي بعض المعتزلة وهو ابو الحسن العنبري والبايعات فاتفقوا لان
 كل مجتهد مصيب في مسائل الكلام وهو باطل لان المطلوب فيها هو اليقين الحاصل بالادلة القطعية ولا يعتل حدوث العالم ودرسه
 وجواز رؤية الصانع وامتناعهم ان يحوز ذلك (ثم) المجتهد (المخطئ) في اجتهاده (مصيب ابتداءً) اي بالنظر الى الدليل ابتداءً تمام الوسخ
 فيه وان كان مخطئاً انتهى اي بالنظر الى الحكم (لترتب الحسنة) على الاجتهاد الخطأ حيث قال عليه السلام لمعروين العاص احكم
 على الله ان اصبحت فلك عشر حسنات وان اخطأت فلك حسنة والحسنة لا تترتب على الخطأ من وجه لا يقال يجوز ان يكون ترتيب
 الحسنة للمسئلة الاجتهادية لا للاصالة في الدليل لانا نقول الدليل اذا لم يكن شرعياً فلا اخذ به ان لم يؤد الى العقاب كما قيل ودل عليه
 آية بذكره فلا اقل من ان لا يؤدي الى الثواب (وقيل لا) اي ليس بمصيب ابتداءً بل مخطئ ابتداءً وانتهى وهو اختيار الشيخ في منصور
 (لاطلاق الخطأ في الحديث) يعني ان الخطأ المذكور في الحديث السابق مطلق والمطلق منصرف الى الكامل والخطأ الكامل هو
 الخطأ ابتداءً وانتهى (قلنا لو سلم الاعتداده في الاصول) يعني لا نسلم اولاً وان اقتضاء المطلق السكال يعتد به في مسائل الاصول فانه
 امر خطابي لا عبرة به في مقام الاستدلال ولو سلم ذلك (فقد تخالف هنا مقتضاه) الذي هو السكال (لما منع هو ترتيب الحسنة) فانه
 الحديث لم يدل على ترتيب الحسنة على الاجتهاد ولو خطأ امتنع سجل الخطأ على السكال اذ لا ثواب على الخطأ من سكال وجه
 (ولا يعاقب) المجتهد (عليه) اي على الخطأ ولا ينسب الى الضلال بل يكون معذوراً وسأجوراً اذ ليس عليه
 الا بذل الوسع وقد فعل فلم ينل الحق لخفاء

٤٦٧

دليله (الان يصحكون طريق الصواب)
 والدليل الموصل اليه (بيناً) فاختار المجتهد
 بتقصير منه وترك مسابقة في الاجتهاد فانه
 يعاقب عليه وما نقل من طعن السلف بعضهم
 على بعض في مسائلهم الاجتهادية كان مذهباً
 على ان طريق الصواب بين في زعم الطاعن (وهو)
 اي الاجتهاد (لا يجوز) اعلم انهم اختلفوا
 في ان الاجتهاد لمن حصل له مناط في مسألة فقط
 هل يجوز ان لا يفتي بل يجوز وقيل لا المجوز
 او لا لزوم العلم بجميع المأخذ لزوم العلم بالاحكام
 كلها لانه لازمه ان قد ثبت من المجتهد
 بالاتفاق كماله في بعض الاحكام لا ادري وثانياً
 ان امارات غير تلك المسئلة كما عدم في حقها
 والجواب عن الاول اننا لا نسلم انه لازمه لجواز
 ان يعترض ما يمنع من الترتيب كعارض الادلة
 وعدم المجال للتقدير الواجب من الفكر لنشوشه
 او استدعائه زماناً وعن الثاني اننا لا نسلم ذلك

اي للامتداد (قوله وهو) اي الادنى (قوله وهو اليوم والليلة)
 اي وظيفة الوقت وتذكيره اما باعتبار الخبر او باعتبار المضاف اليه في المرجع
 (قوله لانه) اي اليوم والليلة (قوله بان يصير الصلوات ستاً) وذلك
 يكون بدخول وقت السادسة (قوله ووظيفة الصوم) اعني شهر رمضان
 الآتي (قوله اضعاف الاصل) لان احد عشر شهراً اضعاف شهر رمضان
 بذلك العدد (قوله فينبغي ان لا يعتبر بصوم احد عشر) لا ينبغي عليه انه
 لا يلزم من عدم اعتبار الصوم احد عشر شهراً عدم اعتبار الجنون الذي وجد فيه
 (قوله لانه منافي) متملق بقوله انما جعل (قوله وليس لازماً ما هيبة
 الانسان) بل هو لازم لوجوده الخارج كزوم السواد للعبد (قوله الاول
 ان العرض) اي عرض الاسلام (قوله روايتين متعاضتين) ذكره
 عند بيان تقسيم الجنون الى ممتد وغير ممتد (قوله كنفس وجوب الايمان)
 الاولى ان يقول كوجوب نفس الايمان وهو التصديق كما قال في مقابلة كوجوب
 اداء الايمان (قوله لا المتناول) اسم مفعول احترزه عن السكر فانه اختلال

لحوارته لعلها بما لا يعلمه ثملة الا ينظر بالحكم
 الابلعه في المحيط بالبعض يقوى احتمال
 الموانع فلا يحصل له الظن بالحكم وفي المحيط
 بالكل يضعف او يعدم فيحصل ولاننا في ان
 كلامنا لا يعلم يحتمل كونه مانعا فلا يحصل ظن
 عدم المانع والجواب ان المقروض حصول جميع
 ما يوافق في ظنه نفيها وانما نأخذها عن
 المجتهد اوجع اماراته التي قررنا الاثمة وضموها
 كالا الى جنسه فيحصل ظن عدم المانع وللتردد
 بينهم ما توقف ابن الحاجب وترك اكثر المصنفين
 هذه المسئلة لكن كونه غير متجزئ (هو الصواب)
 المروى عن الامام لما مر في حديثه ان الفقيه
 هو الذي له ملكة الاستنباط في الكل وان المقلد
 يجوز ان يعلم بعض الاحكام عن الادلة كذا قيل
 واقول التحقيق ان الاجتهاد الذي هو الفقه
 كالبلاغة وسائر العلوم التي هي عبارة عن
 الملكات فكما ان الشخص اذا قدر على تطبيق
 فرد من الكلام بل نوع منه من شكر او شكاية
 او مدح او ذم على مقتضى الحال لا يكون بليغا
 ويجعل قصده للخواص والمزايا بمنزلة العدم بل
 يجب ان يكون له ملكة يقتدر بها على
 تطبيق كل كلام على مقتضى الحال حتى يعتبر
 قصده اياها فكذلك الاجتهاد فيكون المجتهد
 من له ملكة يقتدر بها على استنباط كل حكم
 شرعي فرعي عن دليله فلا ينافي ذلك صدور
 لا ادري من المجتهد لما سبق * قدر في خيام
 الاختتام * يعون الله الملك العلام * عن
 نفائس عرائس الكلام * التي رصعتها ماشطة
 العقل بينان الانعام * وكستها حل البيان
 والاعلام * ايدي العبارات والسن الاقلام *
 ليلة الجمعة السابعة والعشرين من شهر
 رمضان المبارك سنة خمس
 وعشائة

العقل انما نال المتناول وهو الخمر (قوله نافي التلويح) يعني انه جعل
 الذهول والسهو شيئا واحدا (قوله فتور غير طبيعي) يعرض هذا الفتور
 بسبب آفة وقعت في القلب او في الدماغ ينعطل بها القوى المدركة المتعلقة بالدماغ
 والقوى المحركة المتعلقة بالقلب عن افعالها واطهار آثارها (قوله والامامة)
 اي الامامة العظمى (قوله والدليلان الاميان) الدليل اللمى هو الاستدلال
 بالعلة على المعلول والمراد به ههنا هو قوله لانه اثر الكفر ونتيجة القهر اعتبر كلا
 منهما دليلان مستقلا والدليل الاخر هو الاستدلال بالمعلول على العلة والمراد به
 ههنا هو قوله ولان مجبول النسب او قوله وايضا الشرع ليعتبر انقسامه فان
 كلامنا من الاولين استدلال بالعلة على المعلول وكلامنا من الاخيرين استدلال بالمعلول
 على العلة (قوله المقر برق نصفه) اي اقران نصفه ملك اقران وعنده
 (قوله حيث لم يجعله كحر) اي لو ضم الى ذلك المقر مقر آخر مثله لم يجعل النصفان
 كحر واحد يعني لو كان نصف ذلك المقر رقيقا ونصفه الاخر حرا لجاز ان يجعل نصفه
 الحر مع النصف الحر من مقر آخر مثله ضم اليه كحر واحد في قبول الشهادة لكنه
 لم يجر ذلك فلم يتجزأ (قوله فلا يرد) المورد متصور القائل في شارح المغني
 حيث قال قال محمد في الجامع مجهوله النسب اذا اقران نصفه عبد لفلان يجعل
 كله عبدا في شهادته وان لم يثبت الملك للعترة الا في النصف ولم يجعل نصفه عبدا
 ونصفه حرا حتى لو انضم اليه مثله يكونان كحر واحد في الشهادة كما جعلت
 المرأة ان بمنزلة رجل واحد في جميع احكامها مثل الزكاة والحج والجمعة
 والحدود والنكاح فعلم منه ان الرق لا يتجزأ وفي هذا الاستدلال نظر اذا لا تدل
 هذه المسئلة على عدم تجزئ الرق لان الشهادة انما تقبل من حر كامل وهذا ليس
 بجواب لهذه المسئلة لان قبول شهادته وما ذكر من حديث الضم لا يتصور ههنا لان التكلم
 من النصف الشائع لا يتصور بخلاف المرأة غايبة الامر ان يكون ملحقا بالرق
 في الشهادة والاحكام لان يكون رقيقا انتهى (قوله فان قيل ملك كل الرقيق
 حتى الله تعالى) الصواب ان يقول رقية الرقيق حتى الله تعالى تأمل (قوله لعدم
 تناف بين المملوكية متعة والمالكية مالا) كان الاولى ان يقول لعدم
 تناف بين المملوكية مالا والمالكية متعة كافي عبد ترقح امرأة
 باذن مولاه فلا حاجة الى قوله وبالعكس
 الا ان يكون ذكره
 مشاكاة

(قال محمد هو الشهاب * عنه عقبا بفضل الوهاب)

نحمد له يا من هديتنا الى مرعاة الوصول * واريتنا وجوه فروع الشريعة عمرة آة
الاصول * رخصنا ونسلم على رسولا الامين * من انزلت عليه الكتاب وبعثته
رحمة للعالمين * اللهم فصل وسلم عليه وعلى آله السالكين على سنة * واحسانه
الجميعين على اتباع سنته * وبعد فانه لما ان تقدم صدور مرسوم ميري * بطبع
خاشية العلامة الازميري * وقد لاح الآن في سماء السكال بدر تمامها *
وبدا اصلاح ثمارها على طرف تمامها * وكنت في خلال تعهد هذا بتصحيح الطبع
والعلاج * واثناء الاعتناء بتعليق عليل المزاج * حتى وصلت الى غاية القصد
وانتهت * واجبت بسكال محاسنها وازدهت * قد نزهت الاحداق في خد آفتها
ذات البهجة * وشغفت الاسماع بالخان عجم ورقها المعربة عن افصح لهجة *
واقطعت الازهار من اغصان رياضها * وارشفت الجريال من ساسال حياضها *
خطر لي ان احرض الجاني * على اجتهاد ما طاب فيها من الجمالي * ليحوز الغرض
من اطياب جناتها * ويفوز بشيم رياحينها اذا هوجناها * ويعمل نفسه بانفاس
عليل نسيمها * ويرق قلبه بشرب راح نسيمها * فقلت واجدت * وانشأت
مؤرخا وانشدت

اذا هبت نسيمات القبول * فقابل ما روته بالقبول
ونوه بالصبا النجدي * وانقل * الى العشاق اخبار الرسول
ألم تعلم بان نسيم نجد * بهيج تشوق الصب الجهل
ير على الجبال بجى ليلي * ويخبر عن شذات الجول
ويروي عن شما ثلها حديثا * يدير على النوى كاس الشمول
حلى رقت حواشيها وحاكت * حواشي حبر از مير الجليل
معان ان حظيت بما حوته * حصلت على المنى كل الحصول
جلالها وهي قد طابت اصولا * نجات عن تفاريع القصول
مبا فيها علت جنسا ونوعا * بما نظامته من درر المقول
كتاب لا يقاس به نظير * لسنته باجماع الفصول
له بالفضل قد شهدت مزايا * ومن يرضى العدول عن العدول
ومن يسمو الى المقصود منه * اليه سما بمسرة الوصول
حواش حسننها قد رقى طبعها * وفي التمثيل جلت عن مثيل

حلاها اوجبت ان لانضاهي * وفي ايجابها سلب العقول
تقول لمن يناظرها افتخارا * وتزهو بالصحيح من النقول
اذا افتخر الزمان على بنيه * فذا بجلى الفضائل لا الفضول
وان بالطبع باهامم جالا * فحسنى ثم بالطبع الجميل
وان بالاصل راءاهم فارخ * حلى باهت بمראה الاصول
٤٨ ٤٠٨ ٦٤٤ ١٥٨

س ١٢٥٨ هـ

وقد تم طبعها في دار الطباعة الباهرة * السكاكينة ببولاق المعزية القاهرة *
ملحوظا بعين عناية ناظرها السني المراتب * حضرة حسين افندي الملقب براتب *
ومشمو لا برعاية رئيس مصححيه المعدين * الفقير محمد بن اسماعيل شهاب الدين *
على ذمة كل من حضرة الحاج محمد كادل افندي ابن المرحوم عبدي افندي
الادرنوي شيخ العرض الحلبية بمصر المحروسة وحضرة شريكه احمد افندي زاهد
الخطاط ابن المرحوم الحاج حسين افندي الطربزوني غفر الله ذنوبهم * وستر
في الدارين عيوبهم * ليلتين بقيتا من صفر سنة ثمان وخمسين

وما تبين بعد الالف * من هجرة من كان يرى

من الامام والخلف * صلى الله وسلم عليه

وعلى آله * واصحابه المبكمين

بكمال * ما لا يحدر تمام *

وفاج مسك

ختم

٥